

## DER WISSENSBEGRIFF DES SOKRATES

Sokrates ist eine epochemachende Gestalt der Philosophiegeschichte. Das wird allgemein zugestanden seit der Antike, und deswegen spricht man von vorsokratischer und von nachsokratischer Philosophie. Das philosophisch Entscheidende an Sokrates ist sein Wissensbegriff, der freilich in engem Zusammenhang mit seinem Leben zu sehen ist. Dieser Begriff ist in der Forschung immer noch nicht zu voller Klarheit gebracht, nicht nur wegen der grundsätzlichen Schwierigkeit des Zugangs zum historischen Sokrates, sondern auch deswegen, weil dieser Begriff an sich schwer zu fassen ist, und das wird auch unsere Untersuchung bestätigen. Die folgenden Überlegungen zielen auf den Wissensbegriff des *historischen Sokrates*<sup>1)</sup>; wenn aber jemand in der Frage des historischen Sokrates eine grundsätzlich skeptische Haltung einnimmt<sup>2)</sup>,

---

1) In jüngster Zeit zum historischen Sokrates H. Görgemanns (Gymnasium 91 [1984] 135–148), der zwei getrennte Sokratesbilder in den Platonischen Frühschriften aufzuzeigen sucht; nach K. Döring (Hermes 112 [1984] 16–30; Gnomon 58 [1986] 206–212, spez. 211) wird nur das Bild des religiösen Mahners (nicht das des Dialektikers mit seinen  $\tau\acute{\iota}$  ἐστίν-Fragen) durch Aischines für den historischen Sokrates bestätigt. Auch A. Patzer (Der historische Sokrates [WdF 585], Darmstadt 1987, 39 f.) geht in seiner Sokratesauffassung in dieselbe Richtung wie Döring. Könnte indessen nicht Aischines die Seite des Dialektikers unzutreffend bewertet haben? Wir wollen zeigen, wie sich beide Seiten im historischen Sokrates verbinden. Dazu wichtig besonders auch der *Charmides*. Zu Sokrates und Gemeinsokratischem vgl. auch C. W. Müller, Die Kurzdialoge der Appendix Platonica, München 1975, 72 f. 117 ff. 167 ff. 227 ff. – Ich nenne hier aus der Fülle der Literatur einige Arbeiten, die mir für das vorliegende Thema besonders förderlich zu sein schienen (von denen indessen einige ihrer eigenen Absicht nach nicht den historischen Sokrates, sondern Platon zum Gegenstand haben): J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, <sup>1</sup>1931; ders., Zur Logik des Sokrates, 1917, in: Kl.Schr. 1956, 48 ff.; ders., Über den Einfluß der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung, 1921, in: Kl.Schr. 72 ff.; ders., Sokrates, in: RE 1927; ders., Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus, 1928, in: Kl.Schr. 171 ff. H.-G. Gadamer, Platos dialektische Ethik, <sup>2</sup>1968; ders., Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, Heidelberg 1978. H. Kuhn, Sokrates, <sup>3</sup>1959. B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, <sup>3</sup>1955, 218 ff. K. Gaiser, Protreptik und Paränese bei Platon, 1959. B. Waldenfels, Das sokratische Fragen, 1961. H. Gundert, Der platonische Dialog, 1968; ders., Dialog und Dialektik, 1971. W. Wieland, Platon und die Formen des Wissens, 1982.

2) Gemeint ist eine Haltung, wie sie O. Gigon in seinem Sokratesbuch (Bern 1947) begründet hat.

können sie auch so verstanden werden, daß sie nur für den *Platonischen Sokrates* derjenigen Schriften Platons gelten, die nach allgemeiner Auffassung dem historischen Sokrates besonders nahe stehen. Nur diese Schriften legen wir zugrunde<sup>3</sup>). In dieser skeptischen Perspektive ließe sich dann der Anteil des schon Platonischen an diesem Wissensbegriff nicht genauer abgrenzen<sup>4</sup>).

Die Frage nach dem für den Menschen Guten bestimmt alles wesentliche Fragen des historischen Sokrates<sup>5</sup>); Sokrates stellt diese Frage deswegen, weil er, in der Gegenbewegung gegen die sophistische Normenauflösung, das richtige Handeln und Leben der Menschen sichern wollte<sup>6</sup>). Das in der Frage gesuchte *Wissen des Guten* ist Sokratisch die Tugend (*ἀρετή*)<sup>7</sup>); aber was darunter zu verstehen ist, das genau zu klären scheint in den sokratischen Dialogen Platons ebensowenig zu gelingen wie die eindeutige Klärung des Verhältnisses der Einzeltugenden zu *der* im Wissen des Guten begründeten Tugend<sup>8</sup>). Dennoch wird das Tugendwissen ständig postuliert.

Die besondere Position indessen, aus der heraus Sokrates seine Frage nach dem Guten stellt und bei der das Bemühen um eine Antwort schließlich immer wieder ankommt, ist die Position des

3) Vgl. zum Wert der Platonischen Quellen das Standardwerk von H. Maier, Sokrates, 1913, 102–156, spez. 156. Den *Gorgias* freilich sollte man nicht ganz so kategorisch zurückweisen, wie Maier es tut. Ein Überblick über die Geschichte der Forschung jetzt in der Einleitung (und in der Auswahl der Forschungsbeiträge) in dem zitierten Band der WdF (1987). – Zu meinem eigenen Standpunkt vgl. *Der Philosoph und die Vielen*, Wiesbaden 1980, 92–94. Die Begründung meiner Position (die im wesentlichen auch bei A.R. Lacey, *Our Knowledge of Socrates*, in: *The Philosophy of Socrates*, ed. by G. Vlastos, 1980 [1971], 22 ff., Bestätigung findet) muß ich hier nicht wiederholen, wenn ich auch über meinen damaligen quellenkritischen Minimalstandpunkt etwas hinausgehe und besonders die aporetischen Dialoge mitberücksichtige. Entscheidend bleibt, daß ich weiterhin *Apologie* und *Kriton* in kritischer Ausdeutung als normgebend zugrundelege, zumal diese Position in der bisherigen Sokrates- und Platonforschung einen m. E. hinreichenden Rückhalt findet (vgl. zuletzt Döring, *Gnomon* 58, 211).

4) Im Folgenden soll das für Sokrates in Anspruch Genommene auf seinen inneren Zusammenhang hin untersucht werden, der dann seinerseits die Wahrscheinlichkeit der Zuweisung an Sokrates deutlich erhöhen könnte.

5) Daran lassen die Quellen keinerlei Zweifel; die Sokratiker wollen eben dieses gesuchte Gute genauer festlegen.

6) Vgl. etwa *Krit.* 46b; 48b; 53c; *Ap.* 28b.

7) ‚Tugend ist Wissen‘: zu den Belegen vgl. *Verf.* 1980, 102<sup>51</sup>; vgl. auch Maier a.O. 350. – Zur Tugend als Wissen des Guten vgl. *Prot.* 360d die vorläufige Tapferkeitsdefinition (dazu *Lach.* 194ef.); *Charm.* 163d–164a (dazu 164cd).

8) In den aporetischen Dialogen scheitern die Definitionen an dieser Unklarheit. Vgl. *Prot.* 360d–361d und unten Anm. 43.

Wissens des Nichtwissens, welche die *Apologie* (21b–23b) unmißverständlich für den historischen Sokrates in der grundsätzlichen und provokativen Fassung festhält, daß kein Mensch über diese Position (= die menschliche Weisheit) hinauskommen kann<sup>9</sup>). Wie soll dann die Frage nach dem Guten noch sinnvoll gestellt werden können? Wie soll das geforderte Tugendwissen mit dem Wissen des Nichtwissens vereinbar sein?

Hinzu kommt noch ein weiterer problematischer Aspekt: Sokrates *handelt* in seinem Leben augenscheinlich stets im Blick auf das wahre (d.i. das moralische) Gute<sup>10</sup>), den eigentlichen Sinn seines Lebens indessen sieht er in seinen Gesprächen<sup>11</sup>), in denen er zwar im Auftrag des Gottes (so die *Apologie*) die Athener zum moralisch guten Leben aufrütteln will, die aber sachlich nicht zu greifbaren Ergebnissen führen; Sokrates hält dennoch stets daran fest, daß das gute Leben des Menschen sich im Logos begründen muß<sup>12</sup>), wenn auch andererseits das moralisch gute Leben das Sprechen über das Gute immer schon trägt<sup>13</sup>). Irgendwie muß die Ergebnislosigkeit der Dialoge zur Struktur der Sache selbst gehören, da sonst das lebenslang vollzogene Tun (πράγμα Ap. 20c5) des Sokrates in der *Apologie*, das er selbst für die Rettung seines Lebens nicht aufgeben will (Ap. 29b–d), unverständlich bliebe.

Zunächst (I) ist allgemein zu klären, wie sich von der Frage nach dem Guten (der Tugend) aus Nichtwissen und Wissen im Dialog entfalten. Auf dieser Grundlage wird dann (II) das Wissen des Nichtwissens im Hinblick auf das in ihm angelegte Positive genauer zu untersuchen sein, insofern das Wissen des Nichtwissens die menschliche *Weisheit* ist (Ap. 23b): Dies soll zunächst (A) im Blick auf das Leben des Sokrates geschehen, damit erkennbar wird, daß die Frage nach dem Guten als methodische Wissensprüfung (des Tugendwissens) auch für Sokrates' eigenes Leben Bedeutung hat; dann (B) im Blick auf das eigentliche Dialoggeschehen; schließlich (C) soll gezeigt werden, wie sich das Wissen des Nicht-

9) Vgl. Lach. 200 *ef.*

10) Dies zeigen die *Apologie* (dazu E. Wolff, *Platos Apologie*, 1929, 75 f.) und Alkibiades im *Symposion* (zur σωφροσύνη vgl. 216d–219d, zur ἀνδρεία 220d–221b, zur καρτερία 219e–220d, zur φρόνησις, zusammen mit den anderen Tugenden, 219d).

11) Vgl. *Apologie* passim, bes. 28e und 38a; Krit. 53c u. 53ef.

12) Vgl. Krit. 46bc und ff.

13) Vgl. z. B. Lach. 181ab die Erwähnung der Tapferkeit des Sokrates (im Krieg) in einem Dialog über das Wesen der Tapferkeit; Partner sind die als tapfer geltenden Feldherren Laches und Nikias.

wissens in den ‚größten Dingen‘ (Ap. 22d7) vereinbaren läßt mit dem Wissen, das Sokrates in eben diesen selben Dingen offenbar doch besitzt und zuweilen auch ausdrücklich beansprucht.

## I

Die Frage nach dem Guten als das bestimmende Thema in Platons Schriften ist ebenso wie die Platonische Frage nach dem Wissen des Guten ursprünglich die Frage des historischen Sokrates<sup>14</sup>). Die Frage nach dem Guten muß sich nicht unmittelbar explizieren (τί τὸ ἀγαθόν;), sie ist das *letzte* Ziel allen Sokratischen Fragens. In der Tat fragt Sokrates in der Regel nicht unmittelbar nach dem Guten, sondern, da er nur das Gute, das das menschliche Leben gut macht, im Blick hat, nach der Tugend (ἀρετή<sup>15</sup>), also nach dem als Haltung (ἔξις) verstandenen Guten<sup>16</sup>); ἀρετή als ‚Bestheit‘ des Menschen ist immer ethisch gedacht (Ap. 28bff.<sup>17</sup>). Damit wird zugleich notwendig nach dem Leben des Menschen gefragt, in dem diese Haltung und damit das Gute, von dem her die Haltung des Menschen eine teleologische Struktur erhält, sich aktualisieren. Der Mensch muß als ‚Besitzer‘ der Tugend (Ap. 29e5) stets mitgesehen werden, wenn auch im Vorgang des dialektischen Diskurses eine gewisse Zeit lang<sup>18</sup>) die Tugend abgelöst erörtert werden kann.

In der Frage nach dem Guten bzw. der Tugend, die als Frage dem Nichtwissen entspringt, dessen der Fragende sich bewußt ist, die aber durch ein unsicheres, jedenfalls bisher nicht begründbares *Vorwissen* geleitet sein muß<sup>19</sup>), wird die Möglichkeit wirklichen Wissens offen- und festgehalten, und wirkliches Wissen heißt für

14) Das Sokratische Wissen ist zuletzt immer als Wissen von den ‚größten Dingen‘ gemeint (wenn auch der Ausdruck τὰ μέγιστα vielleicht Platonisch ist, da er jedenfalls häufig in den mittleren und späteren Schriften vorkommt). – Zur Frage des Guten vgl. Kuhn a.O. passim, bes. 198–217; hier ist auch die Beziehung zwischen Fragen und Leben thematisiert.

15) In der *Apologie* zuerst im Kalliasdialog (20a5–c3). Vgl. Krit. 45d; Prot. 360e.

16) Erst der *Gorgias* thematisiert die Frage nach dem Guten ausdrücklich.

17) Die Arete wird Ap. 20a7 ff. als moralische Haltung des Menschen, die an die Seele gebunden ist (Ap. 29e; 30b), ausdrücklich von der Arete anderer Wesen abgesetzt.

18) Vgl. Lach. 187e–188c.

19) Platon bringt erstmals im *Menon* dieses Problem durch die Anamnese auf den Begriff (80dff.); hier wird der entscheidende Schritt über den Sokratischen Wissensbegriff hinaus getan.

Sokrates nach dem ausdrücklichen Postulat der *Apologie* zunächst *rechenschaftsfähiges Wissen*<sup>20</sup>). Die Frage hat somit die Struktur eines wissenden Nichtwissens. Diese Struktur gilt zwar grundsätzlich für alle Fragen, aber das Sokratische Wissen des Nichtwissens ist im besonderen dadurch charakterisiert, daß Sokrates über die Frage nicht hinauszukommen scheint.

Die Frage des Sokrates, die als leitende Frage viele Unterfragen aus sich entlassen kann, richtet sich immer an einen Partner und ist also vom Dialog nicht zu trennen<sup>21</sup>). In der Voraussetzung der Möglichkeit des gemeinsamen Zugangs zum Logos ist mitvor- ausgesetzt, daß der Partner mit Sokrates zusammen in dem Vorverständnis der Frage nach dem Guten steht und zugleich ein vitales Interesse an dieser Frage haben und somit in der Lage sein sollte, die Bewegung des Dialogs auf ein klareres Wissen des Guten und damit zugleich auf ein besseres (zuletzt glückseliges) Leben hin mitzuvollziehen; er soll verstehen, daß die Frage nach dem Wissen der Tugend zugleich die Frage danach ist, ob er sein Leben richtig führt („für seine Seele sorgt“) oder nicht<sup>22</sup>); denn nur in dieser Frage kann das Leben als *Ganzes*, um das es im Sokratischen Dialog geht, in den Blick kommen, weil nur diese Frage nach dem *Ziel* (τέλος) des ganzen Lebens fragt, und nur im Blick auf das ganze Leben ist Glückseligkeit als innere Einheit des Lebens im Wissen des Guten zu begründen<sup>23</sup>). So ist dies, daß jeder Mensch sich in seinem Leben immer schon, wenn auch in einem eher vorbewußten Sinne, auf das Gute hin versteht, die Grundvoraussetzung des Sokratischen Dialogs überhaupt<sup>24</sup>). Das bedeutet im einzelnen, daß das dialogisch im Blick auf das Gute Ermittelte in Handlung umzusetzen ist<sup>25</sup>). Dieses Umsetzen kann freilich solange nicht gelingen, wie der Partner sich weiterhin nur verworren im Bezug auf das Gute versteht; andernfalls erfolgt es ohne besondere weitere Motivation (Prot. 352c): der Mensch besitzt die *wahre* Tugend. Im ahnenden Verstehen des Guten<sup>26</sup>) ist indessen

20) Vgl. Ap. 22bc; vgl. auch Ion, bes. 534b–535a: nicht aufgrund einer Techne, die Rechenschaft geben kann (Gorg. 465a), sprechen die Dichter, sondern aus göttlicher Eingebung (dazu 542a).

21) Vgl. Krit. 50c.

22) Vgl. Charm. 159ab.

23) Vgl. Charm. 174bc.

24) Vgl. Gadamer 1968, 50; 41.

25) Vgl. Krit. 48b ff.; auch 53c u. 53e (Bewährung durch das Leben).

26) Vgl. Gorg. 467c ff.; Men. 77b–78b; Symp. 205a; ef.; Rep. 505de. Das hier Angezeigte kann nicht nur Platonisch sein, da darin auch die Grundvoraussetzung des Sokratischen Dialogs liegt.

immer schon die Zusammengehörigkeit des menschlichen Guten und des Wissens des Guten gegeben, beides in seiner Zusammengehörigkeit begründet im (verstehenden) Vollzug des menschlichen Lebens. Sokratisches Philosophieren sieht seine Aufgabe darin, dieses ahnende Verstehen des Guten, das vielerlei Irrtum zuläßt, zum deutlichen Wissen emporzuheben; dieses Wissen ist zugleich die von Sokrates geforderte Selbsterkenntnis, in der das Selbst teleologisch vom Guten her in der Einheit seines Lebens verstanden wird.

Wie eng dieser Zusammenhang zwischen der Tugendfrage als der Frage nach dem Guten und andererseits dem Leben des Gefragten ist, erkennt man an der Reaktion des Partners auf seine Widerlegung, insbesondere am Ende in der Aporie: im negativen Falle heftiges Sich-Sträuben, die Widerlegung zu akzeptieren, im positiven Falle tiefe Erschütterung; dieser Zusammenhang war in den bruchstückhaften Meinungen der Dialogpartner des Sokrates, nach denen gefragt wird, bereits impliziert<sup>27)</sup>, und diese Implikation macht Sokrates in seiner ‚Hebammenkunst‘ der unermüdlchen Frage mit der Widerlegung des Wissensanspruchs zugleich bewußt.

Es fällt jetzt ein erstes Licht auf die zunächst rätselhafte Erscheinung, daß die Frage nach dem Guten in doppelter Intention gestellt ist<sup>28)</sup>: *Einerseits* zielt sie (in elenktisch-protreptischer Ausrichtung) auf den Partner, dessen Verhältnis zu der erfragten Sache (Besitz der Tugend: ja oder nein?) zugleich mit der Klärung der Sache (Was ist die Tugend?) in der geforderten Rechenschafts-gabe geklärt werden soll<sup>29)</sup>; der Grad des Besitzes der Tugend wird am Grad der Rechenschaftsfähigkeit über die Tugend (Tugendwissen) abgelesen; damit wird auch das Leben des Partners notwendig Gegenstand der dialogischen Erörterung: Über Tugend kann man nur sinnvoll sprechen, wenn man sich in seinem Leben bereits bewußt auf das Gute hin versteht oder zu verstehen glaubt<sup>30)</sup>. Was

---

27) Im Tugendanspruch des Partners ist ein Anspruch auf Selbstverständnis mitgesetzt, insofern man sich in seinem Leben unter den Erfordernissen der Tugend, die man beansprucht, versteht. Deswegen antworten in den Aretedialogen die Partner auf Sokrates' Fragen nach dem Wesen zunächst immer mit dem, was sie selber tun und gewohnt sind: z. B. Lach. 190e; Charm. 159b; 160e; Euthyph. 5de. Vgl. Gundert 1971, 18.

28) Vgl. auch Waldenfels a.O. 72 ff.

29) Vgl. z. B. Charm. 158de; allgemein dazu Wieland a.O. 238 f.; 242.

30) Der Satz ‚Tugend ist Wissen‘ ist also in doppeltem Sinne – subjektiv und objektiv – zu verstehen: Man hat die Tugend, wenn man weiß, was die Tugend ist, indem man weiß, wie in der Tugend das Gute sich ausdrückt; ohne daß jemand das

sich aber im Menschen auf das Gute hin versteht, ist, gleichsam als Ort der Tugenden, die Seele, nach deren richtigem Verständnis des Guten geforscht wird. Dieses vorgängige Verstehen aus der Tugend ist jedoch offenbar nie, obwohl ständig darauf hingearbeitet wird, ohne Rest in das ausdrücklich gesuchte Wissen zu heben, da ja auch Sokrates selbst die ‚intendierten‘ Tugenddefinitionen nicht findet. Das kann nur bedeuten: Schon durch die dialogische Suche der Tugend soll Tugend, die stets ein (offenbar besonderes) Wissen ist, auch bei ausdrücklich negativem Ergebnis der Untersuchung gewonnen werden<sup>31</sup>); darin deutet sich in vorläufiger Weise eine Verbindung des Wissens des Nichtwissens mit dem Tugendbesitz, der im Tugendwissen gegeben ist, an: Der Durchbruch des Wissens des Nichtwissens im Menschen schafft irgendwie Tugend. – *Andererseits* zielt diese selbe Frage nach dem Guten in sachlicher Absicht auf die (im Vorwissen angesetzte) Realität des Guten, der Tugenden selbst, die sie begrifflich zu fassen sucht<sup>32</sup>). Ohne diese zweite Intention müßte die erste Intention zum (sophistischen) Gerede werden. Die Realität des Guten der Tugenden (also nicht nur ihr Besitz) kann indessen nach Sokrates' Überzeugung auch nur in einem Wissen in die Erscheinung treten. Dieses Tugendwissen als Wissen des Guten zeigt sich in dem Postulat, man dürfe auch in dem Bereich des Ethischen, wie bei der *Techne* (Krit. 47a–c), nur dem Sachverständigen folgen, *wenn* es einen gebe (Krit. 47cd und ff.); das ‚wenn‘ allerdings weist auf die Andersartigkeit des Tugendwissens. Dieses Erscheinen im Wissen ist dasselbe wie der Besitz der Tugend. Darüber hinaus besteht aber die Sokratische Voraussetzung, daß das Wesen der Tugend nicht nur stets in einem Wissen erscheint, sondern auch selbst in einem Wissen liegt, in dem sich auch ihre Einheit, die Einheit der vielen Einzeltugenden begründet<sup>33</sup>). Beide Arten des Wissens sind zuletzt identisch: Es ist das Wissen des Guten, das die Tugend in ihrer Einheit konstituiert, und dieses Wissen kann es nur geben, insoweit ein Mensch es besitzt.

---

weiß, kann von Tugend, die ja im Wissen gründet, nicht gesprochen werden, sondern nur von ambivalenten Verhaltensmustern (vgl. Wieland a.O. 174f.; 186 ff.).

31) Hierzu allgemein wichtig Gaiser a.O. passim, spez. 5; 119. Vgl. Charm. 156b–157c; 158de; Men. 86b7–c2; dazu 81d5–e1 und Gundert 1968, 35; Kuhn a.O. 74f.

32) Wie weit und wie ernsthaft, das ist weiter zu prüfen. Vgl. Prot. 360e; Lach. 190bc (dazu de).

33) Vgl. Prot. 349b; d und ff., bes. 351b ff.

Es wird also gefragt<sup>34</sup>), was das ist, was das menschliche Leben gut macht (was die Tugend ist), und wie weit der Gefragte das, was das Leben gut macht, weiß, und das heißt zugleich: in seinem Leben realisiert. Daher kann ein Leben ohne Prüfung für den Menschen nicht lebenswert sein (Ap. 38a): der Mensch kann sich anders nicht in sinnvoller Zweckhaftigkeit seines Existierens verstehen, da erst in den ständig Rechenschaft fordernden Dialogen das ursprünglich ahnende Sich-Verstehen auf das Gute als den Zweck seines Lebens hin zu einem Wissen geläutert werden kann, durch das sich der Mensch erst *sicher* auf das wahre Gute hin verstehen kann; dieses Wissen ist allerdings nicht das postulierte voll rechenschaftsfähige Wissen<sup>35</sup>). Der Mensch muß verstehen, daß ihm etwas fehlt (die Tugend), und, soll er sich um seine Seele weiterhin kümmern können, was das ist, was ihm fehlt. Es ist also in Sokratischer Sicht zuletzt dasselbe Wissen, das in der Rechenschaftsgabe im Dialog zur Sprache kommen soll: das Wissen von der Sache (der Tugend, dem Guten), bei dem die Sache noch volle Selbständigkeit zu behalten scheint gegenüber dem wissenden Subjekt, und das Wissen als Besitz der Sache, der unter der Voraussetzung steht, daß das Wesen der Sache selbst, die da gesucht wird, ein Wissen ist; damit ist die Sache überhaupt nur in Verbindung mit dem Menschen, der sie besitzt und im Leben verwirklicht, denkbar<sup>36</sup>). Das Gute (das ‚Sachliche‘) ist also ohne die Seele (das ‚Persönliche‘), auf die es in Sokratischer Sicht immer schon bezogen ist, nicht denkbar, und die Seele allein, ohne das Gute, als zu klärende Sache zu betrachten, wäre für Sokrates absurd<sup>37</sup>).

Um die Tugendfrage sinnvoll stellen zu können, muß Sokrates drei grundsätzliche Voraussetzungen machen, in denen wiederum Wissen aufbewahrt ist: 1) Es muß so etwas wie einen allgemeinverbindlichen ‚Begriff‘ geben, etwa der Tapferkeit oder, allgemeiner, der Tugend und, noch allgemeiner, des Guten. Die im Gespräch verwendeten Wörter der Sprache (‚Tapferkeit‘ usw.) postulieren einen solchen allgemeinverbindlichen Sinn; andernfalls

---

34) Vgl. Ap. 38a.

35) Vgl. Wieland a.O. 324, 1.Abs.

36) So ist auch eine Absonderung eines wahrheitssuchenden von einem protreptischen Dialog nicht möglich. In meinem Buch (1980) habe ich noch zu formal argumentiert, obwohl ich auch dort auf den Zusammenhang von beidem hinwies. So ist Sokrates' Behauptung (vgl. etwa Charm. 161c), man prüfe nicht, wer etwas gesagt habe, sondern ob das Gesagte wahr sei, bis zu einem gewissen Grade ironisch; vgl. Nikias Lach. 187e f.

37) Vgl. Kuhn a.O. 57.

wäre sprachliche Verständigung nicht möglich; in jeder Sprache ist aber die Möglichkeit gegenseitigen Verstehens aller, die diese Sprache sprechen, angelegt<sup>38</sup>). – 2) Das im Wort gemeinte Phänomen muß (mit seinen Konsequenzen) in sich widerspruchsfrei sein; das folgt schon aus der unter (1) angeführten allgemeinen Verbindlichkeit; es muß aber auch ohne Widerspruch sein gegenüber dem sonst noch für richtig Gehaltenen, insoweit dieses zu Recht für richtig gehalten wird; Sokrates zieht in seiner methodischen Prüfung die Implikationen der Meinung des Partners ans Licht und prüft sie auf ihre Widerspruchsfreiheit im genannten doppelten Sinne hin. – 3) Wer Tugend besitzt, muß darüber Rechenschaft geben können, also ein Wissen davon haben, was die Tugend, die er zu besitzen beansprucht, ist<sup>39</sup>). – Unter diesen Voraussetzungen, die von seinen Dialogpartnern immer schon vor aller dialogischen Untersuchung anerkannt sind, prüft Sokrates mit dem Wissen des Partners zugleich dessen Lebensführung, insofern sich die geforderte Sorge für die Seele in moralischen Handlungen vollzieht, in denen sich der Mensch in seinem Lebensvollzug in der rechten Weise auf das wahre Gute hin *wissend* versteht; dieses rechte Verstehen auf das Gute hin aber, das kein Partner des Sokrates schon hinreichend hat, ist nicht voll in festen Sätzen einzufangen; es geht vielmehr im Falle des Gelingens allmählich aus der dialogischen Untersuchung der Tugendfrage, die auf der jeweiligen Verständnisebene des Partners verlaufen muß<sup>40</sup>), hervor, so daß ‚Sorge für die Seele‘ zunächst einmal heißt, in der Anstrengung bei der Suche nach der Tugend, dem Guten nicht zu ermaten<sup>41</sup>). Tugend stellt sich dann dialogisch im zunehmenden Erfahren des Guten zugleich her. Ein solches Wissen ist vom wirklichen Leben des Einzelnen nicht so ablösbar wie anderes Wissen, das Sokrates unter dem Begriff des Technewissens zusammenfaßt, oder wie rein theoretisches Wissen, z. B. das mathematische<sup>42</sup>).

---

38) Hierzu wichtig: Stenzel 1927, 821–824; Gundert 1971; R. W. Puster, Zur Argumentationsstruktur Platonischer Dialoge, Freiburg/München 1983, spez. 40–42. Über den ontologischen Status des so Angesetzten muß man nicht entscheiden (vgl. Wieland a.O. 140), und Sokrates hat darüber wohl auch nicht entschieden.

39) Vgl. Charm. 158e f.

40) Vgl. Gundert 1968, 28 f.

41) Die Seele gehört auch zu den ‚größten Dingen‘, insofern das Gute erst in ihr den für seine Aktualisierung notwendigen Bezugspol hat. Vgl. Charm. 156e f.

42) Vgl. zu den beiden (nichtethischen) Wissenschaften Charm. 165e–166b.

Die Schwierigkeit ist nun, daß in den Dialogen des Sokrates immer nur, so scheint es, das Nichtwissen bestätigt wird, obwohl man doch aus der evidenten Verwirklichung des Guten im Leben des Sokrates folgern müßte, daß Sokrates offenbar den Besitz der Tugend in lückenloser Rechenschaftsgabe erweisen könnte. Das kann nur heißen, daß das gesuchte Wissen in Sokrates' Augen so nicht formulierbar ist, wie es in der Forderung der Rechenschaftsgabe postuliert scheint, sich vielmehr anders herstellt<sup>43</sup>). Denn auch die scheinbare Tugend des Partners, die in der Unfähigkeit zur Rechenschaftsgabe als solche ans Licht kommt, zeigt sich nur im Blick auf die wahre Tugend, die im postulierten Tugendwissen festgehalten ist; diese sieht Sokrates als Gesprächsführer immer schon, und etwas von ihr läßt er bei gelingender Aporie für den Partner Wirklichkeit werden.

## II

Die Frage nach dem Wesen der Tugend und die Frage nach dem Besitz der Tugend sind durch das postulierte Wissen ebenso miteinander vermittelt wie mit dem Leben derer, die, aus gemeinsamem Interesse am Guten, an dem Dialog beteiligt sind. Sokrates selbst hält in der Prüfung des Tugendwissens beim Partner für sein eigenes Leben den Bezug auf das Gute lebendig, indem er auf die Klärung des Wesens der Tugend im Logos, auf, so scheint es, Definitionen hinzielt; diese kann er indessen nie finden, ohne doch dadurch die Sicherheit seiner Lebensführung zu verlieren. Hinge das Leben im Horizont des Guten von der *definitorischen* Sicherung der Tugenden ab, wäre *sie* die im Wissen gegründete Antwort auf die Tugendfrage, so wäre das Leben, das Sokrates wirklich führte<sup>44</sup>), nicht möglich.

### II A

Nach dem Zeugnis der *Apologie* hatte in Platonischer Deutung der Widerspruch zwischen seiner eigenen Überzeugung, er

43) In den frühen Dialogen Platons wird das Verhältnis des Guten zur Tugend und das *der* Tugend zu den einzelnen Tugenden immer wieder bewußt verschleiert (vgl. Lach. 199b–e; Charm. 175ab; e; Rep. 354bc), weil alles darauf ankommt zu begreifen, daß sich das Gute dem unmittelbaren begrifflichen Zugriff entzieht (vgl. Gadamer 1978, 21).

44) Vgl. Ap. 28b ff.; 32a–d; 41d; Symp. 217a ff.

wisse nichts, und dem Orakel, keiner sei weiser als er (Ap. 21a), Sokrates gezwungen, nach dem für den Menschen Guten zu suchen, das der Gott in seinem Orakel mit dem Begriff der Weisheit gemeint haben mußte (Ap. 21bc); denn die Frage nach dem richtigen Leben und damit die Frage nach dem Guten ist mit dem Begriff der Weisheit, der in der Frage nach der Weisheit intendiert ist, mitgegeben; und mitgegeben ist im Begriff der Weisheit zugleich die Sokratische Vorentscheidung, daß das für den Menschen Gute unter der Bedingung eines besonderen *Wissens* steht<sup>45</sup>). Sokrates stand mit seinem Wissen des Nichtwissens bereits vor Erteilung des Orakels auf dem richtigen Boden, aber er hatte sein Wissen des Nichtwissens und damit sein Selbst noch nicht eigentlich verstanden, da er vor Erteilung des Orakels das Wissen des Nichtwissens auf sich als Individuum hin auslegte, und deswegen sucht er nach Erteilung des Orakels in Platons *Apologie* andere Individuen, die, wie er vermutet, etwas wissen, und prüft sie. Auf diesem Weg der Prüfung erst wird dem Sokrates die richtige Auslegung bewußt: auf das Allgemeine, das anthropologisch Grundsätzliche hin. Das hatte der Gott in Delphi in Wahrheit mit ‚Weisheit‘ gemeint, doch rätselhaft verdeckt, wodurch er die prüfende Aktivität des Sokrates hervorrief, in ihrer dialogischen Doppelseitigkeit: Sokrates selbst will Klarheit, und er sucht zugleich Klarheit bei den anderen zu schaffen. Der Gott hatte dabei die entscheidende Sokratische Einsicht in das Allgemeine schon vorweggenommen, indem er Sokrates bereits weise nannte. Exemplarisch zeigt der Gott diese Weisheit an Sokrates auf (Ap. 23ab), daß nämlich in dieser Weisheit des Wissens des Nichtwissens in den ‚größten Dingen‘ (denn ‚Weisheit‘ im Bereich der τέχναι gab es ja als positives Wissen) allein sich das menschliche Gute enthüllen kann<sup>46</sup>), nach dem immer schon in der Suche nach der Weisheit gefragt ist und von dem her sich das wahre Selbst, um das es Sokrates in seiner Frage nach dem guten Leben zugleich gehen mußte, deshalb erst begreifen läßt, weil es sich immer schon not-

---

45) Dies freilich findet sich, wie Gaiser a.O. gezeigt hat, auch in der Sophistik, insofern der Mensch eines Wissens bedarf, wenn er die sog. Güter des Lebens, die ambivalent sind, immer auch zu seinem Nutzen, also als Güter gebrauchen will.

46) Daher der positive Teil der *Apologie* (28b ff.) erst nach dem negativen Teil. – Die Weisheit ist als Haltung des delphischen γνῶθι σεαυτόν zunächst, wie der *Charmides* genauer (ab 164c) zeigt, als Sophrosyne zu verstehen, aber der Zusammenhang mit den anderen Tugenden ist unschwer zu finden, insbesondere mit der Phronesis, die zuletzt, wie ebenfalls der *Charmides* zeigt, wieder das Wissen des Guten ist, aus dem sich alle Tugenden herleiten.

wendig aus dem Guten versteht. Die Frage nach dem Guten zielt ebenso auf das für alle Menschen Selbe, wie auch das gesuchte Selbst, das im Wissen des Nichtwissens verstanden wird, bei allen Menschen dasselbe ist; individuell wesentlich ist nur, wie weit jeweils individuell das allgemeine Selbst in der Sorge für die Seele erreicht ist. Da der Begriff des Wissens des Nichtwissens ohne Gegenstandsbezug leer bleibt<sup>47</sup>), muß in ihm ein Positives mitgesetzt sein, dem Anschein von Ap. 23ab zum Trotz<sup>48</sup>). Ein solches Positives haben wir auch bereits am Wissen des Nichtwissens der Sokratischen Frage beobachtet, und es deutet sich in der *Apologie* in dem im Begriff der Weisheit enthaltenen Guten an. Wie ist dieses Positive möglich?

Man muß zunächst in der *Apologie* das negative Ergebnis des Wissens des Nichtwissens (23ab) in seinem Zusammenhang sehen: Sokrates hatte überall Scheinweisheit in den ‚größten Dingen‘ angetroffen, in Prüfungen, die er nach dem Maßstab *rechenschaftsfähigen* Wissens, wie er in der *Techne* vorliegt, durchführte<sup>49</sup>). Dieses negative Ergebnis bedeutet daher nur: Wissen (σοφία) in den ‚größten Dingen‘ im Sinne voll rechenschaftsfähigen, also begrifflich faßbaren Wissens gibt es für den Menschen nicht. Das kann aber schlechterdings nicht heißen, daß der Mensch in den ‚größten Dingen‘ überhaupt nichts wissen kann, da Sokrates sein ganzes Leben nach diesen ‚größten Dingen‘ fragte; das aber wäre nicht denkbar, wenn er gewissermaßen unfruchtbar in seinem Wissen des Nichtwissens als seinem eigentlichen Selbst verharrte, zumal ja schon seine Frage durch ein Vorwissen bedingt ist. Und Sokrates *weiß* zudem auch in der *Apologie* manches von den ‚größten Dingen‘.

Das Wissen des Nichtwissens als Erkennen des eigentlichen Selbst muß also, soll man es auf ein (verborgenes) Positives beziehen können, einen Gegenstand haben, der nicht das reine Selbst (verstanden als Wissen des Nichtwissens) ist<sup>50</sup>); dieser Gegenstand

47) Vgl. Charm. 166e ff.

48) Es muß, soweit es Tugend sein soll, etwas Nützliches und Gutes sein; so sagt die Vorahnung (Charm. 169ab); im Folgenden wird im *Charmides* gezeigt, daß ein Wissen des Wissens und Nichtwissens, selbst wenn es möglich wäre, keinen Nutzen bringt, solange es nicht gelingt, dieses auf das Gute zu beziehen; erst dann könnte es die *Tugend* der Besonnenheit sein.

49) Es ist dies die bekannte Elenxis: Ap. 29d–30a; 31b; 36bc (39cd); 41b.

50) Dies gilt auch schon für das vordergründige Verständnis des Individuellen, insofern man auch hier von außen die allgemeinen Kategorien erhalten muß, in denen man sein Selbst dann verstehen kann: Weisheit, Frömmigkeit usw. und die Gegenbegriffe.

ist zuletzt das Gute<sup>51</sup>), wie an der Sokratesgestalt evident wird; dieses aber verbirgt sich noch weitgehend. Hier in der *Apologie* (23ab) ist das, woraufhin man sein Selbst versteht, ausdrücklich der Gott, der offenbar zur lückenlosen Rechenschaftsgabe über das Gute fähig wäre und damit im vollen Besitze des Guten ist; zu ihm setzt sich Sokrates in seinem Wissen des Nichtwissens in Beziehung<sup>52</sup>). Das richtige Verstehen des eigenen Selbst ist indessen nur möglich, wenn *im* Selbst das Überindividuelle, durch das es bestimmt ist, erfaßt wird, da sonst die Bestimmung dem Selbst äußerlich und in gewisser Weise beliebig bliebe<sup>53</sup>). Das eben ist nur möglich, weil Sokrates' Denken eine *teleologische* Struktur hat: gesucht wird im Guten als dem wahrhaft Nützlichen das Ziel, auf das der Mensch als Mensch hin angelegt ist, in dem das Selbst sich erst wahrhaft versteht und als eigentliches Selbst im Leben verwirklicht<sup>54</sup>), doch so, daß bereits in der bewußten Hinwendung des Denkens und Handelns auf dieses Ziel hin, das Sokrates begrifflich gerade nicht einfangen konnte, dieses (wissende) Verstehen und diese Verwirklichung des eigenen Selbst sich vollziehen; dieser Vollzug ist der Vollzug des Sokratischen philosophischen Denkens in seiner spezifischen Methode und seinem spezifischen Inhalt: Gespräche über Tugend, in denen sich in der Hinwendung auf das Gute Tugend zugleich herstellt (Ap. 38a)<sup>55</sup>). Elemente und zugleich Voraussetzungen dieses teleologischen Lebensvollzugs sind in den Tugenden, nach denen Sokrates fragt, gegeben; in ihnen konkretisiert sich, unter bestimmten Aspekten der Wirklichkeit, das Gute<sup>56</sup>), das in *der* Tugend in seiner allgemeinen Bedeutung festgehalten ist.

Die Existenz des Sokrates stellt die Aufgabe, das gesuchte Wissen des Guten aus der von Sokrates ausdrücklich eingenomme-

51) Vgl. Wieland a.O. 241; 269 f..

52) Vgl. Gundert 1971, 15.

53) Später deutet *Platon* dies als Ideenverwandtschaft der Seele, die in sich das Wissen von den Ideen latent besitzt, das dann in der Anamnese aktualisiert wird. Besserwerden heißt also: das eigentliche Selbst wird erst entdeckt und zugleich verwirklicht. Vgl. Gadamer 1978, 35–38.

54) Vgl. Wieland a.O. 172–175; 185 und 269 f. mit Anm. 14.

55) Typisch der Dialog *Charmides*: Geprüft werden soll, ob Charmides die Besonnenheit besitzt oder der ‚Besprechung‘ (ἐπιφθῆ) seiner Seele durch καλοὶ λόγοι, die Besonnenheit erzeugen, bedarf; am Ende (176b) will sich Charmides alle Tage von Sokrates, der doch nicht weiß, was Besonnenheit ist, ‚besprechen‘ lassen: er hat also begriffen, daß der bisherige Dialog schon ein Teil dieser ‚Besprechung‘ war. Vgl. Gaiser a.O. 124 f.

56) Zum Vorbegriff der Arete Gadamer 1968, 41 f.; 62 f.

nen Position des Wissens des Nichtwissens entspringen zu lassen<sup>57</sup>). Das ist nur denkbar, wenn zum Wissen des Nichtwissens auch das Wissen der Grenzen des Nichtwissens und damit das Bewußtsein der besonderen Art des Zugangs zu den ‚größten Dingen‘ jenseits dieser Grenzen gehören. Das wahre Selbst aber, das im richtig gedeuteten Wissen des Nichtwissens von Sokrates gleichsam als existentieller Quellpunkt der Frage nach dem wahren Guten *entdeckt* wird, ist die *Seele*. Auch kann deswegen dem Aufweis des Nichtwissens in der Elenxis der paränetische Appell zur Sorge für die Seele, in deren postulierter, moralisch, d. h. im Besitze der Tugend begründeter Gesundheit der Bezug auf das Gute in die Erscheinung tritt<sup>58</sup>), im Hinweis auf das (im eingebildeten Wissen verdeckte) wahrhaft Wertvolle nochmals ausdrücklich folgen<sup>59</sup>). Dieser Bezug auf das Gute muß immer schon vorhanden sein, denn von einem rein negativen Wissen des Nichtwissens aus ist dieser Schritt nicht denkbar. Doch wie ist das postulierte Wissen des Guten, das mit dem Tugendbesitz in der Seele gegeben sein soll und das unter der Bedingung der Blickwendung des Wissens des Nichtwissens stehen muß, genauer zu bestimmen<sup>60</sup>)?

## II B

(1) Die Besonderheit des gesuchten Wissens deutet sich im negativen Teil der *Apologie* bereits darin an, daß die Handwerker durch ihr positives (nicht an die Selbsterkenntnis gebundenes) Technwissen gerade in das eingebildete Wissen in den ‚größten Dingen‘ hineingeführt werden (Ap. 22c–e) und daß sich der von den Politikern und von den Dichtern zu Unrecht beanspruchte besondere Gegenstand offensichtlich ihrem kühnen (unmethodischen), die Selbsterkenntnis überspringenden Zugriff gerade entzieht, im eingebildeten Wissen aber scheinbar festgehalten ist<sup>61</sup>).

57) Vgl. Kuhn a.O. 143–145.

58) Vgl. Krit. 47d–48a (das Wort ‚Seele‘ kommt nicht vor, aber die Analogie verweist auf einen Zustand der Seele, der Gesundheit zu nennen ist); Ap. 29d–30a; Charm. 154e; 156b–157c; Prot. 313a–e, bes. e1f.; Lach. 185ef.; Rep.I 353d–354a; auch Gorg. 526d4f.

59) Vgl. Ap. 29d–30b, spez. 29e4–30a2.

60) Gaisers Standpunkt (a.O. 97 und 163, auch 119), das Wissen des Nichtwissens als Selbsterkenntnis sei gleichbedeutend mit dem Aretewissen, läßt den Zusammenhang doch zu sehr im Unbestimmten.

61) Dazu verhilft offenbar die Sprache im Mißbrauch.

Dieses scheinbare Festhalten führt zur Verhärtung in der Unwissenheit; denn jeder Mensch weiß zwar, daß das Gelingen seines Lebens von seiner Beziehung zum Guten abhängt, aber in der eingebildeten Antwort auf die Frage nach dem Guten bleibt die Problematik des Wissens des Guten verdeckt, die, würde sie aufgedeckt, die ganze bisherige Lebensführung fraglich werden ließe.

In der gelungenen Aporie dagegen wird der Gesprächspartner auf den Weg gesetzt, das wahre Gute als das Heilbringende zu suchen. Vorausgesetzt ist dabei über das fundamentale Interesse hinaus, das jeder Mensch immer schon am Guten hat, auch dies, daß in der Aporie selbst in gewisser Weise das wahre Gute aufscheint, da diese nur so die Kraft zur Umwendung zur ‚Sorge für die Seele‘ hin freisetzen kann. Die Einsicht leuchtet auf, daß bisher das ganze Leben nach ungeprüft angenommenen, inzwischen auch subjektiv verhärteten Meinungen über Tugend nicht im richtigen Verständnis des Guten geführt wurde. Der Partner erfährt die Bodenlosigkeit seiner Existenz, die nunmehr erst im Blick auf die Seele, die er vor der gelungenen Aporie gar nicht gesehen hat<sup>62)</sup>, und in der Sorge um die Seele im Blick auf das Gute wieder Halt gewinnen kann.

(2) In den aporetischen Dialogen ist am Ende eine Reihe von zu Unrecht angenommenen Möglichkeiten einer Bestimmung der Tapferkeit, der Frömmigkeit usw., der Tugend (und damit des Guten) ausgeschaltet: auf dem negativen Wege nähert man sich der Wahrheit. Doch kann man in Sokrates' Augen die Wahrheit irgendwann auch unmittelbar greifen? Diese Frage bedeutet genauer: Wie steht es mit den Sokratischen Wesensfragen? *Daß* Sokrates Fragen nach dem Wesen der Tugenden (der Tugend), wie Aristoteles sie ihm zuspricht<sup>63)</sup> und wie er sie in Platons Definitionsdialogen stellt<sup>64)</sup>, in sachlicher Absicht tatsächlich gestellt hat<sup>65)</sup>, läßt

---

62) Waldenfels weist (a.O. 18; 41) darauf hin, daß die Seele als eigentliches Selbst erst im Scheitern des Suchens des Guten entdeckt wird.

63) Vgl. Met. 987b1–4; 1078b27–31. Die Aristotelische *Deutung* dieser Fragen auf das Theoretische hin (Sokrates als Begriffsphilosoph) ist allerdings evident falsch. Dieses Verfahren der Ausdeutung nach den jeweiligen eigenen Probleminteressen ist ja auch sonst für Aristoteles typisch.

64) Vgl. allgemein R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 21953, 49 ff.; G. Nakhnikian in: *The Philosophy of Socrates*, ed. by G. Vlastos 1980 (1971), 125 ff. R. W. Puster (wie Anm. 38) untersucht die Dialoge *Laches*, *Charmides*, *Gr. Hippias* und *Euthyphron* und sieht die Wesensfrage bei Platon bereits auf ihre Antwort im εἶδος hin gestellt (114 f.); so auch Wieland a.O. 134 ff.; A. Patzer a.O. 39 f. und 434 ff.; ähnlich schon H. Patzer in: *Parusia*, Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt a.M. 1965, 28–30. Man kann diesen Bezug der Frage bei Platon zur

sich auch aus der *Apologie* wahrscheinlich machen<sup>66</sup>); daraus folgt aber keineswegs – und das hat man in der Forschung nicht immer klar genug erkannt –, daß er ernsthaft definitiorische Antworten finden wollte und nur auf dem Wege zu einer solchen Antwort nicht so weit gekommen ist wie später Platon und Aristoteles. Wenn geprüft wird, ob der Partner sich darum kümmere, daß seine Seele möglichst *gut* werde, und der Partner nach negativem Ergebnis dazu aufgefordert wird, sich darum zu kümmern, so ist in ‚gut‘ die Tugend notwendig impliziert<sup>67</sup>). Doch Sokrates findet auf seine Wesensfragen die Antwort nie. Das bedeutet nach all dem, was wir gezeigt haben: Sokrates hält die Antworten ebenso wenig für möglich, wie er andererseits die Fragen selbst für notwendig hält. Diese Überzeugung gründet zuletzt darin, daß Sokrates die Sprache in ihrem Wesen durchschaut: Die Sprache gibt zwar das vor, nach dem gesucht werden kann (die Tapferkeit, das Gute usw.), sie hat aber zugleich die Tendenz, vereinzelt in Urteilen zu fixieren, was sich in seinem Wesen so nicht fixieren läßt<sup>68</sup>); sie führt so zur *Doxa* als eingebildetem Wissen<sup>69</sup>). Daher *müssen* die Dialoge ohne endgültiges Ergebnis bleiben; dennoch bringen sie die Tugend irgendwie hervor. Sokrates drückt bei Platon diesen eigenartigen Sachverhalt gelegentlich so aus: Wenn wir das Gesuchte nicht finden (und sie finden es ja nie), so werden wir doch besser dadurch, daß wir es suchen (*Men.* 81d), etwa bei der Suche der Tapferkeit tapfer aushalten (*Lach.* 194a). Das heißt, die Personen werden in der gemeinsamen Wahrheitssuche besser, aber eben dieses, was da im Medium des Dialoges geschieht und ohne

Antwort in der Idee ruhig zugeben: er beweist nicht, daß nicht bereits Sokrates diese Frage gestellt hat. Unserer Position näher steht Stenzel 1917, 56; vgl. auch a.O. 52; 1928, 176; 1921, 81 f.; 1927, 822; auch Kuhn a.O. 212.

65) Selbstverständlich kann es auch Dialoge des Sokrates geben, in denen die Frage nach der Tugend nicht als Wesensfrage formuliert ist, z. B. den *Kl. Hippias*, wo die Tugendfrage, die bereits in der Ausgangsfrage implicite mitgegeben ist, durch die Paradoxie des Ergebnisses als dringlich bewußt wird.

66) Wenn eingewandt wird, daß sich Definitionsfragen unmittelbar in der *Apologie* (als entscheidendem Quellentext) nicht finden, so sollte man bedenken, daß sich solche Fragen im thematisch-intentionalen Zusammenhang der *Apologie* auch nicht finden müssen. Sachlich gilt, was Sokrates *Lach.* 190b7–c2 sagt.

67) Vgl. *Ap.* 29e1–5; 30b2 f.; vgl. 31b5; auch 36c6f.

68) Vgl. Gundert 1968, 13–15; Wieland a.O. 248. Die Paradoxie der Sprache ist schon auf das Wort selbst zu beziehen: Stenzel 1928, 180 f.

69) Auf der Grundlage dieses Sachverhalts, der das Wesen des Logos ist, ist dann die Form des *Platonischen* Dialogs als Spiel zu verstehen; vgl. Gundert 1968, 12 ff.; 1971, 30.

Sprache nie geschehen kann, kann man nicht selbst wieder sprachlich ausdrücken; man kann nur annäherungsweise hindeutend darüber reden. Da Sokrates der ist, der die dialogische Untersuchung in Gang hält, bringt er auch das Besserwerden hervor, und er (nicht erst Platon) deutet die Kraft, die ihn trotz seines Nichtwissens dazu befähigt, als *Eros* und verweist damit auf die Irrationalität des Geschehens des Besserwerdens (= Zeugen – Erzeugen von Tugend – in der Seele)<sup>70</sup>); die Irrationalität findet sich auch auf der Seite der Partner, insofern in diesen vor aller Erkenntnis immer schon das Streben lebendig ist, besser zu werden. Der vermeintliche Widerspruch zwischen Sokrates' eigenem Leben und den (vordergründig) negativen Ergebnissen seiner Gespräche weist auf das verborgene Positive des Tugendwissens hin, das freilich auf der Seite des Sokrates nicht vollständig aus dem dialogischen Erzeugen von Tugend erklärt werden kann, da Sokrates' Leben, im Unterschied zum Leben seines Partners, immer schon vorgängig in der Tugend steht. Hier muß es für ihn eine besondere Quelle des Tugendwissens geben.

Mit dem besonderen Charakter des Tugendwissens, das im Dialog, der von den Wesensfragen geleitet wird, erzeugt wird, ist auch die Sokratische Ironie in engem Zusammenhang zu sehen: Sokrates tut so, als ob sich die Tugenden, die Tugend, das Gute in Definitionen einfangen ließen, weiß aber zugleich, daß eben dieses nicht möglich ist; aber auch hier wirkt in den Definitionsbemühungen zugleich die positive Seite der Ironie: in dem begleitenden Bewußtsein der Unmöglichkeit abschließender Definitionen wird zugleich das fest- und lebendiggehalten, dessen Definitionen man vergeblich ‚sucht‘.

(3) Da das Nichtwissen des Sokrates auf die vollständige sprachliche (definitorische) Erfäßbarkeit der Tugenden und des Guten (sowie der Seele) bezogen und somit selbst begrenzt ist, ergibt sich, daß dieses Nichtwissen keineswegs ausschließen muß, daß Sokrates auch im Bereich der ‚größten Dinge‘ sehr wohl Wissen hat. Dieses Wissen ist ihm so sicher, daß er danach nicht nur

---

70) Dieser bei Platon vielfach ausgeprägte Zug des ‚Erotikers‘ Sokrates ist auch bei Aischines (Fr.11 Dittmar) belegt, interessanterweise zusammen mit Nichtwissen und  $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \mu\omicron\iota\theta\alpha$ ; hierzu Gaiser a.O. 98 f.; Müller a.O. 233. – Dennoch: Sokrates für einen Skeptiker im strengen Sinne zu halten, wie es seit der Antike immer wieder geschieht, ist nicht richtig; denn Sokrates hält in seiner hartnäckigen Frage nach dem Guten ernsthaft an der Erkennbarkeit der Wahrheit fest, freilich an einer besonderen Art von Erkennbarkeit.

leben, sondern auch sterben kann, und dennoch wird auch dieses, was er sicher weiß, immer wieder dialogisch in Sätzen zur Diskussion gestellt, ohne daß Sokrates an die Widerlegbarkeit dieser Sätze ernsthaft geglaubt hätte<sup>71</sup>). Auch diese Sätze müssen im Rahmen des Postulats eines rechenschaftsfähigen Wissens grundsätzlich Hypothese bleiben, da auch für sie gilt, daß sie sprachlich-argumentatorisch nicht ohne Rest begründbar sind, daß aber dennoch das Bemühen um ihre Festbindung im Logos (im Begründungszusammenhang) nicht erlahmen darf, wenn das Wissen nicht verloren gehen soll; ihre letzte Überzeugungskraft erhalten diese Sätze im Sokratischen Lebensvollzug, der sich vom Guten her, in dem diese Sätze gründen, versteht. Welches sind nun diese für Sokrates zentralen Sätze und was meint er mit ihnen genauer?

*Unrechtleiden ist besser als Unrechttun*<sup>72</sup>): Dieser Satz folgt unmittelbar aus dem Ansatz der Seele als des einzig für den Menschen Wichtigen, insofern die Seele das ist, womit der Mensch sich auf das wahre Gute hinspannt und durch die allein er somit in der Tugend sich in seinem Wesen verwirklichen kann.

*Tugend ist Wissen*: Das Problem ist das Wissen. Behauptete jemand, das Gute zu wissen, aber infolge bestimmter Affekte das Gegenteil davon zu tun, so würde Sokrates sagen, dieser Mensch habe nur eine Meinung vom Guten, kein Wissen; denn eine Meinung steht, obwohl sie sich in anderer Weise auch wieder verhärtet, auf unsicheren Beinen<sup>73</sup>) und ist durch einen Affekt umzuwerfen; bei dem Wissen dagegen verhält es sich umgekehrt: für einen Menschen, der das Gute wirklich erkannt hat (weiß), verlieren alle der praktischen Verwirklichung des Guten widerstrebenden Kräfte in ihm ihre Gewalt, weil das Gute das für ihn Heilsame ist, das er immer schon will<sup>74</sup>). Das von Sokrates gemeinte Wissen ist zu fassen als ein alles vermeintlich Sinnvolle außer Kraft setzendes Sinnerlebnis, das dem *ganzen* Leben, welches in der Frage nach dem Guten thematisiert ist, Sinn verleiht, indem es das wahre Telos, auf das hin das Leben angelegt ist, sichtbar macht; das einzelne Sinnvolle bestimmt sich von daher neu; der Blick ist erst jetzt frei für die wahre Güterordnung<sup>75</sup>).

---

71) So wenig wie später Platon ernsthaft an die Widerlegbarkeit der Ideenhypothese glaubt.

72) Vgl. Ap. 29b; Krit. 48e–49e; Gorg. 469bc; 508ef.

73) Vgl. Wieland a.O. 287 f.

74) Vgl. Wieland a.O. 129; 165 ff.

75) Vgl. o. Anm. 45 und Ap. 30b; Krit. 46d ff.

Mit den beiden genannten Thesen hängt die dritte eng zusammen: *Keiner tut freiwillig unrecht*<sup>76</sup>): Wer unrecht tut, schädigt seine Seele, indem er nicht das tut, was er eigentlich will, worauf er als Mensch angelegt ist, und wer seine Seele schädigt, kann nicht glücklich (εὐδαίμων) sein, da er sich ja im Unrecht tun nicht aus dem wahren Guten versteht. Kein Mensch will etwas tun, was ihn von seiner Glückseligkeit fernhalten könnte; er kann nur irren<sup>77</sup>). Die Menschen wissen in der Regel nicht, was sie *eigentlich* wollen, und gerade wenn sie tun können, was man so gemeinhin will (Reichtum erwerben und ähnliches), verdecken sie sich die Erkenntnis dessen, was sie als Menschen ihrer Bestimmung nach eigentlich wollen. Sokrates' dialogisches Philosophieren kann also in seiner protreptischen Absicht als der Versuch bezeichnet werden, die Menschen zur Einsicht in das zu bringen, was sie eigentlich wollen, und sie damit in einem wesentlichen Sinne zur Selbsterkenntnis zu bringen. Dabei richtet sich der Wille nicht nach der Einsicht<sup>78</sup>), sondern die Einsicht sagt dem Willen nur, worauf er sich in Wahrheit immer schon richtet; mit äußerlicher Wissensvermittlung wäre hier nichts zu erreichen. Erst im Horizont des Wissens des Nichtwissens wird das Gute für den Menschen erkennbar und damit das Positive an dieser Selbsterkenntnis sichtbar, indem man erst im Wissen des Nichtwissens erfährt, daß das Gute, das man immer schon will, nicht im üblichen Wissen, wie man bisher glaubte, zu fassen ist<sup>79</sup>), daß es aber andererseits nur im ständigen Fragen nach ihm am Leben gehalten werden kann (Ap. 38a)<sup>80</sup>).

Schließlich der allem zugrundeliegende Satz: *Es kommt nur auf die Gesundheit der Seele an*<sup>81</sup>). Die gemeinte Gesundheit der

76) Vgl. z.B. Ap. 37a5 f.; 25c–26a; Kl. Hipp. 376ab (... *wenn* es einen freiwillig Unrechttuenden gibt); Prot. 345de; Gorg. 466 d ff.

77) Vgl. Müller a.O. 168 ff.; Wieland a.O. 265 ff.

78) Das müßte zu dem bekannten Problem führen, warum der Wille das eigentlich tun sollte.

79) Daran, daß Sokrates' Bemühen meist scheitert an der Verhärtung seines Partners im eingebildeten Wissen, wird dieses selbe ex negativo evident, daß das wahre Gute nur im Horizont des Wissens des Nichtwissens erfahren werden kann.

80) Auf diesen Zusammenhang weist der *Charmides* hin, indem er die Bestimmungen der Sophrosyne als Wissen des Wissens und Nichtwissens (Selbsterkenntnis) und als Wissen des Guten und Bösen unvermittelt nebeneinander stehen läßt; doch läßt er keinen Zweifel daran, daß man mit dem ersten allein (*wenn* es möglich wäre) allenfalls im Technebereich etwas anfangen könnte, daß das Glück des Menschen jedoch vom Wissen des Guten (173a–d; 174b–d) abhängt. Das heißt: Selbsterkenntnis findet erst im Wissen des Guten ihre Erfüllung.

81) Vgl. Charm. 156b–157c.

Seele hängt allein von ἀρετή-gemäßen Handlungen ab, die aus einem wissenden Verstehen des Guten hervorgehen – ein paradoxer Satz<sup>82</sup>), denn der Mensch glaubt sich gewöhnlich nach dem Kriterium des ihm körperlich Vorteilhaften aus dem Guten zu verstehen. Ap. 28b ff. trennt Sokrates insbesondere in dem mythologischen Beispiel der Entscheidung Achills diese beiden Ebenen menschlichen Entscheidens und Handelns (Sorge um das eigene Leben – Sorge für die eigene Seele<sup>83</sup>); es ist dies die Entscheidung für oder gegen das ethisch gute (und damit in Wahrheit glückselige) Leben im Ganzen. Hat der Mensch sich für das ethisch gute Leben entschieden, so *muß* er stets nach der Norm des Tugendwissens handeln, wenngleich es notwendig ist, dieses Wissen in jeder Situation immer wieder zu aktualisieren. Die Unabhängigkeit gegenüber den drohenden (und verlockenden) Kräften dieser Welt, die das Leben auf der Ebene der gesunden Seele mit sich bringt, gilt auch für das Dialoggeschehen<sup>84</sup>); Leben und Dialog können Sokratisch voneinander nicht getrennt werden.

## II C

Da nun Sokrates ein Wissen von diesen für den Menschen allein wichtigen Dingen nicht nur ständig sucht, sondern auf gewisse Weise auch für sich in Anspruch nimmt, muß dieses Wissen, soweit es sprachlich, d. h. im Logos nicht objektivierbar ist, sich aus außersprachlichen Quellen herleiten. In der *Apologie* nun wird der enge Zusammenhang von *Frömmigkeit und Einsicht* in der Sokratischen Existenz dargestellt. Die anderen Kardinaltugenden (Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit) leiten sich im Sokratischen Leben und Denken aus diesen beiden Tugenden her<sup>85</sup>). ‚Tugend ist Wissen‘ meint unter anderem auch diesen Zusammenhang mit dem Göttlichen: als Wissen des Nichtwissens das Grenzbewußtsein gegenüber dem Göttlichen, doch komplementär dazu das in der Frömmigkeit mitgegebene Vertrauen zum Göttlichen<sup>86</sup>), das dem Menschen ein wissendes Festhalten des Guten in seinem Leben doch auch wieder ermöglicht. So findet der fundamentale

---

82) Vgl. Gorg. 481c.

83) Vgl. Gorg. 526e–527e.

84) Vgl. Krit. 44c ff.

85) Vgl. o. S. 35 ff.; auch Charm. 164d–165b.

86) Die Bedeutung der Frömmigkeit richtig gewertet bei Kuhn a.O. 165 ff.

(nicht mehr beweisbare) Wissenssatz des Sokrates von dem unvergleichlichen Wert der gesunden Seele seinerseits noch eine Fundierung in diesem positiven Zug der Frömmigkeit, der zuletzt die ganze Existenz des Sokrates trägt<sup>87</sup>).

Darüber hinaus aber gibt Sokrates selbst einen deutlichen Hinweis auf diese im Vertrauen zum Göttlichen gelegene positive Seite der Frömmigkeit in seinem rätselhaften Begriff des Daimonion<sup>88</sup>). Diese göttliche Stimme warnt ihn immer, wenn er in seinem Leben vom geraden Weg auf das Gute hin, das er in seinen Fragen immer bewußt offenhält, in irgendeiner konkreten Situation abzuweichen droht. Im Vertrauen auf diese göttliche Stimme spricht sich zugleich das Sokratische Vertrauen aus, daß das Gute das wahre menschliche Leben bestimmt und daß die Gottheit einen wissenden Zugang zum Guten, in dem man erst das (teleologisch gedachte) wahre eigene Selbst gewinnen kann<sup>89</sup>), ermöglicht, daß er selbst aber im ständigen Blick auf dieses Gute *lebt*, das er in seiner *Frage* nach dem Guten auf die Ebene des Logos hebt, ohne den das menschliche Gute nicht wirksam werden kann. In diesem frommen Selbstvertrauen gründet dann auch das den Sokrates kennzeichnende unerschütterliche Vertrauen auf den Logos selbst als diejenige Kraft, in der allein sich das Gute und das eigene Selbst offenbaren können, obwohl sich beides auch wieder zugleich, im Horizont des Wissens des Nichtwissens, einem endgültigen und vollständigen Erfassen durch den Logos entzieht.

Frankfurt am Main      Hanns-Dieter Voigtländer

---

87) Vgl. Ap. 21a ff; 28e f.; 29d; 30a; e; 31a; 33c; 35d; 37e (38a). Vgl. außerdem Ap. 19a; 30cd: nach der göttlichen Ordnung kann ein guter Mann nicht von einem schlechteren geschädigt werden (vgl. 41cd); Krit. 43d. Vgl. Kuhn a.O. 103–105.

88) Vgl. Ap. 31cd, wo die rationale Deutung *nachfolgt*; 40a–c; 41d; Euthyph. 3b. Vgl. Gundert, Platon und das Daimonion des Sokrates, Gymnasium 61 (1954) 513–531.

89) Das wahre Sein des Selbst meldet sich im Tugendbegriff immer schon an, wiewohl es in den falschen Auslegungen der Tugend gerade wieder verstellt wird.