

werden könne, bedeutet also eigentlich dies: »Kein Mensch ist glücklich; elend sind alle Sterblichen, auf die die Sonne blickt.«⁹⁵ Das ist mehr als eine Reflexion; es ist bereits eine Art Lehre und damit un-sokratisch. Denn wenn Sokrates vor solchen Fragen steht, schließt er so gut wie jeden wirklich sokratischen Dialog so ab: »Ich bin der Sache überhaupt nicht auf den Grund gekommen.«⁹⁶ Und dieser aporetische Charakter des Sokratischen Denkens bedeutet: Das bewundernde Staunen über gerechte oder mutige Taten, die die Augen des Körpers sehen, läßt Fragen entstehen wie: Was ist Mut? Was ist Gerechtigkeit? Die Existenz von Mut oder Gerechtigkeit hat sich meinen Sinnen in Form des Gesehenen mitgeteilt, doch diese Eigenschaften selbst sind in der Sinneswahrnehmung nicht gegenwärtig und damit nicht als für sich selbst sprechende Wirklichkeit gegeben. Aus dieser Erfahrung erwächst die Sokratische Grundfrage: Was meinen wir, wenn wir diese Klasse von Wörtern gebrauchen, die etwas bezeichnen, was man später einmal »Begriffe« nennen wird? Doch das ursprüngliche Staunen wird in solchen Fragen, die ohne Antwort bleiben, nicht nur nicht aufgelöst, sondern sogar verstärkt. Das anfängliche Staunen endet in Ratlosigkeit und führt von da wiederum zum Staunen: Welches Wunder, daß die Menschen mutige oder gerechte Taten vollbringen können, obwohl sie gar nicht wissen, gar nicht angeben können, was Mut und Gerechtigkeit eigentlich ist.

17 Die Antwort des Sokrates

Auf die Frage, was uns zum Denken bringt, habe ich (außer im Falle Solons) historisch repräsentative Antworten von professionellen Philosophen gegeben. Gerade deshalb sind diese Antworten zweifelhaft. Stellt der Fachphilosoph die Frage, so entspringt sie nicht seiner eigenen Erfahrung beim Denken. Sie kommt von außen – sei es von seinen Fachinteressen als Denker oder vom gemeinen Verstand in ihm, der ihn eine Tätigkeit in Frage stellen läßt, die im gewöhnlichen Leben außer der Ordnung ist. Und die Antworten, die dann herauskommen, sind stets zu allgemein und unbestimmt, um für das tägliche Leben viel Bedeutung zu haben, in dem ja schließlich ständig gedacht und dadurch der gewöhnliche Lebensablauf unterbrochen wird – genau wie dieser ständig das Denken unterbricht. Entkleidet man diese Antworten ihres »theoretischen Überbaus«, der natürlich äußerst verschiedenartig ist, so bleibt nur noch das Geständnis eines Be-

dürfnisses übrig, nämlich die Konsequenzen des Platonischen Staunens zu konkretisieren; das Bedürfnis der Vernunft (Kant), die Grenzen des Erkennbaren zu überschreiten, das Bedürfnis, sich mit dem Wirklichen und dem Weltlauf zu versöhnen – bei Hegel das »Bedürfnis der [d. h. nach] Philosophie«, das Ereignisse außerhalb des Menschlichen zu dessen Gedanken machen kann –, oder das Bedürfnis, von allem, was ist oder geschieht, den Sinn zu suchen, so, wie ich es hier gesagt habe, genau so allgemein, genau so unbestimmt.

Diese Unfähigkeit des denkenden Ichs, über sich selbst Rechenschaft zu geben, hat die Philosophen, die professionellen Denker, zu einer so schwierigen Spezies gemacht. Denn die Schwierigkeit ist die, daß das denkende Ich, wie wir sahen – im Unterschied zum Selbst, das natürlich auch in jedem Denker existiert –, keinerlei Bedürfnis hat, in der Erscheinungswelt zu erscheinen. Es ist ein aaglatte Geschell, nicht nur für andere unsichtbar, sondern auch für das Selbst ungreifbar. Das liegt zum Teil daran, daß es reine Tätigkeit ist, und zum Teil – wie Hegel einmal sagt – daran, daß »das Denken . . . sich als abstraktes Ich als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften, Zustände usf. befreites verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist«⁹⁷. Jedenfalls lebt das denkende Ich, von der Erscheinungswelt, vom Markt her gesehen, stets im Verborgenen, *lathe biosas*. Und unsere Frage, was uns zum Denken bringe, fragt eigentlich nach Mitteln und Wegen, es aus seinem Versteck herauszulocken, gewissermaßen herauszukitzeln, auf daß es sich zeige.

Der beste, ja der einzige Weg, die Frage in den Griff zu bekommen, scheint mir der zu sein, nach einem Modellfall eines nichtprofessionellen Denkers zu suchen, der in seiner Person zwei scheinbar widersprüchliche Leidenschaften vereinigt, die zum Denken und die zum Handeln – nicht in dem Sinne, daß er seine Gedanken fleißig anwendete oder theoretische Maßstäbe für das Handeln aufstellte, sondern in dem viel bedeutungsvolleren Sinne, daß er in beiden Sphären gleichermaßen zu Hause ist und mit scheinbar größter Leichtigkeit von der einen zur anderen übergehen kann, ganz wie wir selbst ständig zwischen Erfahrungen in der Erscheinungswelt und dem Bedürfnis des Nachdenkens über sie hin und her wechseln. Am geeignetsten dazu wäre jemand, der sich weder zu den vielen noch zu den wenigen rechnete (diese Unterscheidung gibt es mindestens seit Pythagoras), der die Menschen nicht beherrschen wollte, ja sich nicht einmal wegen seiner großen Weisheit für besonders geeignet hielt, die Mächti-

Hannah
Arendt
(1985)
S. 166
- 152

gen zu beraten, aber auch nicht jemand, der sich fügsam beherrschen ließ; kurz, ein Denker, der immer Mensch unter Menschen blieb, der den Markt nicht scheute, der Bürger unter Bürgern war, der nichts tat und nichts beanspruchte, was nicht in seinen Augen jedem Bürger zukam. So jemand dürfte schwer zu finden sein: wenn er uns für das lebendige Denken stehen könnte, so hätte er kein Lehrgebäude hinterlassen; er hätte sich nicht die Mühe genommen, seine Gedanken niederzuschreiben, selbst wenn er am Ende seiner Denktätigkeit noch etwas so Greifbares in der Hand gehabt hätte, daß er es schwarz auf weiß hätte aufsetzen können. Man wird erraten haben, daß ich an Sokrates denke. Wir wüßten über ihn nicht viel, jedenfalls nichts besonders Eindrucksvolles, hätte er nicht einen so ungeheuren Eindruck auf Platon gemacht, und wir wüßten vielleicht gar nichts von ihm, nicht einmal durch Platon, hätte er nicht sein Leben hingegeben, nicht für irgendeinen bestimmten Glauben oder eine bestimmte Lehre – die hatte er nicht –, sondern einfach für das Recht, herumzugehen und die Meinungen anderer Leute zu untersuchen, über sie nachzudenken und seine Partner ebenfalls dazu aufzufordern.

Ich hoffe, der Leser wird nicht meinen, ich hätte Sokrates aufs Geratewohl ausgesucht. Doch ich muß darauf verweisen, daß der historische Sokrates stark umstritten ist; das ist zwar ein verhältnismäßig fesselnder Gegenstand für einen Gelehrtenstreit, doch ich übergehe ihn⁹⁸ und erwähne nur kurz den wahrscheinlichsten Hauptstreitpunkt – nämlich meine Auffassung, daß es eine scharfe Grenze zwischen dem authentisch sokratischen und der von Platon gelehrt Philosophie gibt. Der Stein des Anstoßes ist hier die Tatsache, daß Platon den Sokrates als *den* Philosophen auftreten läßt, nicht nur in den frühen und eindeutig »sokratischen« Dialogen, sondern auch später, als er ihm häufig Theorien und Doktrinen in den Mund legte, die völlig unsokratisch waren. In vielen Fällen bezeichnete Platon selbst deutlich die Unterschiede, z. B. im »Gastmahl«, in der berühmten Rede der Diotima, in der es ausdrücklich heißt, Sokrates wisse überhaupt nichts von den »höheren Mysterien« und könne sie vielleicht gar nicht verstehen. Doch in anderen Fällen wird die Grenze verwischt, gewöhnlich deshalb, weil Platon immer noch mit einem Leserpublikum rechnen konnte, dem bestimmte flagrante Unstimmigkeiten auffielen – etwa wenn er Sokrates in »Theaitetos«⁹⁹ sagen läßt: »Die großen Philosophen . . . haben von Anfang an nie zum Markt gefunden«, was so widersokratisch ist wie nur möglich. Doch – um alles nur noch komplizierter zu machen – das bedeutet keineswegs, daß

nicht der gleiche Dialog völlig authentische Mitteilungen über den wirklichen Sokrates machte¹⁰⁰.

Niemand wird wohl ernsthaft bestreiten, daß meine Wahl historisch vertretbar ist. Nicht so leicht zu rechtfertigen ist vielleicht die Umwandlung einer historischen Figur in einen Modellfall; eine gewisse Umwandlung ist aber zweifellos notwendig, wenn die betreffende Figur die ihr von uns zuge dachte Funktion erfüllen soll. Etienne Gilson schreibt in seinem großen Buch über Dante, in der »Göttlichen Komödie« »bewahrt . . . eine Figur . . . so viel von ihrer historischen Wirklichkeit, wie die ihr von Dante zugewiesene repräsentative Funktion verlangt.«¹⁰¹ Es erscheint als unproblematisch, diese Art von Freiheit den Dichtern zuzugestehen – doch sie wird eher fragwürdig, wenn sich andere ihrer zu bedienen versuchen. Doch ob es nun gerechtfertigt ist oder nicht, genau das tun wir bei der Konstruktion von »Idealtypen« – die nicht völlig frei erfunden werden wie die Allegorien und personifizierten Abstraktionen, die schlechten Poeten und manchen Gelehrten so am Herzen liegen, sondern die aus den vielen früheren oder heutigen lebendigen Wesen heraus gegriffen werden, weil sie Repräsentatives an sich zu haben scheinen. Und Gilson deutet die eigentliche Rechtfertigung dieser Methode (oder Technik) zumindest an, wenn er die repräsentative Rolle bespricht, die Dante dem Thomas von Aquin zugewiesen hat: Der wirkliche Thomas, so Gilson, hätte das, was er bei Dante tut – nämlich Siger von Brabant zu preisen –, nie getan, aber nur wegen einer bestimmten menschlichen Schwäche, eines Charakterfehlers, »des Teils seiner Persönlichkeit«, wie Gilson sagt, »den er am Tor des »Paradiso« zurücklassen mußte, um hineinzukommen«¹⁰². Und so gibt es auch ein paar Eigenschaften des Xenophonschen Sokrates – an dessen historischer Gültigkeit man nicht zu zweifeln braucht –, die er vielleicht am Tor des Paradieses hätte zurücklassen müssen.

Als erstes fällt uns an Platons Sokratesdialogen auf, daß sie alle aporetisch sind. Die Argumentation führt entweder nirgendwo hin oder dreht sich im Kreise. Um zu wissen, was die Gerechtigkeit ist, muß man wissen, was das Wissen ist, und um das zu wissen, muß man einen ungeprüften Vorbegriff vom Wissen haben¹⁰³. Daher »kann man gar nicht zu klären versuchen, was man weiß oder was man nicht weiß. Weiß man, so bedarf es keiner Untersuchung; weiß man nicht . . . so weiß man nicht einmal, wonach man suchen soll«¹⁰⁴. Oder im »Euryphron«: Um fromm zu sein, muß man wissen, was

Frömmigkeit ist. Fromm ist, was den Göttern gefällt; ist es nun aber fromm, weil es den Göttern gefällt, oder gefällt es den Göttern, weil es fromm ist?

Von den logoi, den Argumenten, bleibt nie eines stehen; sie befinden sich in Bewegung. Und weil Sokrates, der Fragen stellt, auf die er keine Antwort weiß, sie in Bewegung setzt, ist es gewöhnlich auch er, wenn der Zirkel sich geschlossen hat, fröhlich vorschlägt, wieder von vorne anzufangen und zu fragen, was Gerechtigkeit oder Frömmigkeit oder Erkenntnis oder Glück sei¹⁰⁵. Denn diese frühen Dialoge handeln von ganz einfachen, alltäglichen Begriffen, wie sie ständig auftreten, wenn Menschen ihren Mund aufmachen und reden. Die Einleitung verläuft gewöhnlich folgendermaßen: Natürlich gibt es glückliche Menschen, schöne Dinge, die man ansehen und bewundern kann, jeder weiß das; die Schwierigkeit fängt an mit unseren Hauptwörtern, die anscheinend von den Eigenschaftswörtern abgeleitet sind, mit denen wir Einzelfälle beschreiben, wie sie uns *erscheinen* (wir *sehen* einen glücklichen Menschen, wir *gewahren* die mutige Tat oder die gerechte Entscheidung). Kurz, die Schwierigkeit entsteht bei Wörtern wie »Glück«, »Mut«, »Gerechtigkeit« usw., die heute für uns Begriffe bezeichnen – Solons »nicht erscheinenden Maßstab« (aphanes metron), »der für den Geist höchst schwierig zu erfassen ist, aber doch die Grenzen aller Dinge in sich begreift«¹⁰⁶ –; Platon nannte sie etwas später Ideen, die nur dem Auge des Geistes sichtbar seien. Diese Wörter gehören untrennbar zur Alltagsprache, und doch kann man sie nicht analysieren; versucht man sie zu definieren, so werden sie schlüpfriig; spricht man über ihre Bedeutung, so gerät alles ins Wanken. Statt also dem Aristoteles nachzusprechen, Sokrates habe den »Begriff« entdeckt, wollen wir fragen, was Sokrates eigentlich tat, als er ihn entdeckte. Denn gewiß waren diese Wörter schon Bestandteil der griechischen Sprache, ehe er die Athener und sich selbst zwingen wollte, Rechenschaft zu geben, was sie und er damit meinten – wobei er natürlich fest davon überzeugt war, daß keine Rede auf sie verzichten könne.

Heute ist das nicht mehr so sicher. Die Betrachtung der sogenannten primitiven Sprachen hat uns gelehrt, daß die Zusammenfassung vieler Einzeldinge unter einem gemeinsamen Namen keineswegs etwas Selbstverständliches ist; in diesen Sprachen, deren Wortschatz oft außerordentlich reich ist, gibt es solche abstrakten Hauptwörter nicht einmal für eindeutig sichtbare Gegenstände. Nehmen wir der Einfachheit halber ein Hauptwort, das für uns überhaupt nicht mehr ab-

strakt klingt. Man kann eine Vielzahl von Gegenständen als »Haus« bezeichnen – die Lehmhütte eines Eingeborenenstammes, den Palast eines Königs, das Landhaus eines Stadtbewohners, das Häuschen auf dem Dorf, das Miethaus in der Stadt –, aber man kann das Wort kaum auf die beweglichen Zelte von Nomaden anwenden. Das Haus an und für sich, auto kath'auto, das uns veranlaßt, das Wort auf alle diese speziellen und sehr verschiedenen Gebäude anzuwenden, ist nicht sichtbar, weder für das körperliche noch für das geistige Auge; jedes vorgestellte Haus, und sei es noch so abstrakt, das überhaupt als Haus erkennbar ist, ist bereits ein spezielles Haus. Jenes andere, unsichtbare Haus, von dem wir eine Vorstellung haben müssen, um einzelne Gebäude als Häuser zu erkennen, ist in der Geschichte der Philosophie auf verschiedene Weise erklärt und verschieden benannt worden; damit beschäftigen wir uns hier nicht, obwohl es vielleicht einfacher zu definieren ist als Wörter wie »Glück« oder »Gerechtigkeit«. Wesentlich ist hier, daß es dabei um erheblich weniger Greifbares geht, als es das von unseren Augen wahrgenommene Gebilde ist. Es geht um ein »Behbergen« und »Bewohntwerden«, wie es bei keinem Zelt möglich ist, das heute aufgebaut und morgen abgebaut wird. Das Wort »Haus« ist der »unsichtbare Maßstab«, der »die Grenzen aller Dinge in sich begreift«, sofern es um das Wohnen geht; dieses Wort kann es nur geben, wenn man davon ausgeht, daß über Behbergen, Wohnen, Eine-Heimstätte-Haben nachgedacht worden ist. Als Wort ist »Haus« ein Kürzel für dies alles, ohne das das Denken und seine kennzeichnende Schnelligkeit überhaupt nicht möglich wäre. Das Wort »Haus« ist so etwas wie ein *gefrorener Gedanke*, den das Denken aufstauen muß, wenn es die ursprüngliche Bedeutung erkennen möchte. In der mittelalterlichen Philosophie hieß diese Art des Denkens »Meditation«, und man hat sich darunter etwas anderes als die Kontemplation, ja ihr Gegenteil vorzustellen. Jedenfalls führt diese Art abwägender Reflexion nicht zu Definitionen und in diesem Sinne zu keinerlei Ergebnis, wenn auch jemand, der sich über die Bedeutung von »Haus« Gedanken gemacht hat, vielleicht das seine ver-
schönert.

Sokrates jedenfalls soll nach allgemeiner Auffassung an die Lehrbarkeit der Tugend geglaubt haben, und in der Tat scheint er der Meinung gewesen zu sein, daß das Reden und Nachdenken über Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Mut und ähnliches die Menschen im allgemeinen frömmere, gerechtere, mutiger mache, obwohl ihnen weder Definitionen noch »Werte« vorlagen, die ihr künftiges Verhalten hät-

ten leiten können. Was Sokrates in diesen Dingen tatsächlich glaubte, geht am besten aus den Vergleichen hervor, mit denen er sich selbst kennzeichnete. Er nannte sich eine Stechfliege und eine Hebamme; bei Platon nennt ihn jemand einen »Zitterrochen«, der bei Berührung lähmt und gefühllos macht, und Sokrates findet das passend, sofern seine Zuhörer nur bedächten, daß »der Zitterrochen andere nur dadurch lähmt, daß er selbst gelähmt ist . . . Es ist nicht so, daß ich selbst die Antworten wüßte und andere dann verwirre. Die Wahrheit ist, daß ich sie mit der Ratlosigkeit anstecke, die ich in mir selbst empfinde.«¹⁰⁷ Das nun ist eine prägnante Formel für die einzige Art, wie Denken gelehrt werden kann – obwohl Sokrates, wie er wiederholt sagt, überhaupt nichts lehrte, aus dem einfachen Grunde, weil er nichts zu lehren hatte; er war »unfruchtbar« wie die griechischen Hebammen, die über das gebärfähige Alter hinaus waren. (Da er nichts zu lehren, keine Wahrheit zu liefern hatte, warf man ihm vor, er gebe seine eigene Meinung [gnomē] nie preis – so berichtet Xenophon, der ihn gegen diesen Vorwurf in Schutz nimmt¹⁰⁸.) Im Unterschied zu den professionellen Philosophen scheint er das Bedürfnis gehabt zu haben, bei seinen Mitmenschen nachzuforschen, ob seine Ratlosigkeit auch die ihre sei – und das ist etwas ganz anderes als die Tendenz, Lösungen für Rätsel zu finden und dann anderen vorzuführen.

Betrachten wir kurz die drei Vergleiche. Einmal ist Sokrates eine Stechfliege: er versteht die Bürger zu stechen, die »den Rest ihres Lebens ungestört schlafen« würden, wenn sie nicht jemand aufscheuchte. Und wohin scheucht er sie? Zum Denken, zum Untersuchen, ohne das das Leben in seinen Augen nicht nur wenig wert war, sondern gar nicht recht lebendig. (Dazu sagt Sokrates in der »Apologie« und in anderen Fällen fast das Gegenteil von dem, was ihn Platon in der »verbesserten Apologie«, dem »Phaidon«, sagen läßt. In der »Apologie« sagt Sokrates seinen Mitbürgern, warum sie ihn leben lassen sollten, und auch, warum er sich nicht vor dem Tode fürchte, obwohl ihm das Leben »sehr teuer« sei; in »Phaidon« erklärt er seinen Freunden, wie mühsam das Leben sei, und warum er gern sterbe.)

Sodann ist Sokrates eine Hebamme: Im »Theaitetos« sagt er, weil er selbst unfruchtbar sei, deshalb wisse er andere von ihren Gedanken zu entbinden; außerdem besitze er dank seiner Unfruchtbarkeit die Fachkenntnisse einer Hebamme und könne entscheiden, ob es sich um ein richtiges Kind oder ein bloßes Windei handle, das auszüräumen sei. Doch in den Dialogen bringt kaum einer seiner Gesprächs-

partner einen Gedanken zustande, den Sokrates nicht für ein Windei und für lebensunwert hielte. Hier tut er das, was Platon im »Sophistes«, gewiß im Gedanken an Sokrates, von den Sophisten sagt: er treibt den Leuten ihre »Meinungen« aus, d. h. jene ungeprüften Vorurteile, die sie am Denken hindern – er hilft ihnen, wie Platon sagt, sich von dem Schlechten in sich zu befreien, jedoch ohne sie gut zu machen, ihnen die Wahrheit zu geben¹⁰⁹.

Schließlich steht Sokrates, der weiß, daß wir nichts wissen, aber es doch dabei nicht bewenden lassen will, fest zu seiner eigenen Ratlosigkeit, und wie der Zitterrochen, der selbst gelähmt ist, lähmt er jeden, der ihn berührt. Der Zitterrochen scheint auf den ersten Blick das Gegenstück der Stechfliege zu sein; er lähmt, während die Stechfliege erregt. Doch das, was von außen – vom Standpunkt des gewöhnlichen Lebens aus – nur wie eine Lähmung aussehen kann, das empfindet man als höchste Tätigkeit und Lebendigkeit. Das belegen einige Äußerungen von Denkern aus verschiedenen Jahrhunderten, wenn auch die dokumentarischen Zeugnisse über die Erfahrung des Denkens sehr selten sind.

Somit ist Sokrates, Stechfliege, Hebamme und Zitterrochen, kein Philosoph (er lehrt nichts und hat nichts zu lehren), und er ist kein Sophist, denn er behauptet nicht, die Menschen klug zu machen. Er zeigt ihnen nur, daß sie nicht klug seien, daß es niemand sei – und dieses »Geschäft« nimmt ihn so in Anspruch, daß er weder für öffentliche noch für private Angelegenheiten Zeit hat¹¹⁰. Und während er sich nachdrücklich gegen den Vorwurf verteidigt, er verderbe die Jugend, so behauptet er doch nirgends, er bessere sie. Trotzdem behauptet er, das Auftreten des Denkens und Untersuchens in seiner Person in Athen sei das größte Gut, das der Stadt jemals zuteil geworden sei¹¹¹. Es kümmerte ihn also, wozu das Denken nütze sei, wenn er auch hier wie in allen anderen Punkten keine eindeutige Antwort gab. Wir können sicher sein, daß ein Dialog über die Frage, wozu das Denken gut sei, in der gleichen Ratlosigkeit geendet hätte wie alle anderen.

Hätte es im abendländischen Denken eine sokratische Tradition gegeben, wäre, wie Whitehead sagt, die Geschichte der Philosophie eine Sammlung von Fußnoten nicht zu Platon, sondern zu Sokrates (was natürlich gar nicht möglich gewesen wäre), so würden wir darin gewiß keine Antwort auf unsere Frage finden, aber mindestens eine Anzahl Variationen über sie. Sokrates selbst, der sehr gut wußte, daß er sich auf Unsichtbares eingelassen hatte, gebrauchte eine Metapher zur

Erklärung der Denkrätigkeit – die Metapher vom Wind: »Die Winde selbst sind unsichtbar, doch ihre Wirkungen zeigen sich uns, und wir spüren irgendwie ihre Berührung.«¹¹² Die gleiche Metapher findet sich bei Sophokles (in der »Antigone«¹¹³), wo das »windesschnelle Denken« zu den fragwürdigen, »ehrfurchtheischenden« (deima) Dingen gezählt wird, mit denen die Menschen gesegnet oder geschlagen sind. In unserer Zeit spricht Heidegger gelegentlich vom »Zugwind des Denkens«, und er gebraucht die Metapher ausdrücklich an der einzigen Stelle seines Werkes, an der er unmittelbar über Sokrates spricht: »Sokrates hat Zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind dieses Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist er der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muß unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten flüchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, daß alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Größe, solche Flüchtlinge sein mußten. Das Denken ging in die Literatur ein.« In einer späteren erklärenden Anmerkung fügt er hinzu, der »reinste« Denker sei nicht unbedingt auch der größte¹¹⁴.

Die Metapher ist nicht sehr sinnvoll in dem Zusammenhang, in dem sie bei Xenophon auftritt, der stets bemüht ist, mit seinen vordergründigen Argumenten den Meister gegen vordergründige Vorwürfe in Schutz zu nehmen. Doch auch bei ihm kommt es so heraus, daß der unsichtbare Wind des Denkens in den Begriffen, Tugenden und »Werten« zutage trat, die Sokrates untersuchte. Nur hat eben dieser Wind, sobald er zu wehen begonnen hat, die Eigenschaft, seine eigenen vorangegangenen Äußerungen wegzuwehen: deshalb kann derselbe Mensch als Stechfliege und als Zitterrochen verstanden werden und sich verstehen. Es gehört zur Natur des unsichtbaren Elements, das aufzulösen, gewissermaßen aufzutauen, was die Sprache, das Medium des Denkens, zu Gedanken gefroren hat – Worte (Begriffe, Sätze, Definitionen, Lehren), deren »Schwäche« und Starrheit Platon so glänzend im »siebenten Brief« kritisiert. Demzufolge wirkt das Denken notwendigerweise zerstörend, unterminierend auf alle verfestigten Kriterien, Werte, Maßstäbe für Gut und Böse, kurz, auf die Sitten und Verhaltensregeln, die Gegenstand der Moral und Ethik sind. Diese gefrorenen Gedanken, scheint Sokrates zu sagen, stellen sich so zwanglos ein, daß man sie im Schlaf anwenden kann; doch wenn dich der Wind des Denkens, den ich jetzt in dir erwecken wer-

175
de, aus dem Schlaf geweckt und völlig wach und lebendig gemacht hat, dann wirst du erkennen, daß du nichts in der Hand hast als Ratlosigkeit, und das Beste ist immer noch, sie zu unserer gemeinsamen Sache zu machen.

Die vom Denken hervorgerufene Lähmung ist also eine zweifache: sie liegt in dem Innehalten zum Denken, der Unterbrechung aller anderen Tätigkeiten – psychologisch kann man in der Tat ein »Problem« definieren als »eine Situation, die aus irgendeinem Grunde einen Organismus in seinem Streben, ein Ziel zu erreichen, erheblich behindert«¹¹⁵, und Denken kann auch eine lähmende Nachwirkung haben: ist man durch es hindurchgegangen, so fühlt man sich unsicher in Dingen, die über jeden Zweifel erhaben schienen, als man noch gedankenlos tätig war. Hatte man etwa allgemeine Verhaltensregeln auf Einzelfälle angewandt, wie sie im gewöhnlichen Leben auftreten, so fühlt man sich gelähmt, weil keine solche Regel dem Wind des Denkens standhalten kann. Nehmen wir wieder das Beispiel von dem gefrorenen Gedanken in dem Wort »Haus«: hat man einmal über den in ihm liegenden Sinn – wohnen, ein Heim haben, behaust sein – nachgedacht, so wird man nicht mehr so leicht die Vorschriften der jeweiligen Mode für sein eigenes Heim akzeptieren; doch das gewährleistet keineswegs, daß man für das »problematisch« Gewordene eine annehmbare Lösung finden könnte.

Das führt zu der letzten und vielleicht allergrößten Gefahr dieses gefährlichen Unternehmens, das auch keinen Gewinn einträgt. In dem Kreis um Sokrates gab es Leute wie Alkibiades und Kritias – weiß Gott nicht die schlechtesten seiner sogenannten Schüler –, die sich zu einer wirklichen Gefahr für die polis entwickelten, und das nicht, weil sie durch den Zitterrochen gelähmt gewesen wären, sondern vielmehr, weil die Stechfliege sie aktiviert hatte, und zwar zu Zügellosigkeit und Zynismus. Nicht damit zufrieden, daß sie das Denken ohne eine Doktrin gelehrt worden waren, machten sie aus den Nichtergebnissen der Sokratischen denkenden Untersuchung negative Ergebnisse: Wenn wir nicht definieren können, was Frömmigkeit ist, dann seien wir doch unförmig – so ziemlich das Gegenteil von dem, was Sokrates mit dem Reden über die Frömmigkeit zu erreichen gehofft hatte.

Die Sinnsuche, die alle anerkannten Lehren und Regeln rücksichtslos auflöst und neu prüft, kann sich jederzeit gegen sich selbst wenden, die alten Werte umkehren und das Ergebnis zu »neuen Werten« erklären. Das tat in gewissem Grade Nietzsche, als er den Platonis-

mus umkehrte, wobei er vergaß, daß ein umgekehrter Platon immer noch ein Platon ist, oder Marx, als er Hegel vom Kopf auf die Füße stellte und dabei ein streng hegelianisches System der Geschichte her-vorbrachte. Solche negativen Ergebnisse des Denkens werden dann ebenso gedankenlos und routinemäßig verwendet wie die vorigen; so-bald sie auf das menschliche Leben angewandt werden, ist es, als wä-ren sie nie durch das Denken hindurchgegangen. Was gewöhnlich als »Nihilismus« bezeichnet wird – und was man gern historisch fixieren, politisch in Verruf bringen und Denkern zuschreiben möchte, die an-geblich »gefährliche Gedanken« zu denken wagten –, das ist in Wirk-lichkeit eine im Denken selbst liegende Gefahr. Es gibt keine gefähri-chen Gedanken; das Denken selbst ist gefährlich, aber es führt nicht zum Nihilismus. Dieser ist nur die Kehrseite der Konvention; sein Glaubensbekenntnis ist die Negation der jeweiligen sogenannten po-sitiven Werte, an die er geknüpft bleibt. Jede kritische Untersuchung muß ein Stadium durchlaufen, das zumindest hypothetisch die aner-kannten Meinungen und »Werte« negiert, indem es ihre Konsequen-zen und stillschweigenden Voraussetzungen herausarbeitet, und in diesem Sinne kann man im Nihilismus eine stets vorhandene Gefahr des Denkens sehen.

Doch diese Gefahr entsteht nicht aus der Sokratischen Überzeu-gung, ein nicht kritisch untersuchtes Leben sei nicht lebenswert, son-dern vielmehr aus dem Wunsch nach Ergebnissen, die weiteres Den-ken unnötig machen. Das Denken ist gleich gefährlich für alle Glau-bensbekenntnisse, und selber bringt es keinen neuen Glauben hervor. Der gemeine Verstand findet an ihm am gefährlichsten, daß das wä-hrend des Denkens Sinnvolle sich auflöst, sobald man es auf das tägli-che Leben anwenden möchte. Wenn sich der gemeine Verstand der »Begriffe« bemächtigt, also der Äußerungen des Denkens in der All-tagsprache, und sie wie Erkenntnisse zu behandeln beginnt, dann kann am Ende nur der klare Beweis herauskommen, daß kein Mensch etwas weiß. Denken heißt praktisch: jedesmal, wenn man in seinem Leben auf eine Schwierigkeit stößt, muß man neu überlegen.

Doch auch das Nichtdenken, das ein so empfehlenswerter politischer und moralischer Zustand zu sein scheint, hat seine Gefahren. Indem es die Menschen von den Gefahren der kritischen Untersuchung ab-schirmt, lehrt es sie an allem festhalten, was zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gesellschaft gerade die Verhaltensvorschrift ist. Die Menschen gewöhnen sich dann weniger an den Inhalt der Vor-

schriften, dessen genaue Untersuchung stets zur Ratlosigkeit führen würde, als an den Besitz von Regeln, unter die man Einzelfälle subsu-mieren kann. Tritt jemand auf, der, zu welchem Zweck auch immer, die alten »Werte« oder Tugenden abschaffen möchte, so fällt ihm das gar nicht schwer, falls er nur einen neuen Kodex anbietet, und diesem wird er mit recht wenig Gewaltanwendung und ohne Überzeugungs-bemühungen – d. h. Beweise, daß die neuen Werte besser als die alten seien – Geltung verschaffen können. Je enger die Menschen an dem alten Kodex festhalten, desto eifriger werden sie sich dem neuen an-passen, und das heißt in der Praxis: am willigsten sind die bisherigen respektabelsten Säulen der Gesellschaft, die sich am wenigsten dem Denken – gefährlichem oder ungefährlichem – hingaben, während die allem Anschein nach unzuverlässigen Elemente der alten Ordnung am störrischsten sind.

Wenn das Ethische und Moralische wirklich das ist, was die Ety-mologie dieser Wörter ausweist, dann sollten die mores eines Volkes ebenso leicht veränderbar sein wie seine Tischsitten. Die Leichtigkeit, mit der eine solche Veränderung unter bestimmten Bedingungen ein-treten kann, erweckt in der Tat den Eindruck, daß alle zu dieser Zeit fest geschlafen haben. Ich spiele natürlich auf das an, was in Nazi-deutschland und in gewissem Umfang auch im stalinistischen Ruß-land geschah, als die Grundgebote der abendländischen Moral plötz-lich umgekehrt wurden: im einen Fall »Du sollst nicht töten«, im ande-ren »Du sollst nicht falsches Zeugnis reden wider deinen Nächsten«. Und die Folge – die Umkehrung der Umkehrung, die Tatsache, daß sich die Deutschen nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches so überra-schend leicht, ja geradezu automatisch »umerziehen« ließen – kann uns auch nicht trösten. Es war im Grunde die gleiche Erscheinung.

Zurück zu Sokrates. Die Athener sagten ihm, das Denken sei subver-siv, der Wind des Denkens sei ein Wirbelsturm, der alle herkömmli-chen Wegweiser umwehe, an denen sich die Menschen orientierten, er bringe Unordnung in die Städte und verwirre die Bürger. Sokrates bestreitet zwar, daß das Denken verderbe, aber er behauptete auch nicht, daß es irgend jemanden bessere. Es weckt aus dem Schlummer, und das erscheint ihm als ein großes Gut für die Stadt. Doch er sagt nicht, er habe mit seinem Untersuchen begonnen, um ein solcher gro-ßer Wohltäter zu werden. Was ihn selbst betrifft, so ist nur zu sagen, daß ein Leben ohne Denken sinnlos wäre, obwohl das Denken die Menschen nie klug macht oder ihnen die Antworten auf seine Fragen

liefert: Der Sinn von Sokrates' Tun lag in diesem selbst. Oder anders gesagt: denken und völlig lebendig sein ist dasselbe, und daraus folgt, daß das Denken immer wieder neu anfangen muß; es ist eine Tätigkeit, die das Leben begleitet und sich mit Begriffen wie Gerechtigkeit, Glück, Tugend beschäftigt, die uns die Sprache selbst als Ausdruck für den Sinn alles dessen bietet, was im Leben geschieht und uns zu- stößt, dieweil wir leben.

Das, was ich Sinn-»Suche« genannt habe, heißt in Sokratischer Sprache Liebe, und zwar in der griechischen Bedeutung des *erōs*, nicht in der christlichen der *agapē*. Liebe als *erōs* ist in erster Linie ein Begehren; es begehrt, was es nicht hat. Die Menschen lieben die Weisheit und beginnen deshalb zu philosophieren, weil sie nicht weise sind, und sie lieben die Schönheit und tun gewissermaßen Schönheit – *philokaloumen*, wie es Perikles in der Grabrede nennt¹¹⁶ –, weil sie nicht schön sind. Die Liebe ist das einzige, worauf sich Sokrates besonders zu verstehen behauptet, und das leitet ihn auch bei der Wahl seiner Gefährten und Freunde: »Vielleicht bin ich in allem anderen nichts wert, aber eine Fähigkeit ist mir gegeben: ich kann leicht einen Liebhaber und einen Geliebten erkennen.«¹¹⁷ Indem die Liebe begehrt, was sie nicht hat, stellt sie eine Beziehung zum nicht Gegenwärtigen her. Um diese Beziehung deutlich werden, erscheinen zu lassen, wollen die Menschen über sie sprechen – genau wie der Liebhaber über die Geliebte sprechen möchte. Weil das Streben des Denkens eine Art begehrliebe Liebe ist, müssen die Gegenstände des Denkens liebenswürdig sein – Schönheit, Weisheit, Gerechtigkeit usw. Häßlichkeit und Übel sind fast per definitionem keine Gegenstände des Denkens. Sie können als Mängel auftreten, die Häßlichkeit als Mangel an Schönheit, das Übel (*kakia*) als Mangel an Gutem. Damit haben sie keine eigene Wurzel, kein Wesen, das das Denken erfassen könnte. Wenn das Denken positive Begriffe in ihren ursprünglichen Sinn auflöst, dann muß der nämliche Vorgang diese »negativen« Begriffe in ihre ursprüngliche Sinnlosigkeit auflösen, also in ein Nichts für das denkende Ich. Daher glaubte Sokrates, niemand könne freiwillig Übles tun – wir würden sagen, wegen dessen ontologischer Stellung: es besteht in einem Fehlen, in etwas Nichtseiendem. Und deshalb wandte sich auch Demokrit – für den *logos*, die Rede, dem Handeln ebenso nachfolgte wie der Scharten allen wirklichen Dingen, wodurch sie sich von bloßem Schein unterscheiden – dagegen, von schlechten Taten zu sprechen: Wenn man das Schlechte ignoriert,

ihm keinerlei Äußerung in der Sprache gönnt, dann wird es zu bloßem Schein, zu etwas ohne Schatten¹¹⁸. Der gleiche Ausschluß des Schlechten fand sich bei der Entfaltung von Platons bewunderndem, bejahendem Staunen zum Denken; er findet sich bei fast allen abendländischen Philosophen. Es scheint, als hätte Sokrates über den Zusammenhang zwischen Schlechtigkeit und Gedankenlosigkeit nur dies zu sagen, daß Menschen, die nicht Schönheit, Gerechtigkeit und Weisheit lieben, unfähig zum Denken seien, genau wie umgekehrt diejenigen, die die kritische Untersuchung lieben und somit »philosophieren«, nichts Schlechtes tun könnten.

18 *Zwei in einem*

Was besagt das für eines unserer Hauptprobleme – den möglichen Zusammenhang zwischen Gedankenlosigkeit und Bösem? Es bleibt der Gedanke, daß nur Menschen, die vom Sokratischen *erōs*, der Liebe zur Weisheit, Schönheit und Gerechtigkeit beflügelt sind, denken können und vertrauenswürdig sind. Mit anderen Worten, wir werden auf Platons »edle Naturen« verwiesen, die wenigen, auf die es vielleicht zutrifft, daß keiner »freiwillig Schlechtes tut«. Doch nicht einmal auf sie trifft die darin liegende gefährliche Konsequenz zu, daß jeder das Gute tun möchte. (Die traurige Wahrheit ist, daß fast alles Schlechte von Menschen getan wird, die sich nie dazu entschlossen haben, gut oder böse zu sein oder zu handeln.) Sokrates, der im Unterschied zu Platon über jeden Gegenstand nachdachte und mit jedem Mann sprach, kann nicht geglaubt haben, daß nur die wenigen denken könnten, und daß nur bestimmte Gegenstände des Denkens, die den Augen des geübten Geistes sichtbar, aber in der Rede nicht ausdrückbar seien, dem Denken Würde und Bedeutung verliehen. Wenn irgendetwas am Denken die Menschen davon abhalten kann, Schlechtes zu tun, so muß es eine Eigenschaft der Tüchtigkeit selbst ohne Rücksicht auf ihren Gegenstand sein.

Sokrates, der die Vertracktheit liebte, machte nur ganz wenige positive Aussagen. Dazu gehören zwei eng miteinander zusammenhängende Aussagen über unseren jetzigen Gegenstand. Beide kommen im »Gorgias« vor, dem Dialog über die Rhetorik, die Kunst, die vielen anzusprechen und zu überzeugen. Der »Gorgias« gehört mit zu den frühen Sokratischen Dialogen; er entstand, kurz bevor Platon das Haupt der Akademie wurde. Außerdem ist sein Gegenstand selbst ei-

ne Kunst oder Form der Rede, die anscheinend jeden Sinn verlore, wenn sie aporetisch wäre. Trotzdem ist auch dieser Dialog noch aporetisch, nur daß ihn Platon mit einem seiner Mythen von einem Jenseits mit Belohnungen und Strafen abschließt, welche scheinbar – d. h. ironisch – alle Schwierigkeiten auflösen. Der Sinn dieser seiner Mythen ist ein rein politischer; sie richten sich an die Menge. Doch die – gewiß unsokratischen – Mythen des »Gorgias« sind von Bedeutung, weil sie, wenn auch in nichtphilosophischer Form, Platons Einverständnis enthalten, daß die Menschen doch freiwillig Schlechtes tun, und indirekt das weitere Zugeständnis, daß er ebensowenig wie Sokrates gewußt habe, was man philosophisch mit dieser unbequemen Tatsache anfangen solle. Wir wissen vielleicht nicht, ob Sokrates glaubte, daß das Böse aus Unwissenheit entspringe und Tugend gelehrt werden könne; wir wissen aber, daß Platon es für klüger hielt, mit Drohungen zu arbeiten.

Die beiden positiven Aussagen Sokrates' lauten folgendermaßen. Die erste: »Es ist besser, Übel zu leiden als Übel zu tun«, worauf Kallikles, der Gesprächspartner in diesem Dialog, das entgegnet, was jeder Grieche entgegnet hätte: »Übel leiden ziemt keineswegs einem Manne, sondern einem Sklaven, für den es besser ist, tot als lebendig zu sein, genau wie für jeden, der weder sich selbst helfen kann, wenn ihm Unrecht geschieht, noch jemandem, der ihm teuer ist.«¹¹⁹ Die zweite: »Es wäre besser für mich, daß meine Lyra oder ein Chor, den ich leitete, ganz falsch klänge, und daß noch so viele Menschen mit mir uneins wären, als daß ich, *der ich Einer bin*, nicht im Einklang mit mir selbst sein und mir widersprechen sollte.«¹²⁰ Worauf Kallikles sich zu der Bemerkung veranlaßt sieht, Sokrates »überschlage sich in seiner Argumentation«, und es wäre besser für ihn und für alle anderen, wenn er der Philosophie Lebewohl sagte.¹²¹

Und damit hat er gar nicht so unrecht. Es war ja die Philosophie, oder vielmehr die Erfahrung des Denkens, die Sokrates zu diesen Aussagen veranlaßte – obwohl er sie natürlich ebensowenig von vorn herein angezielt hatte, wie andere Denker sich vorgesetzt hatten, »glücklich« zu werden¹²². (Es erschien mir als völlig falsch, diese Aussagen als Ergebnis eines Nachdenkens über das Moralische zu verstehen; natürlich sind es Erkenntnisse, aber Erfahrungserkenntnisse, und was das Denken selbst betrifft, sind es bestenfalls zufällige Nebenprodukte.)

Wir können uns nur schwer vorstellen, wie paradox die erste Aussage damals geklungen haben muß; nach Jahrtausenden des Ge-

brauchs und Mißbrauchs klingt sie wie billiges Moralisieren. Und der beste Beweis dafür, wie schwer der moderne Leser das Gewicht der zweiten Aussage begreift, ist die Tatsache, daß deren wichtigste Worte, »*der ich Einer bin*« (voraus ging: es wäre schlechter für mich, mit mir selbst uneins zu sein als mit noch so vielen Menschen), in den Übersetzungen oft weggelassen werden. Die erste Aussage ist eine subjektive; sie bedeutet, es ist *für mich* besser, Übel zu leiden als Übel zu tun. Und in dem Dialog wird ihr einfach die umgekehrte, ebenso subjektive Aussage entgegengestellt, die freilich sehr viel einleuchtender klingt. Es wird deutlich, daß Kallikles und Sokrates nicht über dasselbe Ich sprechen: was gut für das eine ist, ist schlecht für das andere.

Betrachten wir dagegen die Aussage vom Standpunkt der Welt statt der beiden Gesprächspartner aus, so müßten wir sagen: Wesentlich ist, daß etwas Übles getan worden ist; dabei ist unwichtig, wer besser daran ist, der Übeltäter oder das Opfer. Als Bürger müssen wir schlechte Taten verhindern, weil es um die Welt geht, in der wir alle leben, der Übeltäter, das Opfer und der Zuschauer; die Stadt hat ein Übel erlitten. Das berücksichtigen unsere Gesetze mit der Unterscheidung zwischen Straftaten, die verfolgt werden *müssen*, und Antragsdelikten, bei denen es nur um private Interessen geht und die Verfolgung nur auf Wunsch des Betroffenen eingeleitet wird. Man könnte das Verbrechen geradezu definieren als eine Gesetzesübertretung, die Strafe heischt, gleichgültig, wem das Unrecht geschehen ist; der Betroffene möchte vielleicht vergeben und vergessen, und vielleicht besteht keine Gefahr für andere, wenn eine Wiederholung durch den gleichen Täter als völlig unwahrscheinlich gelten kann. Doch das Gesetz des Landes läßt keine Wahl, weil gegen die Gemeinschaft als ganze verstoßen worden ist.

Mit anderen Worten, Sokrates spricht hier nicht als Bürger, dem es mehr um die Welt gehen soll als um sein Selbst; er spricht als jemand, der sich wesentlich dem Denken widmet. Es ist, als sagte er zu Kallikles: Gleichst du mir, liebtest du die Weisheit und hättest du das Bedürfnis, über alles nachzudenken und alles zu untersuchen, so wüßtest du: wäre die Welt so, wie du sie zeichnest, geteilt in die Starken und die Schwachen, wo »die Starken tun, was sie können, und die Schwachen leiden, was sie müssen« (Thukydides), so daß man nur Übel tun oder Übel leiden kann, dann ist es besser, es zu leiden. Doch die Voraussetzung ist eben: *wenn du die Weisheit liebst und philosophierst*, wenn du weißt, was kritische Untersuchung bedeutet.

Meines Wissens gibt es nur noch eine einzige andere Stelle in der griechischen Literatur, die mit fast den gleichen Worten dasselbe sagt wie hier Sokrates. »Wer Unrecht tut, ist unseliger (kakodaimonesteros), als wenn Unrecht geschieht«¹²³, lautet eines der Fragmente Demokrits, des großen Gegners des Parmenides, der wahrscheinlich aus diesem Grunde von Platon nie erwähnt wird. Die Tatsache scheint bemerkenswert, weil Demokrit im Unterschied zu Sokrates nicht besonders an den Problemen des menschlichen Lebens interessiert war, wohl aber anscheinend an der Erfahrung des Denkens. Es sieht so aus, als wäre jene Aussage, die wir gern als eine rein moralische verstehen möchten, in Wirklichkeit aus der Denkerfahrung als solcher erwachsen.

Und das bringt uns zu der zweiten Aussage, die eigentlich die Voraussetzung der ersten ist. Auch sie ist höchst paradox. Sokrates sagt, er sei Einer; und *deshalb* müsse er sich davor hüten, mit sich selbst in Zwiespalt zu geraten. Doch nichts, was mit sich selbst identisch ist, was wahrhaft und absolut *Eines* ist, wie $A=A$ ist, kann mit sich selbst im Einklang stehen oder nicht stehen; man braucht immer mindestens zwei Töne, um einen harmonischen Klang zu erzeugen. Wenn ich erscheine und von anderen gesehen werde, bin ich gewiß Einer; sonst könnte man mich gar nicht erkennen. Und solange ich mit anderen zusammen und kaum meiner selbst bewußt bin, bin ich so, wie ich den anderen erscheine. *Bewußtsein* (engl. »consciousness«, wörtlich, wie schon gesagt, »bei sich wissen«) nennen wir die merkwürdige Tatsache, daß ich in gewissem Sinne auch für mich bin, obwohl ich ja wohl kaum mir erscheine, und das zeigt, daß das Sokratische »Einer sein« nicht so unproblematisch ist, wie es scheint; ich bin nicht nur für andere, sondern auch für mich, und in dieser Beziehung bin ich offenbar nicht bloß Einer. In mein Einssein hat sich ein Unterschied eingeschlichen.

Wir kennen diesen Unterschied in anderen Zusammenhängen. Alles, was unter einer Vielzahl von Dingen existiert, ist nicht einfach, was es ist, in seiner Identität, sondern es ist auch verschieden von den anderen; dieses Verschiedensein gehört zu seinem Wesen. Wenn wir dieses Eine denkend erfassen, definieren möchten, so müssen wir dieses Andersein (alteritas), diesen Unterschied berücksichtigen. Wenn wir angeben, was etwas ist, müssen wir angeben, was es *nicht* ist, sonst reden wir in Tautologien: jede Bestimmung ist eine Negation, wie Spinoza sagt. Im Zusammenhang mit diesem Problem der Identität und des Unterschieds gibt es eine merkwürdige Stelle in Platons

»Sophistes«, auf die Heidegger hingewiesen hat. Der Fremde in diesem Dialog sagt, von zwei Dingen – z. B. Ruhe und Bewegung – »ist jedes verschieden [vom anderen], aber für es selbst ist es dasselbe« (hekaston heautō tauton)¹²⁴. Bei der Interpretation dieses Satzes legt Heidegger Gewicht auf den Dativ »heautō«, denn Platon sagt nicht, wie man erwarten möchte, »hekaston auto tauton«, »jedes ist selbst [für sich allein genommen] dasselbe«, im Sinne der Tautologie »A ist A«, wobei der Unterschied durch die Mehrzahl der Dinge zustande kommt. Nach Heidegger bedeutet dieser Dativ: »Jedes etwas selber ist ihm selbst zurückgegeben, jedes selber ist dasselbe – nämlich für es selbst mit ihm selbst. . . . In der Selbigkeit liegt die Beziehung des »mit«, also eine Vermittelung, eine Verbindung, eine Synthesis: die Einung in eine Einheit.«¹²⁵

Die von Heidegger behandelte Stelle steht im Schlußabschnitt des »Sophistes« über die koinōnia, die »Gemeinschaft«, das Mit- und Ineinander der Ideen, insbesondere über die mögliche Einheit von Unterschied und Identität, die ja Gegensätze zu sein scheinen. »Das Verschiedene wird so stets genannt im Hinblick auf anderes (pros alla)«¹²⁶, doch das Gegenteilige, das, »was an sich (kath' hauto) ist, was es ist«, hat an der »Idee« der Verschiedenheit insofern teil, als es »auf sich selbst zurückverweist« – es ist dasselbe mit oder für sich, derart, daß jeder eidos von den übrigen verschieden ist, »nicht wegen seiner eigenen Beschaffenheit, sondern weil er an der Eigenschaft der Unterschiedlichkeit teilhat«¹²⁷, das heißt, nicht wegen einer Beziehung zu etwas anderem, von dem er sich unterscheidet (pros ti), sondern weil er inmitten einer Vielzahl von Ideen existiert, »und jedem Gegenstand als Gegenstand kommt die Möglichkeit zu, als verschieden von etwas anderem betrachtet zu werden«¹²⁸. Wir würden sagen: überall, wo es eine Mehrzahl – von Lebewesen, von Dingen, von Ideen – gibt, da ist Unterschied, und dieser kommt nicht von außen, sondern ist in jedem Gegenstand in Form der Dualität enthalten, woraus die Einheit als Vereinigung entsteht.

Diese Konstruktion – das, was Platon sagen will, wie auch Heideggers Interpretation – scheint mir unrichtig. Löst man etwas aus seinem Zusammenhang mit anderen Dingen heraus und betrachtet es nur in seiner »Beziehung« zu sich selbst (kath' hauto), also in seiner Identität, so ergibt sich kein Unterschied, kein Andersein; zusammen mit der Beziehung zu etwas, das es *nicht* ist, geht auch seine Wirklichkeit verloren, und es gewinnt irgendwie etwas Unheimlich-

ches. So erscheint es oft in der Kunst, vor allem in der frühen Prosa Kafkas oder in manchen Gemälden van Goghs, die einen einzelnen Gegenstand darstellen, einen Stuhl oder ein Paar Schuhe. Doch diese Kunstwerke sind Gedankendinge, und sie gewinnen ihren Sinn – als wären sie nicht bloß sie selbst, sondern *für* sich – gerade aus der Verwandlung, die sie als Gegenstand des Denkens erfahren haben.

Mit anderen Worten, hier wird die Erfahrung des denkenden Ichs auf die Dinge selbst übertragen. Denn nur eines kann gleichzeitig es selbst und für sich sein, das Zwei-in-einem, das Sokrates als das Wesen des Denkens entdeckte und Platon in theoretischer Sprache als das stumme Zwiegespräch »eme emautō«, zwischen mir und mir selbst, bezeichnete¹²⁹. Doch wiederum ist es nicht die Denktätigkeit, die die Einheit stiftet, die die Zwei-in-einem wieder zu Einem werden läßt; im Gegenteil, das geschieht, wenn die Außenwelt auf den Denker eindringt und den Denkvorgang unterbricht. Dann wird er bei seinem Namen in die Erscheinungswelt zurückgerufen, wo er immer Einer ist; es ist, als führen die zwei Teile, in die ihn das Denken gespalten hatte, wieder zusammen. Das Denken ist, existentiell gesehen, etwas, das man allein tut, aber nicht einsam: allein sein heißt mit sich selbst umgehen; einsam sein heißt allein sein, ohne sich in das Zwei-in-einem aufspalten zu können, ohne sich selbst Gesellschaft leisten zu können; bei Jaspers heißt es: »Ich bleibe mir aus«, oder man könnte sagen: Ich bin Einer und ohne Gesellschaft.

Daß der Mensch *wesentlich* in der Mehrzahl existiert, das zeigt sich vielleicht am allerdeutlichsten daran, daß sein Alleinsein das bloße Bewußtsein von sich selbst, das er wohl mit den höheren Tieren gemeinsam hat, in eine Dualität während des Denkens überführt. Diese *Dualität* zwischen mir und mir macht das Denken zu einer wirklichen Tätigkeit, in der man gleichzeitig der Fragende und der Antwortende ist. Das Denken kann dialektisch und kritisch werden, weil es durch dieses Fragen und Antworten hindurchgeht, durch den Dialog, das dialogesthai, das eigentlich ein »Hindurchgehen durch Worte« ist, ein poreuesthai dia tōn logōn¹³⁰, das ständig die Sokratische Grundfrage aufwirft: *Was meinst du, wenn du sagst . . .?*, nur daß dieses legen, dieses Sagen, stumm vor sich geht und deshalb so schnell, daß sein Dialogcharakter nicht so leicht zu erkennen ist.

Das Kriterium für das geistige Zwiegespräch ist nicht mehr die Wahrheit, die Antworten auf die von mir selbst gestellten Fragen zwingend herbeiführen würde, entweder nach der Art der Anschauung, die so zwingend ist wie Sinnesdaten, oder als notwendiger

Schluß nach der Art des mathematischen oder logischen Denkens, der auf dem Bau unseres Gehirns beruht und durch seine natürliche Kraft überzeugt. Das einzige Kriterium des Sokratischen Denkens ist die Übereinstimmung mit sich selbst, homologein autos heautō¹³¹; sein Gegenteil, daß man mit sich selbst im Widerspruch liegt, enantia legein autos heautō¹³², bedeutet eigentlich: sein eigener Gegner werden. Deshalb erklärt Aristoteles in seiner frühesten Formulierung des berühmten Widerspruchsgrundsatzes ausdrücklich, er sei Axiom, man müsse notwendig daran glauben, denn er »wendet sich nicht an die äußere Rede [exō logos, d. h. an das gesprochene Wort, das an einen Gesprächspartner gerichtet ist, sei er Freund oder Gegner], sondern an das Gespräch *innerhalb der Seele*, und man kann zwar immer Einwände gegen die äußere Rede erheben, aber nicht immer gegen die *innere*«, denn hier ist man sein eigener Partner und kann ja keinesfalls sein eigener Gegner werden wollen¹³³. (Man kann hier verfolgen, wie eine solche Einsicht, die aus der tatsächlichen Erfahrung des denkenden Ichs stammt, verlorengelassen wird, wenn sie zu einer philosophischen Doktrin verallgemeinert wird – »A kann nicht gleichzeitig und unter denselben Bedingungen B und A sein«; diese Verwandlung bringt Aristoteles selbst fertig, als er dieselbe Frage in seiner »Metaphysik« erörtert¹³⁴.)

Eine genaue Lektüre des »Organon«, des »Werkzeugs«, wie die Sammlung der frühen logischen Abhandlungen des Aristoteles seit dem 6. Jahrhundert heißt, zeigt eindeutig, daß das, was wir heute »Logik« nennen, ursprünglich keineswegs ein »Werkzeug des Denkens«, des Gesprächs »innerhalb der Seele« sein sollte, sondern die Wissenschaft vom richtigen Reden und Argumentieren, das andere überzeugen oder unsere Behauptungen erläutern soll und das stets, wie bei Sokrates, von Voraussetzungen ausgeht, die so gut wie sicher von den meisten Menschen anerkannt werden oder doch von den meisten derjenigen, die allgemein als die Weisesten gelten. In den frühen Abhandlungen ist das Axiom der Widerspruchsfreiheit nur für das innere Zwiegespräch des Denkens entscheidend, gilt aber noch nicht als die Grundregel für die Rede überhaupt. Erst nachdem dieser Spezialfall zum Vorbild für alles Denken geworden war, konnte Kant, der in seiner »Anthropologie« das Denken als »Reden mit sich selbst . . ., folglich sich auch innerlich . . . Hören«¹³⁵ definiert hatte, die Maxime »Jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken« zu denjenigen zählen, die für die Denker als »unwandelbare Gebote« zu gelten haben¹³⁶.

Kurz, die spezifisch menschliche Wirklichkeit des Bewußtseins im denkenden Zwiegespräch mit sich selbst verweist darauf, daß Unterschied und Anderssein, die in so hohem Maße kennzeichnend für die Welt der Erscheinungen sind, wie sie dem Menschen als Aufenthaltsort zwischen vielen verschiedenen Dingen gegeben ist, auch die eigentlichen Bedingungen für die Existenz des geistigen Ichs des Menschen sind, denn dieses Ich existiert ja nur in der Dualität. Und dieses Ich – das Ich-bin-ich – erfährt den Unterschied in der Identität genau dann, wenn es nicht mit erscheinenden Dingen zu tun hat, sondern nur mit sich selbst. (Diese ursprüngliche Dualität erklärt übrigens, warum die so beliebte Identitätssuche vergeblich ist. Unsere moderne Identitätskrise ließe sich nur dadurch lösen, daß man nie allein wäre und nie zu denken versuchte.) Ohne diese ursprüngliche Spaltung wäre Sokrates' Aussage über die Harmonie in einem Wesen, das allem Anschein nach Eines ist, sinnlos.

Bewußtsein ist nicht dasselbe wie Denken; Bewußtseinsakte haben mit der Sinneserfahrung dies gemeinsam, daß sie »intentionale« und somit *kognitive* Akte sind, während das denkende Ich nicht *etwas* denkt, sondern *über* etwas nachdenkt, und dieser Akt ist ein dialektischer: er verläuft in Form eines stummen Zwiegesprächs. Ohne das Bewußtsein im Sinne des Seiner-selbst-Gewahrseins wäre das Denken nicht möglich. Was das Denken in seinem nicht endenden Prozeß aktualisiert, ist der Unterschied, der im Bewußtsein bloß als nackte Tatsache (*factum brutum*) gegeben ist; erst in dieser vermenschlichten Form wird dann das Bewußtsein zum wesentlichen Kennzeichen des Menschen im Unterschied zum Gott und zum Tier. So, wie die Metapher die Kluft zwischen der Erscheinungswelt und den in ihr ablaufenden Geistestätigkeiten überbrückt, so heilt das Sokratische Zwei-in-einem die Alleinigkeit des Denkens; seine wesentliche Dualität verweist auf die unendliche Vielzahl, die das Gesetz der Erde ist.

Für Sokrates bedeutete die Dualität des Zwei-in-einem lediglich dies, daß, wer denken möchte, darauf achten muß, daß die beiden gesprächsführenden Instanzen gut in Form sind, daß die Partner *Fremde* sind. Der Partner, der lebendig wird, wenn man hellwach und allein ist, der ist der einzige, dem man nie entrinnen kann – es sei denn, man hörte auf zu denken. Es ist besser, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, weil man der Freund des Leidenden bleiben kann; doch wer möchte Freund eines Mörders sein und mit ihm zusammen leben

müssen? Nicht einmal ein anderer Mörder. Auf diese recht einfache Betrachtung über die Bedeutung der Einhelligkeit mit sich selbst beruft sich letzten Endes der Kantische kategorische Imperativ. Dem »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde«¹³⁷ liegt das Gebot zugrunde: »Widersprich dir nicht selbst.« Ein Mörder oder ein Dieb kann nicht wollen, daß »Du sollst töten« oder »Du sollst stehlen« allgemeines Gesetz sei, weil er natürlicherweise für sein eigenes Leben und Eigentum fürchtet. Macht man für sich eine Ausnahme, so hat man sich selbst widersprochen.

In einem der umstrittenen Dialoge, dem »Hippias maior«, der, auch wenn er nicht von Platon stammt, doch authentische Zeugnisse über Sokrates enthalten kann, beschreibt Sokrates die Situation einfach und treffend. Das Gespräch ist zu Ende, man bricht nach Hause auf. Sokrates sagt zu Hippias, der sich als besonders hartnäckiger Gesprächspartner erwiesen hat, wie »ungeheuer glücklich« er im Vergleich zum armen Sokrates daran sei, den zu Hause ein höchst unangenehmer Kerl erwarte, der ihn ständig verhöre. »Er ist ein naher Verwandter und wohnt im gleichen Haus.« Wenn er nun von Sokrates die Ansichten Hippias' hören wolle, so werde er fragen, »ob er sich nicht schäme, über eine schöne Lebensart zu sprechen, wo doch die Befragung deutlich mache, daß er nicht einmal wisse, was das Wort ›Schönheit‹ bedeutet«¹³⁸. Wenn Hippias nach Hause kommt, bleibt er Einer, denn obwohl er allein lebt, sucht er nicht seine eigene Gesellschaft. Gewiß verliert er nicht das Bewußtsein; er hat nur nicht die Gewohnheit, es zu aktualisieren. Wenn Sokrates heimkommt, ist er nicht allein, sondern *bei* sich. Offenbar muß er sich mit diesem Gesellen, der ihn erwartet, irgendwie arrangieren, denn beide leben ja unter demselben Dach. Besser, man lebt in Zwietracht mit der ganzen Welt als mit dem einzigen, mit dem man zusammenleben muß, wenn man keine anderen um sich hat.

Sokrates entdeckte, daß man Umgang mit sich selbst haben kann, so gut wie mit anderen, und daß beide Arten von Umgang irgendwie miteinander zusammenhängen. Aristoteles bemerkte über die Freundschaft: »Der Freund ist ein anderes Selbst«¹³⁹ – und wollte damit sagen: man kann das Zwiegespräch des Denkens mit ihm ebenso gut führen wie mit sich selbst. Das ist noch die sokratische Tradition, nur daß Sokrates gesagt hätte: auch das Selbst ist eine Art Freund. Die Leiterfahrgang ist hier natürlich die Freundschaft und nicht das Selbstsein; man spricht zunächst mit anderen, ehe man mit sich selbst

spricht und sich über den Gegenstand des vorigen Gesprächs Gedanken macht, worauf man entdeckt, daß man ein Zwiegespräch nicht nur mit anderen, sondern auch mit sich selbst führen kann. Das Gemeinsame aber ist, daß das Zwiegespräch des Denkens nur zwischen Freunden stattfinden kann, und sein Grundkriterium, gewissermaßen sein höchstes Gesetz, besagt: Widersprich dir nicht selbst.

Für »schlechte Menschen« ist kennzeichnend, daß sie »mit sich selbst-entzweit sind« (diapherontai heautois) und sich selbst fliehen; ihre Seele ist in Aufruhr gegen sich selbst (stasiazei)¹⁴⁶. Was für ein Zwiegespräch kann man mit sich selbst führen, wenn in der Seele keine Harmonie herrscht, sondern innerer Krieg? Genau dieses Zwiegespräch bekommen wir zu hören, als Shakespeares Richard III. allein ist (V, 3):

Was fürcht' ich denn? Mich selbst? Sonst ist hier niemand.

Richard liebt Richard: das heißt, ich bin ich.

Ist hier ein Mörder? Nein. – Ja, ich bin hier.

So flieh'! – Wie? Vor dir selbst? Mit gutem Grund:

Ich möchte rächen. Wie? Mich an mir selbst?

Ich liebe ja mich selbst. Wofür? Für Gutes,

Das je ich selbst hätt' an mir selbst getan?

O leider, nein! Vielmehr hass' ich mich selbst,

Verhafter Taten halb, durch mich verübt.

Ich bin ein Schurke, – doch ich lüg', ich bin's nicht.

Tor, rede gut von dir! – Tor, schmeichle nicht!

Doch alles schaut ganz anders aus, wenn Mitternacht vorbei ist und Richard aus seiner eigenen Gesellschaft in die seines Hofes kommt:

Gewissen ist ein Wort für Feige nur,

Zum Einhalt für den Starken erst erdacht . . .

Selbst Sokrates, der den Markt so liebt, muß nach Hause gehen und allein sein, wenn er den anderen Gesellen treffen will.

Ich habe diese ganz einfache Stelle aus »Hippias maior« herangezogen, weil sie eine Metapher enthält, die helfen kann, Dinge zu vereinfachen – wenn auch vielleicht zu stark zu vereinfachen –, die wegen ihrer Schwierigkeit stets der Gefahr der Übervereinfachung ausgesetzt sind. In späteren Zeiten nannte man den Gesellen, der Sokrates

zu Hause erwartet; »Gewissen«. Vor seinem Gerichtshof, um mit Kant zu reden, müssen wir erscheinen und Rechenschaft über uns ablegen. Und ich habe die Stelle aus »Richard III.« gewählt, weil Shakespeare dort zwar das Wort »Gewissen« gebraucht, aber nicht im üblichen Sinne. Die englische Sprache brauchte lange, bis sie das Wort für »Bewußtsein« (consciousness) von dem für »Gewissen« (conscience) getrennt hatte, und in einigen Sprachen, etwa im Französischen, ist das nie geschehen. Das Gewissen, moralisch oder juristisch verstanden, ist angeblich immer in uns vorhanden, genau wie das Bewußtsein. Und dieses Gewissen sagt uns angeblich auch, was wir tun sollen und was wir bereuen sollen; ehe es zum »lumen naturale« oder zu Kants praktischer Vernunft wurde, war es die Stimme Gottes.

Im Unterschied zum immer gegenwärtigen Gewissen bleibt der Geselle, von dem Sokrates spricht, zu Hause zurück; Sokrates fürchtet ihn, wie die Mörder in »Richard III.« das Gewissen fürchten – als etwas Abwesendes. Hier erscheint das Gewissen als ein nachträglich-er Gedanke, der entweder, wie im Falle Richards, von einem Verbrechen wachgerufen wird, oder, wie im Falle des Sokrates, durch ungeprüfte Meinungen. Oder es ist einfach die vorwegnehmende Angst vor solchen nachträglichen Gedanken, wie bei Richards gedungenen Mördern. Dieses Gewissen gibt im Unterschied zur Stimme Gottes in uns oder dem lumen naturale keine positiven Vorschriften (selbst der Sokratische daimon, seine göttliche Stimme, sagt ihm nur, was er *nicht* tun soll); Shakespeare sagt: »Es füllt den Menschen mit Hindernissen an.« Was den Menschen Furcht einjagt, ist der Gedanke an einen Zeugen, der ihn dann und nur dann erwartet, *wenn* er nach Hause geht. Der Mörder bei Shakespeare sagt: »Jeder, der gut leben möchte, versucht . . . ohne es zu leben«, und das gelingt leicht, weil man nichts anderes zu tun braucht, als nie das stumme, einsame Zwiegespräch anzufangen, das wir »Denken« nennen, also nie nach Hause zu gehen und die Dinge kritisch zu untersuchen. Das ist keine Frage von gut oder böse, es hat auch nichts mit Intelligenz oder Dummheit zu tun. Wer jenen stummen Verkehr nicht kennt (in welchem man prüft, was man sagt und was man tut), der wird nichts dabei finden, sich selbst zu widersprechen, und das heißt, er ist weder fähig noch gewillt, für seine Rede oder sein Handeln Rechenschaft abzulegen; es macht ihm auch nichts aus, jedes beliebige Verbrechen zu begehen, weil er darauf zählen kann, daß er es im nächsten Augenblick vergessen hat. Schlechte Menschen sind – hier hat Aristoteles unrecht – *nicht* »voller Reue«.

Das Denken im nichtkognitiven, nichtspezialisierten Sinne, als ein natürliches Bedürfnis des menschlichen Lebens, als die Aktualisierung des im Bewußtsein gegebenen Unterschieds, ist kein Vorrecht der wenigen, sondern eine stets bereitliegende Fähigkeit jedes Menschen; entsprechend ist die Denkfähigkeit nicht ein Mangel an Hirn bei den vielen, sondern eine stets bereitliegende Möglichkeit bei jedem – auch bei Wissenschaftlern, Gelehrten und anderen geistigen Spezialisten. Bei jedem kann es dazu kommen, daß er jenem Verkehr mit sich selbst ausweicht, dessen Möglichkeit und Wichtigkeit Sokrates als erster entdeckt hat. Das Denken begleitet das Leben und ist selbst die entmaterialisierte Quintessenz des Lebendigeins; und das Leben ein Vorgang ist, kann seine Quintessenz nur im aktuellen Denkvorgang bestehen und nicht in irgendwelchen festen Ergebnissen oder speziellen Gedanken. Ein Leben ohne Denken ist durchaus möglich; es entwickelt dann sein eigenes Wesen nicht – es ist nicht nur sinnlos, es ist gar nicht recht lebendig. Menschen, die nicht denken, sind wie Schlafwandler.

Für das denkende Ich und seine Erfahrung ist das Gewissen, das »den Menschen mit Hindernissen anfüllt«, ein Nebenergebnis. Welche Gedankengänge auch das denkende Ich durchläuft, das Selbst, das wir alle sind, sollte nichts tun, das verhinderte, daß die Zwei-in-einem Freunde sind und im Einklang miteinander leben. Das meinte Spinoza mit dem Ausdruck »Selbstzufriedenheit« (*acquiescentia in se ipso*): »Sie kann aus der Vernunft [dem logischen Denken] entspringen, und nur diese aus der Vernunft entspringende Zufriedenheit ist die höchste, die es geben kann.«⁴¹ Ihr Kriterium für das Handeln sind nicht die üblichen von der Menge anerkannten und in der Gesellschaft eingeführten Regeln, sondern die Frage, ob ich mit mir selbst in Frieden werde leben können, wenn einmal die Zeit gekommen ist, über meine Taten und Worte nachzudenken. Das Gewissen ist die Vorwegvorstellung des Gesellen, der einen nur dann, aber auch immer dann erwartet, wenn man nach Hause kommt.

Für den Denker selbst steht diese moralische Nebenwirkung nur am Rande. Und das Denken als solches bringt der Gesellschaft wenig Nutzen, viel weniger als der Wissensdrang, der das Denken als Mittel zu anderen Zwecken einsetzt. Das Denken schafft keine Werte; es sagt nicht ein für allemal, was »das Gute« sei; anerkannte Verhaltensregeln bestätigt es nicht, sondern es löst sie auf. Und es hat keine politische Bedeutung, außer in speziellen Situationen. Daß ich, solange

ich lebe, mit mir selbst leben können muß, dieser Gedanke tritt politisch nicht in Erscheinung, außer in »Grenzsituationen«.

Diesen Ausdruck prägte Jaspers für die allgemeine, unveränderliche *conditio humana* – »daß ich nicht ohne Kampf und ohne Leid leben kann, daß ich unvermeidlich Schuld auf mich nehme, daß ich sterben muß«; er bezeichnet eine Erfahrung, die »noch immanent« ist »und schon auf Transzendenz weis[t]«, und die, wenn wir uns auf sie einlassen, zum »*Werden der in uns möglichen Existenz*« führt⁴². Bei Jaspers erhält der Ausdruck seine anschauliche Überzeugungskraft weniger durch spezielle Erfahrungen als durch die einfache Tatsache, daß das Leben selbst, begrenzt von Geburt und Tod, insofern eine Grenzerscheinung ist, als mich meine Existenz in der Welt ständig dazu zwingt, an eine Vergangenheit zu denken, als ich noch nicht war, und eine Zukunft, da ich nicht mehr sein werde. Jetzt geht es mir um folgendes: Immer, wenn man die Grenzen seiner eigenen Lebensdauer überschreitet und nachzudenken beginnt, urteilend über diese Vergangenheit und mit Plänen des Willens über diese Zukunft, dann ist das Denken nichts politisch Unerhebliches mehr. Und zu solchen Überlegungen kommt es unvermeidlich in politischen Notlagen.

Wenn jeder gedankenlos mitschwimmt in dem, was alle ändern tun und glauben, dann stehen die Denkenden nicht mehr im Hintergrund, denn ihre Weigerung ist nicht zu übersehen und wird damit zu einer Art Handeln. In solchen Notlagen erweist sich, daß die ausräumende Seite des Denkens (die Sokratische Hebammenkunst, die die Konsequenzen ungeprüfter Meinungen herausarbeitet und diese dadurch zerstört – Werte, Doktrinen, Theorien und sogar Überzeugungen) mittelbar politisch ist. Denn diese Zerstörung wirkt befreiend auf ein anderes Vermögen, das Vermögen der Urteilskraft, das man mit einiger Berechtigung das politischste der geistigen Vermögen des Menschen nennen kann. Es ist das Vermögen, das *Einzeldinge* beurteilt, ohne sie unter allgemeine Regeln zu subsumieren, die sich lehren und lernen lassen, bis sie zu einer Gewohnheit werden, die sich dann durch andere Gewohnheiten und Regeln ersetzen läßt.

Das Vermögen der Beurteilung von Einzelnem (wie es Kant herausgearbeitet hat) – daß man sagen kann: »Das ist unrecht«, »Das ist schön« usw. – ist nicht dasselbe wie das Denkvermögen. Das Denken beschäftigt sich mit Unsichtbarem, mit Vorstellungen von Abwesendem; die Urteilskraft hat stets mit Einzeldingen und mit Zuhandelndem zu tun. Doch beide hängen miteinander zusammen, wie auch Be-

wußtsein und Gewissen. Das Denken – das Zwei-in-einem des stummen Zwiegesprächs – aktualisiert den Unterschied in unserer Identität, wie er im Bewußtsein gegeben ist, und so entsteht als Nebenprodukt das Gewissen; die Urteilskraft, das Nebenprodukt der befreiten Wirkung des Denkens, realisiert das Denken, bringt es in der Erscheinungswelt zur Geltung, wo ich nie allein bin und immer viel zu beschäftigt, um denken zu können. Der Wind des Denkens äußert sich nicht in Erkenntnis; er ist die Fähigkeit, recht und unrecht, schön und häßlich zu unterscheiden. Und diese kann – in den seltenen Augenblicken, da die Einsätze gemacht sind – in der Tat Katastrophen verhindern, mindestens für das Selbst.