

(5) Über den Zusammenhang von Denken und Moral¹

von Hannah Arendt (1971)

FÜR W. H. AUDEN

Es scheint mir so anmaßend, über das Denken zu reden, daß ich glaube, Ihnen eine Rechtfertigung schuldig zu sein. Als ich vor einigen Jahren über den Jerusaleiner Prozeß gegen **Eichmann** berichtete, sprach ich von »der Banalität des Bösen«, und dabei schwebte mir keine Theorie oder Lehre vor, sondern ich dachte an etwas durchaus Tatsächliches, das Phänomen nämlich von bösen Taten gigantischen Ausmaßes, welche, auf seiten eines Täters, dessen einzige persönliche Auffälligkeit eine vielleicht außergewöhnliche Oberflächlichkeit war, zu keiner besonderen Art von Sündhaftigkeit, pathologischem Befund oder ideologischer Überzeugung zurückverfolgt werden konnten. Wie monströs die Taten auch immer waren, der Täter war weder monströs noch dämonisch, und das einzige unverkennbare Kennzeichen, das man in seiner Vergangenheit ebenso wie in seinem Verhalten während des Prozesses und der vorausgehenden polizeilichen Untersuchung entdecken konnte, war etwas vollkommen Negatives: nicht Dummheit, sondern eine merkwürdige, durchaus **authentische Unfähigkeit zu denken**. In der Rolle des prominenten Kriegsverbrechers funktionierte er ebenso wie zuvor unter dem Nazi-Regime; es bereitete ihm nicht die geringste Schwierigkeit, völlig andere Regeln zu akzeptieren. Er wußte, daß das, was er einst als seine Pflicht angesehen hatte, nun als Verbrechen bezeichnet wurde, und er akzeptierte diesen neuen Kodex der Beurteilung, als handle es sich um nichts anderes als eine andere Sprachregel. Seinem ziemlich kleinen Repertoire an gängigen Redewendungen fügte er ein paar neue hinzu und war nur dann äußerst hilflos, wenn er sich einer Situation gegenüber sah, auf die keine von ihnen paßte – so in dem besonders grotesken Fall, als er unter dem Galgen eine Rede halten zu müssen glaubte und gezwungen war, auf die üblicherweise bei Beerdigungen benutzten Klischees zurückzugreifen, welche aber in seinem Fall nicht zutrafen, weil er nicht der Überlebende war.² Diese einfache Tatsache – in Hinsicht darauf, welches seine letzten Worte für den Fall /// des von ihm die ganze **Zeit** über erwarteten Todesurteils sein sollten – war
128

ihm ebenso entgangen, wie ihn Inkonsistenzen und flagrante Widersprüche beim Verhör und Kreuzverhör während des Prozesses nicht gestört hatten. **Klischees**, gängige Redewendungen, das Festhalten an konventionellen, standardisierten Kodizes des Ausdrucks und Betragens haben die gesellschaftlich anerkannte Funktion, uns vor der Wirklichkeit in Schutz zu nehmen, das heißt vor dem Anspruch, den alle Ereignisse und Tatsachen kraft ihrer Existenz an unsere denkende Aufmerksamkeit stellen. Wenn wir für diesen Anspruch jederzeit empfänglich wären, wären wir bald erschöpft; der Unterschied bei Eichmann war lediglich, daß er eindeutig solchen Anspruch überhaupt nicht kannte.

¹ Übersetzung von »Thinking and Moral Considerations: A Lecture«, in: *Social Research* 38, Heft 3, Herbst 1971, S. 417-446.

Teile des Vortrags sind in Arendts Werk *The Life of the Mind: Thinking* (hrsg. von Mary McCarthy, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, s. dort die Einleitung und die beiden Sokrates-Kapitel) eingegangen. Die entsprechenden Passagen, auch in der deutschen Übersetzung von Hermann Vetter (*Vom Leben des Geistes: Das Denken*, München-Zürich: Piper, 1979), wurden bei der Übersetzung berücksichtigt. Vgl. auch H. A., »Ziviler Ungehorsam«, in: *In der Gegenwart*, besonders Abschnitt I.

Die Anmerkungen hat Ursula Ludz als Übers. / Hrsg. bearbeitet und ergänzt.

Der Dichter W. H. Auden (1907-1973), dem dieser Text gewidmet ist, war Hannah Arendt seinerzeit ein enger Freund. Sie hat ihm mit ihrem Essay »Remembering Wystan H. Auden, Who Died in the Night of the Twenty-Eighth of September« ein Denkmal gesetzt (dt., übers. von Ursula Ludz: »Ich erinnere an Wystan H. Auden«, in: Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, hrsg. von U. Ludz, München-Zürich: Piper, 1989, S. 324-334.)

² Siehe mein Buch *Eichmann in Jerusalem*. Zusatz U.L.: Deutsch zuletzt: Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, aus dem Amerikanischen von Brigitte Granzow, Neuauflage mit einem einleitenden Essay von Hans Mommsen, München-Zürich: Piper (Serie 308) 1986, S. 299f.

Diese **völlige Abwesenheit von Denken** erregte mein Interesse. Ist Böses-Tun, gerade nicht als Unterlassungs-(Omissiv-)sünde, vielmehr als Begehungs-(Kommissiv-)sünde, bei Abwesenheit von nicht nur »niedrigen Motiven« (wie es in der Rechtssprache heißt), sondern Motiven überhaupt, also ohne jeden besonderen Interessens- oder Willensantrieb möglich? Ist Sündhaftigkeit, wie immer wir sie definieren mögen, dieses Entschlossen-Sein, sich als Schurke zu erweisen,³ *nicht* eine notwendige Bedingung für die böse Tat? Ist unsere Fähigkeit zu urteilen, das Rechte vom Unrechten, das Schöne vom Häßlichen zu unterscheiden, von unserem Denkvermögen abhängig? Fallen die Unfähigkeit zu denken und ein verheerendes Versagen dessen, was wir gemeinhin Gewissen nennen, zusammen? Damit drängte sich die folgende Frage auf : Könnte die Tätigkeit des Denkens als solche – die Gewohnheit, das, was immer sich gerade ereignen mag, ohne Berücksichtigung des spezifischen Inhalts und ganz unabhängig von den Ergebnissen zu erforschen und zu bedenken –, könnte diese Tätigkeit so beschaffen sein, daß sie die Menschen gegen das Unrecht-Tun »konditioniert«? (Das englische Wort »con-science« deutet jedenfalls insofern in diese Richtung, als es die Bedeutung von »mit mir und durch mich wissen« hat, also auf eine Art Wissen verweist, das in jedem Denkprozeß aktualisiert wird.⁴) Erhalten diese Probleme, so ist schließlich zu fragen, ihre Dringlichkeit nicht durch die wohlbekannt und recht alarmierende Tatsache, daß nur gute Menschen je von einem schlechten Gewissen geplagt werden, während dies unter wirklichen Verbrechern eine äußerst seltene Erscheinung ist? **Ein gutes Gewissen gibt es nur als Abwesenheit eines schlechten.**

129

Das waren die Fragen. Anders und mit Kant ausgedrückt: Nachdem mich ein Phänomen – die »quaestio facti« – erstaunt hatte und ich mich nolens volens in den Besitz eines Begriffs (Banalität des Bösen) gesetzt hatte, konnte ich nicht anders, als mir die »quaestio juris« zu stellen und mich zu fragen, mit welchem Recht ich denselben besitze und gebrauche.⁵

I

Fragen wie »Was ist Denken?«, »Was ist das Böse?« haben ihre Schwierigkeiten. Sie gehören nämlich zur Philosophie oder Metaphysik, mit welchen Worten ein Untersuchungsgebiet bezeichnet wird, das, wie wir alle wissen, in Mißkredit geraten ist. Wenn es dabei um nichts weiter als die positivistischen oder neo-positivistischen .Angriffe ginge, bräuchten wir uns vielleicht nicht zu beunruhigen.⁶ Unsere Schwierigkeit mit solchen Fragen wird weniger von denjenigen verursacht,

³ »I am determined to prove a villain.« Gloster in Shakespeare, *Richard III*, Akt 1, Szene 1. (Anm. U.L.)

⁴ Die Behauptung gilt auch für das deutsche Wort »Gewissen«, eine »Lehnübersetzung für lateinisch >conscientia«<, siehe den Artikel »Gewissen«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Basel-Stuttgart: Schwabe, Bd. 3 (1974), Sp. 574ff. (Anm. d. Übers./Hrsg.)

⁵ Nach Kants postum veröffentlichten handschriftlichen Notizen zur Vorlesung über die Metaphysik, *Kants handschriftlicher Nachlaß*, Akademie Ausgabe, Bd. 18, Nr. 5636. – Zusatz d. Hrsg.: Das Zitat hat folgenden Wortlaut: »Quaestio facti ist, auf welche Art man sich zuerst in den Besitz eines Begriffs gesetzt habe; quaestio juris, mit welchem Recht man denselben besitze und ihn brauche.«

⁶ Carnaps Behauptung, daß die Metaphysik nicht »sinnvoller« sei als die Dichtkunst, steht mit Sicherheit im Gegensatz zu von Metaphysikern erhobenen Forderungen; doch diese mögen ebenso wie Carnaps Auffassung auf einer Unterschätzung der Dichtkunst beruhen. Heidegger, den sich Carnap für seinen Angriff herausgegriffen hat, hielt (wenn auch ohne explizite Bezugnahme) dagegen, Denken und Dichten seien eng miteinander verwandt; sie seien nicht identisch, aber gleichen Ursprungs. Und Aristoteles, den bisher noch niemand beschuldigt hat, »nur« Werke der Dichtkunst verfaßt zu haben, war derselben Meinung: Philosophie und Poesie gehören irgendwie zusammen; sie sind von gleichem Gewicht (*Poetica*, 1451 b 5). Andererseits gibt es den berühmten Aphorismus von Wittgenstein: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen« (*Tractatus logico-philosophicus*, letzter Satz). Wenn man ihn ernst nimmt, würde dies nicht nur für das zutreffen, was jenseits der Sinneserfahrung liegt, sondern, im Gegenteil, vor allem für die Gegenstände der Sinnesempfindung. Denn nichts, was wir sehen, hören oder ertasten, kann mit Worten adäquat beschrieben werden. Wenn wir sagen: »Das Wasser ist kalt,« wird weder über das Wasser noch über die Kälte so gesprochen, wie sie den Sinnen gegeben sind. Und war es nicht

für die sie ohnehin »sinnlos« sind, als von denjenigen, gegen die sich die Angriffe richten. Genauso wie die Krise in der Religion ihren Höhepunkt erreichte, als die Theologen, wohlweislich zu unterscheiden von der uralten Schar der Ungläubigen, über die »Gott-ist-tot«-Thesen zu sprechen begannen, so kam die Krise in der Philosophie und Metaphysik dann ans Licht, als die Philosophen selbst das Ende der Philosophie und Metaphysik zu verkünden begannen. Nun, dies könnte seinen Vorteil haben, und ich glaube, daß das so sein wird, wenn man erst einmal versteht, was »Ende« hier tatsächlich bedeutet: nämlich nicht, daß **Gott »gestorben«** wäre (eine **offensichtlich in jeder Hinsicht widersinnige Feststellung**), sondern daß die Art und Weise, in der Tausende von Jahren über Gott nachgedacht worden ist, nicht mehr überzeugt; auch nicht, daß die altbekannten, seit dem Erscheinen des Menschen auf der Erde lebendigen Fragen »sinnlos« geworden wären, sondern daß die Art und Weise, in der sie gestellt und beantwortet wurden, nicht mehr einleuchtet.

Was ans Ende gelangt ist, ist die grundlegende Unterscheidung zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen und mit ihr die zumindest seit Parmenides geläufige Vorstellung, daß alles den Sinnen nicht Gegebene – Gott, das Sein, die **αρχαι** (archai, das heißt Ersten Prinzipien und Letzten Gründe) oder Ideen – wirklicher, wahrer, sinnvoller sei als /// das Erscheinende, daß es nicht bloß *jenseits*

130
der Sinneswahrnehmung, sondern *über* der Welt der Sinne liege. Was »tot« ist, ist nicht nur die Verortung solch »ewiger Wahrheiten«, sondern die Unterscheidung selbst. Unterdessen haben uns die wenigen Verfechter der Metaphysik mit zunehmender Schärfe vor der in dieser Entwicklung liegenden Gefahr des Nihilismus gewarnt; und ein wichtiges Argument, das sie selbst allerdings nur selten gebrauchen, spricht für sie: Es stimmt tatsächlich, daß, **wenn erst einmal der übersinnliche Bereich abgeschafft ist, dann sein Gegensatz, die Erscheinungswelt, wie sie so viele Jahrhunderte lang begriffen wurde, ebenfalls vernichtet ist.** Das Sinnliche, wie es die Positivisten noch heute verstehen, kann den Tod des Übersinnlichen nicht überleben. Keiner hat dies besser gewußt als **NIETZSCHE**, der mit seiner poetischen und metaphorischen Beschreibung der Tötung Gottes im *Zarathustra* soviel Verwirrung in diesen Angelegenheiten gestiftet hat. An einer bezeichnenden Stelle in der *Götzen-Dämmerung* macht er deutlich, was das Wort »Gott« im *Zarathustra* bedeutet. Es war lediglich ein **Symbol für den übersinnlichen Bereich**, wie ihn die Metaphysik verstand. Nun gebraucht er »wahre Welt« anstelle von »Gott« und sagt: »Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? Aber nein! **mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!**«⁷

genau die Entdeckung dieses Zwiespalts zwischen den Worten (dem Medium, in dem wir denken) und der Welt der Erscheinungen (dem Medium, in dem wir leben), die ursprünglich zu Philosophie und Metaphysik geführt hat? Dabei allerdings ist zu berücksichtigen, daß am Anfang, bei Parmenides und Heraklit, das Denken – als **νοῦς** (nous) oder als **λόγος** (logos) – es gewesen ist, von dem angenommen wurde, es könne das wahre Sein erreichen, wohingegen sich am Ende [der griechischen Philosophie] der Akzent von der Rede auf die Erscheinung, also auf die Sinneswahrnehmung und die Werkzeuge, mit denen wir unsere körperlichen Sinne erweitern und schärfen können, verschoben hatte. Es scheint nur natürlich, daß eine Betonung der Rede die Erscheinungen, eine Betonung der Sinnesempfindung das Denken benachteiligen wird.

⁷ Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, Abschnitt: »Wie die >wahre Welt< endlich zur Fabel wurde«, Abs. 6. – Dieselbe Einsicht, das scheint bemerkenswert, finden wir in offensichtlicher Einfachheit am Anfang dieses Denkens, das die Welt in die sinnliche und die übersinnliche Welt zweiteilt. **DEMOKRIT** hat uns ein schlichtes kleines Zwiegespräch zwischen dem Verstand, dem Organ für das Übersinnliche, und den Sinnen geschenkt. Sinneswahrnehmungen sind Täuschungen, sagt er, sie wechseln mit unseren körperlichen Bedingungen; das Süße, Bittere, die Farbe und Ähnliches existiert **νομῶ** (nomo), durch Übereinkunft zwischen den Menschen, und nicht **φύσει** (physei), gemäß der wahren Natur hinter den Erscheinungen – so spricht der Verstand. Woraufhin die Sinne

Diese modernen »Tode« Gottes, der Metaphysik, der Philosophie und, als implizite Folge, des Positivismus mögen Ereignisse von großer Bedeutung sein, aber sie sind eben nur gedankliche Ereignisse; und obwohl sie unsere Wege des Denkens im Innersten berühren: Unsere Fähigkeit zu denken, die bloße Tatsache, daß der Mensch ein denkendes Wesen ist, ist nicht betroffen. Damit meine ich, daß der Mensch eine Neigung und, wenn ihn nicht dringende Lebensbedürfnisse bedrängen, sogar ein **Bedürfnis** (Kants »Bedürfnis der Vernunft«) hat, jenseits der Grenzen der Erkenntnis zu denken, mehr mit seinen intellektuellen Fähigkeiten, seiner geistigen Kraft zu tun, als sie als ein Instrument des Erkennens und Tuns zu gebrauchen. Unser Wunsch zu erkennen, ob er nun aus praktischen Notwendigkeiten, theoretischen Schwierigkeiten oder bloßer Neugierde erwächst, kann durch Erreichen des beabsichtigten Ziels erfüllt werden; und wenn auch unser **Durst nach Erkenntnis unstillbar** sein mag – wegen der Unermeßlichkeit des Unbekannten, derzufolge jedes Erkenntnisgebiet weitere Horizonte des Erkennens-werten eröffnet –, so hinterläßt die Tätigkeit als solche doch einen

131

wachsenden Schatz an Erkenntnis, der von jeder Zivilisation als Teil ihrer Welt behalten und bewahrt wird. Das Erkennen als Tätigkeit ist nicht weniger **weltbildend** als das Häuserbauen. Demgegenüber hinterläßt die Neigung oder das Bedürfnis zu denken, selbst wenn von keiner der altherwürdigen metaphysischen, nicht zu beantwortenden »letzten Fragen« angestiftet, nichts ähnlich Greifbares und kann auch nicht durch die vermeintlich endgültigen Einsichten von »weisen Männern« gestillt werden. **Das Bedürfnis zu denken kann nur durch Denken befriedigt werden**, und die Gedanken, die ich gestern hatte, werden dieses Bedürfnis heute nur insoweit zufriedenstellen, als ich sie neu denken kann.

Wir verdanken Kant die Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen / Wissen [»knowledge«], zwischen der Vernunft, dem Drang zu denken und zu verstehen, und dem Verstand, der ein gewisses, verifizierbares Wissen begehrt und dessen auch fähig ist. Kant selbst glaubte, daß das Bedürfnis, jenseits der Grenzen der Erkenntnis zu denken, nur von den alten metaphysischen Fragen nach Gott, der Freiheit und der Unsterblichkeit erregt worden sei und daß er »das Wissen aufheben« müsse, »um zum Glauben Platz zu bekommen«; damit habe er der Nachkommenschaft die Grundlagen einer künftigen »systematischen Metaphysik« als Vermächtnis hinterlassen.⁸ Doch dies zeigt nur, daß Kant immer noch der Tradition der Metaphysik verhaftet war und sich dessen, was er getan hat, niemals ganz bewußt geworden ist; sein Vermächtnis an die Nachkommen erwies sich letztendlich als die Zerstörung aller möglichen Grundlagen der metaphysischen Systeme. Denn die Fähigkeit und das Bedürfnis zu denken beschränken sich keinesfalls auf einen spezifischen Gegenstand wie die Fragen, die die Vernunft stellt und von denen sie weiß, daß sie sie niemals wird beantworten können. Kant hat nicht das Wissen »aufgehoben«, sondern **Wissen / Erkennen und Denken voneinander getrennt**, und er hat Platz geschaffen nicht für den Glauben, sondern für das Denken. Er hat in der Tat, wie er einmal vermutete, »die Hindernisse, die die Vernunft selbst ... macht«⁹, weggeschafft.

In unserem Zusammenhang und für unsere Zwecke ist dieser Unterschied zwischen Erkennen

antworten: »Du niederträchtiger Verstand! – vernichtest du uns, während du deine Beweisstücke (**πιστεῖς** [pisteis], alles, dem du trauen kannst, H. A.) von uns nimmst? Unsere Vernichtung wird dein Niedergang sein.« (B 125 und B 9) Mit anderen Worten, wenn erst einmal das stets gefährdete Gleichgewicht zwischen den beiden Welten verloren geht, ganz gleich ob die »wahre Welt« die »scheinbare« abschafft oder umgekehrt, dann bricht das ganze Bezugssystem, an das unser Denken zu seiner Orientierung gewohnt war, zusammen. So gesehen scheint nichts mehr noch allzu viel Sinn zu haben.

⁸ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX

⁹ *Kants handschriftlicher Nachlaß*, Akademie Ausgabe, Bd. 18, Nr. 4849

und Denken entscheidend. Falls die Fähigkeit, Recht von Unrecht zu unterscheiden, irgend etwas mit der Fähigkeit zu denken zu tun haben sollte, müssen wir in der Lage sein, bei jeder gesunden Person, egal wie gebildet oder ungebildet, wie intelligent oder dumm sie sein mag, deren Aus-

132
übung zu **»verlangen«**. Die weit verbreitete Meinung, daß die Philosophie nur für die Wenigen da sei, hat **Kant**, der in dieser Hinsicht unter den Philosophen beinahe allein dasteht, gerade wegen ihrer moralischen Implikationen stark beschäftigt. So bemerkte er einmal: »Das schlechte Herz ist eine Ursache von Dummheit«¹⁰ – eine Behauptung, die in dieser Form nicht zutrifft. Die Unfähigkeit zu denken ist nicht Dummheit; sie ist bei hochintelligenten Leuten anzutreffen, und ferner dürfte Schlechtigkeit kaum ihre Ursache sein, schon deshalb nicht, weil **Gedankenlosigkeit** ebenso wie Dummheit viel häufiger vorkommen als die Schlechtigkeit. Das Problem liegt genau darin, daß kein »schlechtes Herz«, eine relativ seltene Erscheinung, notwendig ist, um großes Übel zu verursachen. Hieraus folgt, daß in Kants Verständnis die Philosophie, der Gebrauch der Vernunft als des Denkvermögens, vonnöten ist, **um Böses zu verhindern**.

Und damit wird ziemlich viel verlangt, selbst wenn wir den Verfall jener Disziplinen, der Philosophie und der Metaphysik, die während so vieler Jahrhunderte dieses Vermögen mit Beschlag belegt haben, voraussetzen und gutheißen. Denn das **Hauptmerkmal des Denkens ist, daß es alles Tun unterbricht** – alle gewöhnlichen Tätigkeiten, gleichgültig um welche es sich jeweils handeln mag. Was immer die Fallstricke der Zwei-Welten-Theorie gewesen sein mögen, sie sind aus genuinen Erfahrungen hervorgegangen. Denn es stimmt, daß wir in dem Augenblick, in dem wir über etwas, ganz gleich was es ist, nachzudenken beginnen, alles andere anhalten, und daß dieses Alles-Andere, ganz gleich wiederum was dies sein mag, den Denkprozeß unterbricht; es ist, als ob wir uns in eine andere Welt hineinbewegen. Tun und Leben im so allgemein wie möglich gefaßten Sinne des »roter homines esse« (des Unter-meinen-Mitmenschen-Seins) des lateinischen Äquivalents für Am-Leben-Sein – **behindern auf jeden Fall das Denken**. So hat Valery einmal gesagt: **»Bald bin ich, bald denke ich.«**¹¹

Hiermit hängt die Tatsache eng zusammen, daß Denken es immer mit Gegenständen zu tun hat, die abwesend, aus der direkten Sinneswahrnehmung entfernt sind. Ein gedanklicher Gegenstand ist immer eine Re-präsentation, das heißt etwas (eine Sache oder Person) tatsächlich Abwesendes und nur für den Geist Anwesendes, so daß dieser es mit der Einbildungskraft [Imagination] in Form eines Bildes [Imago] gegenwärtig machen kann.¹² Mit anderen Worten, wenn ich denke, bewege ich mich außerhalb der Welt der Erscheinungen, selbst wenn mein /// Gedanke sich auf gewöhnliche, den

¹⁰ *Kants handschriftlicher Nachlaß*, Akademie Ausgabe, Bd. 19, Nr. 6900.

¹¹ Im Original von Arendt französisch zitiert: »Tantôt je suis, tantôt je pense.« Diese Aussage in der Form: »Tantôt je pense et tantôt je suis« ist der Titel des Kapitels 19 von Arendts postum veröffentlichter Schrift *Thinking* (hrsg. von Mary McCarthy), New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978, S. 197 ff., dt.: *Das Denken*, aus dem Amerikanischen von Hermann Vetter, München-Zürich: Piper, 1979, S. 193 ff. Eine Quellenangabe fehlt hier wie dort. In der zweiten Version findet sich das Zitat in Valerys »Discours aux chirurgiens« (1938), in: ders., *Oeuvres* (Bibliothèque de la Pléiade), Bd. 1, S. 907-923, S. 916. (Anm. U.L.)

¹² Im elften Buch von *De trinitate* beschreibt Augustinus treffend die Transformation, die ein den Sinnen gegebener Gegenstand durchmachen muß, um sich als Gedankenobjekt zu eignen. Auf die Sinneswahrnehmung – »die Vision, die außerhalb war, als der Sinn sich an einem für ihn empfänglichen Körper formte« – folgt eine »ähnliche innere Vision«, ein Bild, das dazu bestimmt ist, den »abwesenden Körper« in der Repräsentation präsent zu machen. Dieses Bild, die Repräsentation von etwas Abwesendem, wird im Gedächtnis gespeichert und wird ein gedanklicher Gegenstand, eine »Gedanken-Vision«, sobald es willentlich erinnert wird, wobei entscheidend ist, daß das, was »im Gedächtnis bleibt«, das heißt die Re-Präsentation »eines [ist], und daß etwas anderes entsteht, wenn wir uns erinnern« (Kapitel 3). Daher: »Was im Gedächtnis geborgen und aufgehoben ist, ist eines, und was im Geiste des sich Erinnernden von ihm eingepreßt ist, ist etwas anderes.« (Kapitel 8) Augustinus weiß sehr wohl, daß

Sinnen gegebene Gegenstände und nicht solch Unsichtbares wie Begriffe oder Ideen, das alte Reich des metaphysischen Denkens, richtet. Um über jemanden nachzudenken, muß er aus unserer Binnenwahrnehmung herausgenommen sein; solange wir mit ihm zusammen sind, denken wir nicht an ihn – auch wenn wir Eindrücke sammeln mögen, die später unseren Gedanken zur Nahrung werden; über jemanden nachzudenken, der anwesend ist, bedeutet, **daß wir uns heimlich aus seiner Gesellschaft wegbewegen** und so verhalten, als wäre er nicht mehr da.

Diese Bemerkungen mögen anzeigen, warum das Denken, die Suche nach Sinn – und nicht so sehr des Wissenschaftlers Durst nach Erkenntnis um ihrer selbst willen –, als »unnatürlich« empfunden werden kann, so als ob Menschen, wenn sie zu denken beginnen, sich auf eine der menschlichen Bedingtheit entgegenlaufende Tätigkeit einlassen. Das Denken als solches – nicht nur das Nachdenken über außergewöhnliche Ereignisse beziehungsweise Phänomene oder über die alten metaphysischen Fragen, sondern jede Reflexion, die nicht der Erkenntnis dient und nicht von praktischen Zwecken geleitet ist (in welchen Fällen **das Denken zur Magd der Erkenntnis**, ein reines Instrument für anderweitige Zwecke ist) – befindet sich, wie Heidegger einmal bemerkt hat, »außer der Ordnung«¹³ Zugegeben, es gibt die merkwürdige Tatsache, daß da immer Menschen waren, die den βίος θεωρητικός (bios theoretikos) als Lebensform wählten, was aber der Behauptung des »außer der Ordnung« nicht entgegensteht. Die ganze Geschichte der Philosophie, die uns so viel über die Gegenstände der Gedankenwelt und so wenig über den Prozeß des Denkens selbst erzählt, ist innerhalb ihrer Mauern von einem Kampf durchzogen: zwischen dem Gemeinsinn des Menschen, diesem höchsten, sechsten Sinn, der unsere fünf Sinne in eine gemeinsame Welt einfügt und uns zur Orientierung in ihr befähigt, und dem **Denkvermögen des Menschen, kraft dessen er sich willentlich aus ihr entfernt**.

Das Denkvermögen ist für den gewöhnlichen Lauf der Dinge nicht nur »zu nichts nütze«, da nämlich seine Ergebnisse ungewiß bleiben und nicht zu verifizieren sind, sondern es ist auch in gewissem Sinne selbstzerstörerisch. In seinen privaten, erst postum veröffentlichten Notizen schrieb **Kant**: »Ich billige nicht die Regel, wenn man im Gebrauch der reinen Vernunft vorher etwas bewiesen hat, dieses nachher wie einen festen Grundsatz nicht mehr in Zweifel zu ziehen«; und »ich /// bin nicht der Meinung ..., [die] da empfiehlt, wenn man einmal sich wovon überzeugt hat, 134

daran nachher nicht mehr zu zweifeln. In der reinen Philosophie geht das nicht. *Selbst hat der Verstand auch schon einen natürlichen Widerwillen dagegen.*«¹⁴ Daraus scheint zu folgen, daß es sich mit dem Geschäft des Denkens so verhält wie mit dem Schleier der Penelope: **Jeden Morgen macht es das wieder zunichte, was es in der Nacht zuvor fertiggestellt hatte.**

Lassen Sie mich meine drei Hauptthesen zusammenfassen, um unser Problem, den inneren Zusammenhang zwischen der Fähigkeit oder Unfähigkeit zu denken und dem Phänomen des Bösen, noch besser zu formulieren:

das Denken »sogar noch weiter«, über den Bereich aller möglichen Einbildung hinausgeht, »wenn unsere Vernunft die Unendlichkeit der Zahl dekretiert, die noch keine Gedanken-Vision der körperlichen Dinge je erfaßt hat«, oder wenn sie uns »lehrt, daß noch die kleinsten Körper unendlich teilbar sind« (Kapitel 18).

Augustinus scheint hier anzunehmen, daß die Vernunft nur deshalb das völlig Abwesende erreichen kann, weil der Geist, vermittelt der Einbildungskraft und ihrer Re-Präsentationen, weiß, wie das Abwesende präsent gemacht werden kann und wie er dieses Abwesende in der Erinnerung, das heißt im Denken, handhaben muß.

¹³ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), in: ders., *Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main: Klostermann, 11. Abtlg., Bd. 40 (1983), S. 15.

¹⁴ *Kants handschriftlicher Nachlaß*, Akademie Ausgabe, Bd. 18, Nr. 5019, 5036; Hervorhebungen H. A.

Erstens, wenn es überhaupt einen solchen Zusammenhang gibt, dann muß die Fähigkeit zu denken, im Unterschied zum Durst nach Erkenntnis, jedermann zuerkannt werden; sie kann nicht Privileg der Wenigen sein.

Zweitens, wenn Kant recht hat und das Denkvermögen einen »natürlichen Widerwillen« dagegen hat, seine eigenen Ergebnisse als »feste Grundsätze« anzunehmen, dann können wir von der Denktätigkeit keine moralischen Vorschläge oder Gebote, keinen endgültigen Kodex fürs Betragen und am allerwenigsten eine neue und nun vermeintlich endgültige Definition dessen, was gut und was böse ist, erwarten.

Drittens, wenn es wahr ist, daß sich das Denken mit Unsichtbarem befaßt, folgt daraus, daß es »außer der Ordnung« steht, weil wir uns normalerweise in einer Welt der Erscheinungen [»appearances«] bewegen, in welcher die radikalste Erfahrung von Ent-scheidung [»dis-appearance«] der Tod ist. Von der Gabe, sich mit Dingen zu befassen, die nicht erscheinen, ist oft geglaubt worden, daß sie einen Preis fordert – den Preis, den Denker oder Dichter zu blenden und **ihm die sichtbare Welt**¹⁵ zu verschließen. Denken Sie an Homer, dem die Götter die göttliche Gabe [der Dichtkunst] schenkten, indem sie ihn mit Blindheit schlugen! Denken Sie an Platos *Phaidon*, wo diejenigen, die Philosophie betreiben, denjenigen, die das nicht tun, also den Vielen, wie Leute erscheinen, die den Tod erstreben!¹⁶ Denken Sie an Zenon, den Begründer der Stoa, der das delphische Orakel fragte, was er tun solle, um das beste Leben zu erreichen, und die Antwort erhielt: »Nimm an die Farbe der Toten ! «¹⁷

Die folgende Frage also ist unvermeidlich: Wie kann aus einem so ergebnislosen Unternehmen etwas herauskommen, das für die Welt, in /// der wir leben, relevant wäre? Eine Antwort kann, wenn über-
135

haupt, nur von der Denktätigkeit her erfolgen, der Leistung selbst, was heißt, daß wir uns eher auf die Spur von Erfahrungen als von Lehrmeinungen zu begeben haben. Und wohin wenden wir uns hierzu? Der »Jedermann«, von dem wir das Denken verlangen, schreibt keine Bücher; er hat dringendere Geschäfte zu besorgen. Und die Wenigen, die Kant einmal die »Denker von Gewerbe« nannte, haben niemals mit sonderlichem Eifer über die Erfahrung selbst geschrieben, vielleicht weil sie wußten, daß das Denken seinem Wesen nach ohne Ergebnisse ist. Denn ihre Bücher mit ihren Lehrmeinungen waren unvermeidlich mit Blick auf die Vielen geschrieben, welche Ergebnisse sehen wollen und sich nicht darum kümmern, Unterscheidungslinien zwischen Erkennen und Denken, zwischen Wahrheit und Sinn zu ziehen. Wir wissen nicht, wie viele von den »gewerbsmäßigen« Denkern, deren Lehren die Tradition der Philosophie und Metaphysik ausmachen, Zweifel an der Gültigkeit und sogar der möglichen Sinnhaftigkeit ihrer Ergebnisse hatten. Wir kennen nur Platos herrliche Leugnung dessen, was andere als seine Lehren proklamierten: Hinsichtlich der Themen, die mich interessieren, ist nichts bekannt, denn es gibt nichts Geschriebenes darüber, noch wird es je in Zukunft etwas geben. Diejenigen, die über solche Dinge schreiben, wissen nichts; sie kennen nicht einmal sich selbst. Denn wie andere Dinge, die man lernen kann, **lassen diese sich nicht in Worte fassen**. Folglich wird niemand, der die Fähigkeit zu denken (**νοῦς**, nous) wirklich besitzt und deshalb die Schwäche der Worte kennt, es je riskieren, Gedanken im Diskurs niederzulegen, ganz zu schweigen davon, sie in eine so spröde Form, wie geschriebene Briefe es sind, hineinzugeben.¹⁸

¹⁵ Der blinde Seher.H.G.

¹⁶ Plato, *Phaidon*, 64.

¹⁷ Diogenes Laertius, Buch 7, § 2.

¹⁸ Plato, *Siebenter Brief*; ich paraphrasiere 341 b – 343 a.

II

Die Schwierigkeit besteht darin, daß wenige Denker uns je erzählt haben, was sie zum Denken gebracht hat, und noch weniger von ihnen Lust gehabt haben, ihre Denkerfahrung zu beschreiben und zu ergründen. In dieser Lage und weil ich wegen der offensichtlichen Gefahr der Zufälligkeit eigenen Erfahrungen nicht trauen mag, schlage ich vor, nach einem Modell, einem Beispiel Ausschau zu halten, das repräsentativ für unseren »Jedermann« (im Unterschied zu den »gewerbsmäßigen« Denkern) sein könnte, das heißt einen Mann zu suchen, der sich /// selbst weder zu
136

den Vielen noch zu den Wenigen zählte – eine Unterscheidung, die zumindest so alt ist wie Pythagoras; der nicht danach strebte, ein »Herrscher der Städte« zu sein, oder für sich zu wissen in Anspruch nahm, wie die Seelen der Bürger verbessert und versorgt werden könnten; der nicht glaubte, Menschen könnten weise sein, und den Göttern ihre göttliche Weisheit, wenn sie sie denn besitzen sollten, nicht neidete; und der sich deshalb niemals auch nur daran versucht hat, eine lehrbare und erlernbare Lehre zu formulieren. Kurz, ich schlage vor, einen Mann zu unserem Modell zu machen, der dachte, ohne Philosoph zu werden, der Bürger unter Bürgern war und nichts von dem tat, nichts verlangte, was jeder Bürger, seiner Auffassung nach, tun sollte und zu verlangen ein Recht hatte. Sie werden erraten haben, daß ich beabsichtige, über Sokrates zu reden, und niemand wird hoffentlich ernsthaft bestreiten, daß sich meine Wahl historisch rechtfertigen läßt.

Aber ich muß Sie warnen! Es gibt viele Kontroversen um den historischen Sokrates – wie und in welchem Maße er von Plato unterschieden werden kann, welches Gewicht dem Sokrates des Xenophon zukommt etc.; und obwohl es sich hier um einen Gelehrtenstreit mit einem eher faszinierenden Thema handelt, werde ich das ganz außer acht lassen. Dennoch besteht ein gewisser Rechtfertigungszwang, wenn man eine historische Figur als Modell gebraucht oder besser in ein solches transformiert und ihr eine definitiv repräsentative Funktion zuschreibt. In seinem großartigen Werk *Dante et la philosophie* zeigt Etienne Gilson, wie in der *Göttlichen Komödie* eine Person soviel von ihrer historischen Wirklichkeit behält, wie die ihr von Dante zugeschriebene repräsentative Funktion erforderte).¹⁹ Solche Freiheit bei der Behandlung faktisch-historischer Daten scheint nur den Dichtern erlaubt werden zu können, und wenn Nicht-Dichter sich entsprechend versuchen, kritisieren die Gelehrten das mit dem Ausdruck »sich Freiheiten herausnehmen« oder einer schlimmeren Formulierung. Dessen ungeachtet läuft aber gerade hierauf die in weiten Kreisen akzeptierte Gewohnheit des Konstruierens von »Idealtypen«, ob nun mit oder ohne Rechtfertigung, hinaus; denn der große Vorteil des Idealtypus liegt darin, daß er nicht eine personifizierte Abstraktion mit einem gewissen ihm zugeschriebenen allegorischen Sinn ist, sondern aus der Masse der in Vergangenheit und Gegenwart lebenden Wesen ausgewählt wurde, weil er eine repräsentative Bedeutung in der Wirklichkeit besaß und diese Wirklichkeit nur einer gewissen Reinigung bedurfte, um seinen vollen Sinn zu enthüllen.

137

Wie eine solche Reinigung vor sich geht, erklärt Gilson, als er die Rolle, die Dante dem Thomas von Aquin in der *Göttlichen Komödie* zugewiesen hat, diskutiert. Im zehnten Gesang von »Das Paradies« preise Thomas den wegen Häresie verurteilten Siger von Brabant. Niemals, so Gilson, hätte der geschichtliche Thomas sich bereitgefunden, diesen so zu ehren, wie Dante ihn das tun läßt; denn er hätte sich geweigert, »die Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie bis an den Punkt der radikalen Trennung, wie sie Dante vorschwebte, heranzutreiben«. Dante aber mußte Thomas so handeln lassen; denn sonst hätte dieser »das Recht, in der *Göttlichen Komödie* die

¹⁹ Vgl. Etienne Gilson, *Dante und die Philosophie*, aus dem Französischen von Ellen Sommer von Seckendorff, Freiburg: Herder, 1953, S. 312 f.

dominikanische Glaubensweisheit zu symbolisieren, verwirkt« – ein Recht, das er in jeder anderen Hinsicht beanspruchen konnte. Hier ging es, wie Gilson brillant vorführt, um jene »Seite seiner Persönlichkeit«, die Thomas, selbst er, am Tor des »Paradieses« vor seinem Eintritt hat ablegen müssen.²⁰ So gibt es auch beim Sokrates des Xenophon, dessen historische Glaubwürdigkeit nicht angezweifelt zu werden braucht, eine Reihe von Eigenarten, welche dieser am Tor des Paradieses möglicherweise hätte ablegen müssen, wenn Dante ihn benutzt hätte.

An den platonischen Sokrates-Dialogen fällt als erstes auf, daß sie alle **aporetisch**²¹ sind. Die Argumentation führt entweder nirgendwohin oder bewegt sich im Kreis. Um zu wissen, was Gerechtigkeit ist, müssen Sie wissen, was Wissen ist, und um über das Wissen Bescheid zu wissen, müssen Sie eine vorgängige, nicht erforschte Vorstellung vom Wissen haben. (So im *Theaitetos* und *Charmides*.) Folglich: »Ein Mensch kann nicht zu entdecken versuchen, was er weiß oder nicht weiß. Wenn er weiß, fehlt das Bedürfnis für eine Untersuchung; wenn er nicht weiß ..., weiß er nicht einmal, wonach er suchen soll« (*Menon*²²). Oder im *Euthyphron*: Um fromm zu sein, muß ich wissen, was Frömmigkeit ist. Fromm sind die Dinge, die den Göttern gefallen; aber sind sie fromm, weil sie den Göttern gefallen, oder gefallen sie den Göttern, weil sie fromm sind? Keines der **λογoi** (logoi), der Argumente, bleibt je stehen; sie bewegen sich, weil Sokrates, der Fragen stellt, auf die er die Antworten *nicht* weiß, sie in Bewegung setzt. Und wenn die Aussagen erst einmal wieder da angelangt sind, wo sich der Kreis schließt, ist es gewöhnlich Sokrates, der fröhlich vorschlägt, noch einmal von vorne anzufangen und zu ergründen, was Gerechtigkeit oder Frömmigkeit oder Wissen oder Glückseligkeit sei.

Denn die frühen Dialoge beschäftigen sich thematisch mit sehr ein- /// fachen, alltäglichen Begriffen
138

– Begriffen, die entstehen, wann immer Menschen ihren Mund aufmachen und zu sprechen beginnen. Die Einleitung läuft gewöhnlich wie folgt ab: Gewiß, es gibt glückliche Menschen zu sehen und zu bewundern, gerechte Taten, mutige Männer, schöne Dinge, jedermann weiß davon; das Problem beginnt mit unserem Gebrauch der Hauptwörter, welche vermutlich aus jenen Beiwörtern abgeleitet sind, die wir mit besonderen Fällen, wie sie uns *erscheinen*, in Verbindung bringen (wir *sehen* einen glücklichen Menschen, *bemerken* die mutige Tat oder gerechte Entscheidung). Das heißt das Problem beginnt mit solchen Wörtern wie »Glückseligkeit«, »Mut«, »Gerechtigkeit« etc. – mit dem, was wir heute Begriffe nennen, und was **Solon** als den »nicht erscheinenden Maßstab« **αφανες μετρον** (aphanes metron) bezeichnete, der »für den Verstand sehr schwer zu begreifen ist, aber dennoch die Grenzen aller Dinge hält«²³ und was Plato dann etwas später Ideen, nur vom Auge des Geistes wahrnehmbare Ideen, nannte. Diese Wörter, die zur Gruppierung von gesehenen und gegebenen, trotzdem auf etwas Ungesehenes bezogenen Eigenschaften und Ereignissen gebraucht werden, sind ein wesentlicher Bestandteil unserer Alltagssprache, und doch können wir über sie keine Rechenschaft ablegen; wenn wir versuchen, sie zu definieren, entgleiten sie uns; wenn wir über ihren Sinn sprechen, bleibt nichts stehen, alles beginnt sich zu bewegen. Statt also zu wiederholen, was wir von Aristoteles gelernt haben, daß nämlich Sokrates der Mann war, der den »Begriff« entdeckte, sollten wir uns fragen, was Sokrates tat, als er ihn entdeckte. Denn diese Wörter gehörten mit Sicherheit schon zur griechischen Sprache, bevor Sokrates die Athener und sich selbst zu zwingen suchte, über das, was sie und er meinten, wenn sie sie aussprachen, Rechenschaft abzulegen, wobei er

²⁰ A. a. O., S. 319. Für das in diesem Abschnitt Behandelte insgesamt vgl. a. a. O., S. 316 ff.

²¹ Aporetik, Auseinandersetzung mit schwierigen philosophischen Fragen (Aporien) ohne Berücksichtigung ihrer möglichen Lösung (Duden, Fremdwörterbuch, Mannheim 1960, Aporie - „Ratlosigkeit“). H.G.

²² Plato, *Menon*, 80 e.

²³ Solon, Frg. 16, in: *Anthologia lyrica Graeca*, hrsg. von Ernst Diehl, Leipzig: Teubner, Fasz. 1 (1949), S. 37.

davon überzeugt war, daß keine Rede ohne sie möglich sei.

Diese Überzeugung ist inzwischen erschüttert. Unser Wissen über die sogenannten primitiven Sprachen hat uns gelehrt, daß das Gruppieren von vielen Besonderheiten und Zusammentragen in einem ihnen gemeinsamen Namen keinesfalls überall anzutreffen ist; denn diesen Sprachen, deren Wortschatz oft reicher als der unsrige ist, fehlen abstrakte Hauptwörter, selbst solche, die sich auf klar sichtbare Gegenstände beziehen. Um die Sache zu vereinfachen, lassen Sie uns ein Hauptwort nehmen, das für uns überhaupt nicht mehr abstrakt klingt! Das Wort »Haus« können wir für eine Vielzahl von Gegenständen ge- /// brauchen – die Lehmhütte eines Eingeborenenstammes,

139

den Palast eines Königs, das Landhaus eines Städters, die Hütte im Dorf oder das Hochhaus in der Stadt –, aber kaum für die Zelte von Nomaden. Das Haus an sich und für sich, **αὐτο καθ' αὐτο** (auto kath' hauto), das, was uns dazu bringt, das Wort für all diese besonderen und sehr verschiedenen Gebäude zu gebrauchen, wird niemals gesehen, weder von den Augen des Körpers noch von den Augen des Geistes; jedes vorgestellte Haus, und es kann noch so abstrakt sein, besitzt ein bloßes Mindestmaß dessen, was es erkennbar macht, und ist deshalb schon ein besonderes Haus. Dies Haus als solches, von dem wir eine Vorstellung haben müssen, um besondere Gebäude als Häuser zu erkennen, ist in der Geschichte der Philosophie unterschiedlich erklärt und bezeichnet worden; das soll uns hier aber nicht beschäftigen, obwohl wir vielleicht bei seiner Definition weniger Probleme hätten als bei der von Wörtern wie »Glückseligkeit« oder »Gerechtigkeit«. Worauf es hier ankommt, ist, daß etwas merklich weniger Greifbares als die von unseren Augen wahrgenommene Struktur mit eingeschlossen ist. Das Haus als solches impliziert Jemanden beherbergen« und »zu Hause« sein, so wie kein Zelt, heute aufgestellt und morgen wieder abgebaut, als Herberge oder Wohnplatz dienen könnte. Das Wort »Haus«, Solons »unsichtbarer Maßstab«, »hält die Grenzen aller Dinge«, die zum Wohnen gehören; es ist ein Wort, das nicht existieren könnte, wenn man nicht das Denken über das Beherbergt-Sein, Wohnen, Ein-Heim-Haben voraussetzte. Als Wort ist »Haus« ein Kürzel für alle diese Dinge, die Art Kürzel, ohne die das Denken mit seiner bezeichnenden Hurtigkeit – »hurtig wie ein Gedanke«, pflegte Homer zu sagen – überhaupt nicht möglich wäre. *Das Wort »Haus«, ist wie ein gefrorener Gedanke, den das Denken auftauen muß*, also, wenn man so will, zu entfrosten hat, wann immer es dessen ursprüngliche Bedeutung herausfinden möchte. In der mittelalterlichen Philosophie nannte man diese Art von Denken »Meditation«, und dieses Wort sollte so aufgefaßt werden, daß deutlich wird, daß zu »Kontemplation« ein Unterschied oder gar Gegensatz besteht. Jedenfalls bringt solch grübelnde Reflexion keine Definitionen hervor und ist in diesem Sinne gänzlich ohne Ergebnisse; es mag jedoch sein, daß jene, die aus welchem Grund auch immer über der Bedeutung des Wortes »Haus« gegrübelt haben, dafür sorgen werden, daß ihre Wohnungen ein wenig besser ausschauen – allerdings nicht notwendigerweise und sicherlich nicht im Bewußtsein von etwas, das wie Ursa- /// che und Wirkung nachprüfbar ist. Meditation ist nicht /// dasselbe wie Nachdenken, von dem mit Recht angenommen

140

wird, daß es zu greifbaren Ergebnissen führt; und die Meditation strebt nicht das Nachdenken an, auch wenn sie manchmal, keinesfalls sehr oft, eine entsprechende Wendung vollzieht.

Sokrates nun, von dem allgemein gesagt wird, er hätte geglaubt, Tugend wäre lehrbar, scheint in der Tat der Auffassung gewesen zu sein, daß Reden und Denken über Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Mut etc. dazu angetan wären, die Menschen frommer, gerechter, mutiger zu machen, auch wenn ihnen weder Definitionen noch »Werte« zur Lenkung ihres weiteren Betragens gegeben würden. Was Sokrates in diesen Angelegenheiten tatsächlich glaubte, kann am besten durch die Gleichnisse, die er für sich selbst gebrauchte, veranschaulicht werden. **Er nannte sich »Stechfliege«** und **»Hebamme«**; von jemand anderem wurde er, nach Plato, mit dem Namen jenes Fisches, der, wenn man ihn berührt, Lähmungen und Starre auslöst, nämlich als **»Zitterrochen«** bezeichnet – eine Gleichsetzung, die er [im Gespräch mit Menon] unter der Bedingung der Annahme, daß »der Zitter-

rochen nur durch sein eigenes Erstarrtsein andere zum Erstarren bringt«, anerkannte. »Es ist nicht so, daß ich die Antworten weiß und deshalb andere Menschen in Verwirrung bringe. Vielmehr stecke ich in Wahrheit auch sie mit der Verwirrung, die ich selbst fühle, an.«²⁴ Damit natürlich wird treffend zusammengefaßt, wie allein Denken gelehrt werden kann – wenn man davon ab-sieht, daß Sokrates, wie er wiederholt sagte, aus dem einfachen Grunde, weil er nichts zu lehren hätte, nichts lehrte; er wäre »**steril**« wie die Hebammen (die in **Griechenland nicht mehr im gebärfähigen Alter** waren).²⁵ Im Unterschied zu den berufsmäßigen Philosophen scheint er das Verlangen gehabt zu haben nachzuprüfen, ob die Mitmenschen seine Verwirrung teilten – und dieses Verlangen unterscheidet sich von der Neigung, Lösungen für Rätsel zu finden und diese anschließend den Anderen vorzuführen.

Lassen Sie uns kurz die drei Gleichnisse betrachten! *Erstens*, Sokrates ist eine Stechfliege; er weiß, wie er die Bürger wachzurütteln hat, die ohne ihn »für den Rest ihres Lebens ungestört weiterschlafen« würden, wenn nicht sonstjemand käme, der sie aufweckte. Und wozu rüttelt er sie wach? Zum Denken, dazu, Dinge zu ergründen – zu einer Tätigkeit, ohne die ihm zufolge das Leben nicht nur nicht viel wert, sondern auch nicht ganz lebendig wäre.²⁶

141

Zweitens, Sokrates ist eine Hebamme. Hier wird dreierlei impliziert: die »Sterilität«, die ich bereits erwähnte; der Sachverstand, der nötig ist, damit Andere ihre Gedanken, das heißt die Implikationen ihrer Meinungen, gebären können; und die den griechischen Hebammen übertragene Kompetenz, darüber zu entscheiden, ob ein Kind zum Leben geeignet oder, in der sokratischen Sprache, ein bloßes »Windei« ist, von dem der Träger befreit werden muß. Im vorliegenden Zusammenhang sind nur die beiden letztgenannten Implikationen von Belang. Denn wenn wir die sokratischen Dialoge betrachten, so ist da niemand unter den Gesprächspartnern des Sokrates, der jemals einen Gedanken hervorbrachte, der nicht ein Windei war. Sokrates tat eigentlich das, was Plato, sicherlich im Gedanken an ihn, von den Sophisten sagte: Er befreite die Menschen von ihren »Meinungen«, das heißt von jenen nicht untersuchten Vorurteilen, die das Denken verhindern, indem sie die Annahme nahelegen, daß wir wissen, wo wir nicht nur nicht wissen, sondern auch nicht wissen können, und half ihnen, so Plato weiter, das, was schlecht in ihnen war, ihre Meinungen, loszuwerden, ohne allerdings sie gut zu machen, ihnen Wahrheit zu geben.²⁷

Drittens, Sokrates, der wußte, daß wir nicht wissen, und doch nicht willens war, sich damit abzufinden, eigene sich damit abzufinden, standhaft seine eigene Verwirrung und lähmt wie ein Zitterrochen alle diejenigen, mit denen er in Berührung kommt. Ein Zitterrochen scheint auf den ersten Blick das Gegenteil einer Stechfliege; er lähmt, wo diese erregt. Doch das, was von außen und vom gewöhnlichen Lauf der menschlichen Dinge aus betrachtet – nicht anders denn als Lähmung aussehen kann, wird als das höchste Stadium des Am-Leben-Seins empfunden. Hierzu besitzen wir, trotz der nur spärlich vorhandenen Zeugnisse für die Denkerfahrung, durch die Jahrhunderte hindurch einige Äußerungen von Denkern, die das bestätigen. Sokrates selbst, dem sehr wohl bewußt war, daß das Denken es mit Unsichtbarem zu tun hat und selbst unsichtbar ist, also alle äußere Manifestation

²⁴ Plato, *Menon*, 80 c.

²⁵ Die folgende Bemerkung ist im Original an dieser Stelle in Klammern in den Text eingefügt: Da er nichts zu lehren, keine Wahrheit auszuteilen hatte, wurde er beschuldigt, niemals seine eigene Sicht γνῶμη (gnome) offenzulegen, was wir von Xenophon, der ihn gegen diese Anschuldigung verteidigte, erfahren. Vgl. Xenophon, *Memorabilia*, Buch 4, Kap. 6, § 15, und Buch 4, Kap. 4, § 9. (Anm. U.L..)

²⁶ In dieser Hinsicht und darüber hinaus sagt Sokrates in der *Apologie* fast schon das Gegenteil von dem, was ihn Plato im *Phaidon*, der »verbesserten Apologie«, sagen läßt. Im erstgenannten Werk erklärt er, warum er am Leben bleiben solle und, beiläufig, warum er keine Angst habe zu sterben, obwohl ihm das Leben »sehr lieb« sei; im zweiten liegt die Betonung im ganzen darauf, wie lästig das Leben sei und wie glücklich er sei zu sterben.

²⁷ Plato, *Sophisten*, 231, 268.

anderer Tätigkeiten nicht besitzt, scheint in diesem Zusammenhang die Windmetapher benutzt zu haben: »Die Winde selbst sind unsichtbar, doch was sie tun, ist für uns manifest, und wir spüren irgendwo ihr Herannahen.«²⁸ (Die gleiche Metapher, übrigens, wird von Heidegger, der auch von dem »Zugwind des Denkens« spricht, gebraucht.)

In dem Zusammenhang, in dem Xenophon, der den Meister gegen primitive Anschuldigungen stets eifrig mit primitiven Argumenten ver- /// teidigt hat, diese Metapher erwähnt, ist sie nicht sonderlich erleuchtend. 142

-tend. Doch selbst er deutet an, daß die Manifestationen des unsichtbaren Denkwindes jene Begriffe, Tugenden und »Werte« sind, mit denen sich Sokrates in seinen prüfenden Untersuchungen befaßte. Das Problem – und der Grund, warum derselbe Mann sowohl als Stechfliege wie als Zitterrochen angesehen werden und sich selbst so sehen kann – liegt darin, daß dieser nämliche Wind, wann immer er erzeugt worden ist, die Eigenart besitzt, seine eigenen vorherigen Manifestationen hinwegzufegen. Es liegt in seinem Wesen, das, was die Sprache, das Medium des Denkens, zum Gedanken gefroren hat, wieder zunichte zu machen, sozusagen aufzutauen – Worte (Begriffe, Sätze, Definitionen, Lehren) nämlich, deren »Schwäche« und Unbeweglichkeit Plato so hervorragend im *Siebenten Brief* kritisiert. Die Folge dieser Eigenart ist, daß das Denken im Hinblick auf alle etablierten Kriterien, Werte, Maßeinheiten für Gut und Böse, kurz jene Sitten und Regeln des Betragens, die wir in Moral und Ethik behandeln, unvermeidlich eine destruktive Wirkung hat und diese unterminiert. **Gefrorene Gedanken**, scheint Sokrates zu sagen, kommen so leicht daher, daß du sie in deinem Schlaf benutzen kannst; aber wenn der Wind des Denkens, den ich jetzt in dir erregen werde, dich aus dem Schlaf gerissen und ganz wach und lebendig gemacht hat, dann wirst du sehen, daß du nichts weiter in Händen hast als Perplexitäten, und das Äußerste, was wir tun können, ist, sie miteinander zu teilen.

Die gedankliche Lähmung also ist eine doppelte: Sie ist der Aufforderung zum *Anhalten* und Denken, zur Unterbrechung aller anderen Tätigkeiten, inhärent, und es mag sich eine lähmende Wirkung einstellen, wenn Sie aus dem Denken herauskommen und dann sich dessen nicht mehr sicher sind, was für Sie über allen Zweifel erhaben schien, als Sie gedankenlos mit was auch immer beschäftigt waren. Wenn Ihre Tat darin bestand, allgemeine Regeln des Betragens auf besondere, im gewöhnlichen Leben sich ergebende Fälle angewendet zu haben, dann werden Sie sich gelähmt vorkommen, weil keine dieser Regeln dem Wind des Denkens standhalten kann. Um noch einmal auf das Beispiel des in dem Wort »Haus« eingefrorenen Gedankens zurückzukommen: Wenn Sie einmal über den in ihm implizierten Sinn – das Wohnen, Einheim-Haben, Beherbergt-Sein – nachgedacht haben, ist es unwahrscheinlich, daß Sie für Ihr eigenes Heim all das akzeptieren, was immer der Stil der Zeit vorschreiben mag; doch damit ist keineswegs gewähr- /// leistet, daß Ihnen eine akzeptable Lösung für Ihr eigenes Wohnungsproblem ein- 143

fällt. Sie könnten gelähmt sein.

Das führt zur letzten und vielleicht sogar größten Gefahr dieses gefährlichen und ergebnislosen Unternehmens. In dem Kreis um Sokrates gab es Männer wie Alkibiades und Kritias – bei Gott sicherlich nicht die schlechtesten unter seinen sogenannten Schülern –, und sie entpuppten sich als eine sehr reale Bedrohung der Polis, nicht weil sie vom Zitterrochen gelähmt worden wären, sondern, im Gegenteil, weil von der Stechfliege erregt. Zu Zynismus und Zügellosigkeit nämlich waren sie erregt worden. Sie gaben sich nicht damit zufrieden, beigebracht zu bekommen, wie man denkt, ohne eine Lehre zu erlernen, und änderten die Nicht-Ergebnisse der sokratischen Denkprüfung in negative Ergebnisse. Wenn wir nicht definieren können, was Frömmigkeit ist, laßt uns ohne Frömmigkeit sein – was so ziemlich das Gegenteil von dem ist, was Sokrates mit dem Reden über die Frömmigkeit zu erreichen gehofft hatte.

Die Suche nach dem Sinn, die alle anerkannten Lehren und Regeln unnachsichtig auflöst und neu ergründet, kann sich jederzeit gegen sich selbst wenden, sozusagen eine Umkehrung der alten Werte

²⁸ Xenophon, *Memorabilia*, Buch 4, Kap. 3, 5 14.

vornehmen und diese zu »neuen Werten« erklären. Dies hat Nietzsche bis zu einem gewissen Grade getan, als er den Platonismus umkehrte und dabei vergaß, daß ein umgekehrter Plato noch immer Plato ist, oder Marx, als er Hegel vom Kopf auf die Füße stellte und dabei ein streng hegelianisches System des Geschichtsverlaufs schuf. Solch negative Ergebnisse des Denkens werden dann genauso schläfrig, mit derselben gedankenlosen Routine genutzt wie die alten Werte; in dem Augenblick, in dem sie auf den Bereich menschlicher Angelegenheiten angewandt werden, sieht es so aus, als wenn sie niemals durch den Denkprozeß hindurchgegangen wären. Was wir gemeinhin Nihilismus nennen – und versucht sind, historisch zu datieren, politisch herunterzureden und Denkern zuzuschreiben, die angeblich »gefährliche Gedanken« zu denken wagten –, das ist in Wirklichkeit eine **der Denktätigkeit selbst inhärente Gefahr**. Es gibt keine gefährlichen Gedanken; das Denken selbst ist gefährlich, aber der Nihilismus ist nicht sein Produkt. Er ist nichts weiter als die andere Seite des Festhaltens an Konventionen; sein Glaubensbekenntnis besteht aus Negationen der allgemein verbreiteten, sogenannten positiven Werte, an die er gebunden bleibt. Alle kritischen Prüfungen müssen ein Stadium durchlaufen, in dem anerkannte Meinungen /// und

144
»Werte« zumindest hypothetisch durch Erarbeitung ihrer Implikationen und verborgenen Annahmen negiert werden, und in diesem Sinne mag der Nihilismus als eine stets vorhandene Gefahr des Denkens angesehen werden. Aber diese Gefahr entsteht nicht aus der sokratischen Überzeugung, daß ein nicht erforschtes Leben nicht lebenswert ist, sondern, im Gegenteil, aus dem Wunsch, Ergebnisse zu finden, die weiteres Denken unnötig machen. **Das Denken ist für alle Glaubensbekenntnisse gleich gefährlich und bringt aus sich heraus kein neues Glaubensbekenntnis** hervor.

Das Nicht-Denken, andererseits, das hinsichtlich politischer und moralischer Angelegenheiten ein so empfehlenswerter Zustand zu sein scheint, besitzt ebenfalls seine Gefahren. Indem es die Leute gegen die Gefahren der kritischen Überprüfung abschirmt, lehrt es sie, an dem festzuhalten, was immer die vorgeschriebenen Verhaltensregeln zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gesellschaft sein mögen. Woran sich die Menschen dann gewöhnen, ist nicht so sehr der Inhalt der Regeln, deren genaue Überprüfung sie immer in Verwirrung bringen würde, als der Besitz von Regeln, unter denen das Besondere subsumiert werden kann. Mit anderen Worten, sie gewöhnen sich daran, niemals zu einer selbst gewonnenen Überzeugung zu kommen. Wenn dann jemand auftritt, der aus welchen Gründen und zu welchen Zwecken auch immer die alten »Werte« oder Tugenden abschaffen will, so wird ihm das nur allzu leicht gemacht, vorausgesetzt, er bietet einen neuen Kodex an, und um diesen durchzusetzen, wird er keine Gewalt und keine Überzeugungskraft – keinen Beweis, daß die neuen Werte besser als die alten sind – benötigen. Je beharrlicher die Menschen an dem alten Kodex festhielten, desto eifriger werden sie sich dem neuen anpassen; die Leichtigkeit, mit der solche Kehrtwendungen unter bestimmten Umständen stattfinden, läßt ohne weiteres die Vermutung aufkommen, daß zu der Zeit, da sie passieren, alles im Schlaf liegt. Unser Jahrhundert hat einige einschlägige Erfahrung geboten: Wie leicht war es doch für die totalitären Herrscher, grundlegende Gebote der westlichen Moral umzukehren – das »Du sollst nicht töten« im Falle von Hitlers Deutschland, das »Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten« im Falle von Stalins Rußland!

Doch zurück zu Sokrates. Die Athener sagten zu ihm, das Denken sei subversiv, der Wind des Denkens sei ein Hurrikan, der alle feststehenden Zeichen, mit deren Hilfe sich die Menschen in der Welt orientieren /// tieren, hinwegfegte; er bringe Unordnung in die Städte und verwirre die Bürger, insbesondere

145
die Jungen. Und obwohl Sokrates bestritt, daß das Denken zu Schlechtem verführe, so hat er doch nicht den Anspruch erhoben, daß es besser mache, und obwohl er erklärte, daß der Polis noch nie

»ein größeres Gut« als seine Tätigkeit vergönnt gewesen wäre²⁹, so ist er doch nicht so anmaßend gewesen zu behaupten, er habe seine Laufbahn als Philosoph begonnen, um solch ein großer Wohltäter zu werden. Wenn »ein Leben ohne Selbsterforschung nicht lebenswert ist«³⁰, dann begleitet das Denken das Leben, indem es sich mit solchen Begriffen wie Gerechtigkeit, Glückseligkeit, Enthaltbarkeit, Wohlgefallen befaßt – mit für unsichtbare Dinge bestimmten Wörtern, welche die Sprache uns gegeben hat, um den Sinn all dessen, was im Leben passiert und uns, während wir leben, zustößt, auszudrücken.

Sokrates nennt diese Suche nach Sinn **ερωζ** (eros), eine Art Liebe, welche in erster Linie ein Bedürfnis ist – sie begehrt, was sie nicht hat – und die einzige Sache, hinsichtlich derer er ein Experte zu sein behauptet.³¹ Die Menschen lieben die Weisheit und philosophieren (**φιλοφειν**, philosophieren), weil sie nicht weise sind, genauso wie sie die Schönheit lieben und sozusagen »Schönes tun« **φιλοκαλειν**, philokalein, wie es bei **Perikles** heißt³², weil sie nicht schön sind. Die Liebe schafft eine Beziehung zu dem, was nicht da ist, indem sie es begehrt. Um diese Beziehung in die Öffentlichkeit zu bringen, sie erscheinen zu machen, sprechen Menschen über sie in derselben Weise, wie der Liebende über seine Geliebte zu sprechen wünscht.³³ Da die Suche eine Art von Liebe und Begehren ist, können die Gegenstände des Denkens nur lebenswerte Dinge sein: Schönheit, Weisheit, Gerechtigkeit etc. Häßlichkeit und Böses sind per definitionem aus dem Denken ausgeschlossen, obwohl sie gelegentlich als Defizite auftreten mögen: Häßlichkeit als das Fehlen von Schönheit, das Böse **κακια** (kakia) als Nichtvorhandensein des Guten. Das heißt, daß sie keine eigenen Wurzeln haben, kein Wesen, das der Gedanke zu fassen bekommen könnte. **Böses**, so wird uns erzählt, kann – wie wir heute sagen würden, wegen seines »ontologischen Status« – **nicht willentlich getan** werden; es besteht aus Abwesenheit, aus etwas, das nicht ist. Wenn das Denken normale, positive Begriffe in ihren ursprünglichen Sinn auflöst, dann löst derselbe Prozeß diese negativen »Begriffe« in ihre ursprüngliche Sinnlosigkeit, in Nichts auf. Dies ist, nebenbei bemerkt, keinesfalls nur die Meinung des Sokrates; daß das Böse ein bloßer Entzug, eine Negation

146

oder eine Ausnahme von der Regel ist, ist die nahezu einhellige Meinung aller Denker.³⁴ (Die offensichtliche und so sehr gefährliche Falle in der schon bei Plato zu findenden These: »Niemand tut willentlich Böses«, liegt in der implizit mitgesetzten Schlußfolgerung: »Jedermann wünscht Gutes zu tun.« Die traurige Wahrheit aber ist, daß die meisten bösen Taten von den Menschen getan werden, die sich niemals entschieden, ob sie nun böse oder gut sein wollten.)³⁵

Wohin hat uns dies nun in bezug auf unser Problem – den Zusammenhang zwischen der Unfähigkeit oder Weigerung zu denken und der Fähigkeit, Böses zu tun – geführt? Wir werden bei der Schlußfolgerung stehengelassen, daß nur Menschen denkfähig sind, die von diesem **ερωζ** (eros), dieser Weisheit, Schönheit und Gerechtigkeit begehrenden Liebe erfüllt sind. Das heißt, es bleibt uns Platos »gute Natur« als Voraussetzung für das Denken. Und genau das war es, wonach wir nicht gesucht haben, als wir die Frage stellten, ob die Denktätigkeit, die Leistung als solche – im Unter-

²⁹ Plato, *Apologie*, 30.

³⁰ Plato, *Apologie*, 38

³¹ Plato, *Lysis*, 204 b – c

³² In der Grabrede, die Thukydides aufgezeichnet hat, siehe Thukydides, Buch 2, Kap. 40. – Zusatz d. Hrsg.: Vgl. auch weiter unten in dieser Ausgabe S. 284f. [in 8_Revolution und Freiheit_] **[Quelle]**

³³ Plato, *Symposion*, 177.

³⁴ Ich werde hier nur die Auffassung des Demokrit zitieren, weil er ein Zeitgenosse des Sokrates war. Λογοζ (logos), die Rede, war für ihn der »Schatten« der Tat, wobei Schatten im Sinne des Unterscheidens der wirklichen Dinge von reinen Trugbildern gebraucht wird; so sagte er: »Man muß es vermeiden, von bösen Taten zu reden,« und ihnen damit sozusagen ihren Schatten, ihre Manifestation, entziehen (siehe Fragmente B 145 und B 190). Die Nichtbeachtung des Bösen wird dieses in ein reines Trugbild verwandeln.

³⁵ Faust-Text durchsehen HG

schied von und unabhängig von allen möglichen Merkmalen, die seine Natur, seine Seele, besitzen mag – den Menschen so konditioniert, daß er des Bösen unfähig ist.

III

Unter den wenigen positiven Aussagen, die Sokrates, dieser Liebhaber von Perplexitäten, je gemacht hat, gibt es zwei eng miteinander verbundene Thesen, die sich mit unserer Frage befassen. Beide kommen im *Gorgias* vor, dem Dialog über die Rhetorik, die Kunst, die Vielen anzusprechen und zu überzeugen. Der *Gorgias* gehört nicht zu den frühen sokratischen Dialogen; erst kurz bevor Plato zum Haupt der Akademie wurde, wurde er niedergeschrieben. Darüber hinaus scheint es, als wenn hier eine Diskursform als Thema abgehandelt wird, die allen Sinn verlöre, wenn sie aporetisch wäre. Und doch ist dieser Dialog noch aporetisch; nur die letzten platonischen Dialoge, aus denen Sokrates entweder ganz verschwunden oder in denen er nicht mehr Mittelpunkt der Diskussion ist, haben diese Eigenschaft verloren. Der *Gorgias* endet, wie *Der Staat*, mit einem von Platos scheinbar, das heißt ironisch, alle Schwierigkeiten lösenden Mythen über ein Jenseits mit Belohnungen und Bestrafungen. Was den Ernst dieser Mythen ausmacht, ist rein politisch; es besteht darin, daß sie an die Menge gerichtet /// sind. Diese gewiß nicht sokratischen Mythen sind deshalb von

147
Bedeutung, weil Plato in ihnen, wenn auch in nicht-philosophischer Form, eingestand, daß die Menschen willentlich Böses tun können und tun³⁶, und, noch wichtiger, implizit zugab, daß er genauso wenig wie Sokrates wußte, was er philosophisch mit dieser verwirrenden Tatsache anfangen sollte. Wir mögen nicht wissen, ob Sokrates glaubte, Unwissenheit verursache Böses und Tugend könne gelehrt werden; aber wir wissen bestimmt, daß Plato es für klüger hielt, auf Drohungen zu setzen.

Die beiden positiven Aussagen des Sokrates sind die folgenden. Die *erste*: »Es ist besser, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun.« Darauf antwortet ihm Kallikles, der Gesprächspartner, was jeder Grieche geantwortet hätte: »Unrecht zu leiden ist ganz und gar nicht Sache des Mannes, sondern des Sklaven, für den es besser ist, tot zu sein³⁷, als lebendig, wie das für jeden gilt, der unfähig ist, sich selbst zu helfen, wenn er Unrecht leidet, oder einem Anderen, der ihm teuer ist, zu Hilfe zu kommen.«³⁸ Die *zweite*: »Es wäre besser für mich, wenn meine Lyra verstimmt wäre oder ein von mir dirigierter Chor laut in Dissonanzen ertönte und wenn Massen von Menschen mit mir uneins wären, als wenn ich, der ich einer bin, mit mir selbst nicht übereinstimme und mir widerspreche.«³⁹ Das hat Kallikles dazu veranlaßt, zu Sokrates zu sagen, er sei »ins Reden vernarrt« und für ihn selbst wie alle Anderen sei es besser, wenn er die Philosophie auf sich beruhen ließe.

Und hier hat er, wie wir sehen werden, einen richtigen Punkt getroffen. Es war ja wirklich die Philosophie oder besser die Erfahrung des Denkens, die Sokrates zu diesen Aussagen veranlaßte – obgleich natürlich er sein Unternehmen nicht begonnen hatte, um bei ihnen anzulangen. Denn es wäre ein folgenschwerer Fehler, so glaube ich, sie als die Ergebnisse von Überlegungen zur Moralität zu verstehen; sie sind Einsichten, gewiß, aber Erfahrungseinsichten, und soweit der Denkprozeß selbst betroffen ist, sind sie äußerstenfalls zufällige Nebenprodukte.

³⁶ Goethe - Diwan S. 56- „Übers Niederträchtige/Niemand sich beklage;/Denn es ist das Mächtige,/Was man dir auch sage. - In dem Schlechten waltet es Sich zu Hochgewinne ...“ Wanderers Gemütsruhe. H.G.

³⁷ Tell, „eher den Tod als in Knechtschaft leben“ - H.G.

³⁸ Plato, *Gorgias*, 474 b; 483 b. – Zusatz U.L.: Siehe hierzu auch den Essay »Wahrheit und Politik«, in dieser Ausgabe S. 346f.

³⁹ Plato, *Gorgias*, 482 b – c. (Hervorhebungen [KURSIV] H. A.)

Wir können uns nur schwer vorstellen, wie paradox die erste Aussage geklungen haben muß, als sie gemacht wurde; nach Tausenden von Jahren, in denen sie gebraucht und mißbraucht worden ist, liest sie sich, als wäre sie einer billigen Moralpredigt entnommen. Und der beste Beweis dafür, wie schwer es für moderne Köpfe ist, den Angriff der zweiten Aussage zu verstehen, ist die Tatsache, daß die Schlüsselworte: »der ich einer bin« häufig in der Übersetzung weggelassen werden. Was die erste Aussage angeht, so ist sie eine subjektive und meint, daß es besser /// für mich ist, Unrecht zu leiden

148
als Unrecht zu tun, und ihr wird die gegenteilige, ebenfalls subjektive Aussage entgegengehalten, die natürlich sehr viel plausibler klingt. Wenn wir jedoch vom Standpunkt der Welt, im Unterschied zu dem der beiden Herren, an die Sache herangehen, müßten wir sagen: Was zählt ist, daß Böses geschehen ist; wem es besser geht, dem Unrechttuenden oder dem Unrechtleidenden, das ist nicht relevant. Als Bürger müssen wir verhindern, daß Böses geschieht, weil die Welt, die wir alle, Unrechttuende, Unrechtleidende und Zuschauer, miteinander teilen, auf dem Spiel steht; der Stadt ist Böses widerfahren. (So unterscheidet unsere Rechtsordnung zwischen Straftaten, bei denen die Anklage obligatorisch ist, und Gesetzesüberschreitungen, bei denen nur Privatpersonen betroffen sind, denen es anheimgestellt ist, Klage zu erheben oder nicht. Im Falle einer Straftat sind die subjektiven geistigen Befunde der Beteiligten irrelevant; derjenige, der gelitten hat, mag willens sein, zu vergeben, bei demjenigen, der die Tat begangen hat, mag der Wiederholungsfall sehr unwahrscheinlich sein – all das zählt nicht, weil der Gemeinschaft als ganzer geschadet wurde.)

Mit anderen Worten, Sokrates spricht hier nicht als ein Bürger, von dem angenommen wird, daß ihm die Welt mehr am Herzen liegt als sein eigenes Selbst. Es ist vielmehr, als ob er zu Kallikles gesagt hätte: Wenn du wie ich mit der Liebe zur Weisheit und dem Bedürfnis nach Erforschung der Dinge ausgestattet wärest, und wenn die Welt so wäre, wie du sie zeichnest – aufgeteilt zwischen den Starken und den Schwachen, wobei »die Starken tun, was sie können, und die Schwachen leiden, was sie müssen« (Thukydides⁴⁰) –, so daß es nur die eine Alternative, Unrecht entweder zu tun oder zu leiden, gibt, dann würdest du mit mir darin übereinstimmen, daß es besser ist zu leiden als zu tun. Die Voraussetzung ist: Wenn du denkst, wenn du dem zustimmen würdest, daß »ein Leben ohne Selbsterforschung nicht lebenswert ist«.

Soweit mir bekannt, gibt es nur eine andere Stelle in der griechischen Literatur, die sagt, was Sokrates sagte, und zwar in beinahe denselben Worten: »Wer Unrecht tut, ist unglückseliger (**κακοδαιμονεστερος** kakodaimonesteros) als der, dem Unrecht getan wird«, heißt es in einem der wenigen Fragmente des Demokrit⁴¹, der der große Gegenspieler von Parmenides war und wahrscheinlich deshalb von Plato niemals erwähnt wurde. Die Übereinstimmung scheint bemerkenswert, weil Demokrit, im Unterschied zu Sokrates, nicht sonderlich an den menschlichen Angelegenheiten interessiert war, wohl aber, wie es scheint, an /// der Erfahrung des Denkens. »Der Geist (**λογος**, logos)«, sagte er,

149
macht das Sich-Enthalten leicht, weil »er daran gewöhnt ist, Freuden aus sich selbst (**αυτον εξ εαυτου**, auton ex heautou) zu ziehen«. ⁴² Es sieht so aus, als ob das, was wir als rein moralische These zu verstehen versucht sind, in Wirklichkeit aus der Denkerfahrung als solcher kommt.

Und dies bringt uns zu der zweiten Aussage, die die Voraussetzung der ersten ist. Sie ist ebenfalls in höchstem Grade paradox. Sokrates spricht davon, Einer zu sein und deshalb nicht das Wagnis eingehen zu können, mit sich selbst uneins zu werden. Doch nichts, was mit sich selbst identisch, was ebenso wie A gleich A wahrhaft und absolut *Eines* ist, kann mit sich entweder eins oder

⁴⁰ Thukydides, *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, Buch 5, Kap. 89 (Melier-Dialog). (Anm. U.L.)

Siehe Dazu auch die etwas längere End-Note nach dem Aufsatz. H.G.

⁴¹ Demokrit, B 45

⁴² Demokrit, B 146.

uneins sein; immer braucht man mindestens zwei Töne, um einen harmonischen Klang zu erzeugen. Selbstverständlich bin ich, wenn ich erscheine und von Anderen gesehen werde, Einer; andernfalls wäre ich nicht erkennbar. Und solange ich mit Anderen zusammen und kaum meiner selbst bewußt bin, bin ich so, wie ich den Anderen erscheine. *Bewußtsein* (engl.: »consciousness«, wörtlich »mit mir selbst wissen«⁴³) nennen wir die merkwürdige Tatsache, daß ich in einem gewissen Sinne **auch für mich selbst** bin, obwohl ich mir kaum erscheinen dürfte, was anzeigt, daß das Sokratische »Einer-Sein« nicht so unproblematisch ist, wie es scheint; ich bin nicht nur für Andere, sondern auch für mich selbst, und in letzterem Fall bin ich eindeutig gerade nicht Einer. In mein Eins-Sein ist ein Unterschied eingefügt.

Dieser Unterschied ist uns in anderer Hinsicht bekannt. Alles, was innerhalb einer Pluralität von Dingen existiert, ist nicht einfach das, was es ist, in seiner Identität, sondern es ist auch von den anderen Dingen verschieden; dieses Verschiedensein gehört zu eben seinem Wesen. Wenn wir versuchen, es in Gedanken festzuhalten, wenn wir es zu definieren wünschen, müssen wir dieses Anders-Sein (»alteritas«) oder diesen Unterschied berücksichtigen. Wenn wir sagen, was ein Ding ist, sagen wir immer auch, was es nicht ist; jede Bestimmung ist Negation, wie es bei Spinoza heißt. Ausschließlich zu sich selbst in Bezug gesetzt, ist es dasselbe: **αὐτο (εκαστον) εαυτῷ ταυτον** ✓ (auto [hekaston] heauto tauton) – jedes für sich selbst dasselbe⁴⁴, und alles, was wir darüber im Hinblick auf seine bloße Identität sagen können, ist das folgende: Eine Rose ist eine Rose ist eine Rose. Doch dies ist keineswegs der Fall, wenn ich in meiner Identität (»Einer seiend«) mich auf mich selbst beziehe. Dieses merkwürdige Ding, welches ich bin, braucht /// keine Pluralität, um Ver-

150
 schiedenheit herzustellen; es trägt den Unterschied in sich, wenn es sagt: »Ich bin ich.« Solange ich bewußt bin, das heißt meiner selbst bewußt, bin ich nur für Andere, denen ich als ein und derselbe erscheine, mit mir identisch. Für mich selbst bin ich, wenn ich dieses Mit-mir-selbst-bewußt-Sein artikuliere, unvermeidlich *Zwei-in-Einem*, was im übrigen der Grund dafür ist, weshalb die modische Suche nach der Identität vergeblich ist und unsere moderne Identitätskrise nur durch Verlust des Bewußtseins gelöst werden könnte. Das menschliche Bewußtsein legt es nahe anzunehmen, daß Unterschied und Anderssein, die solch herausgehobene Kennzeichen der dem Menschen in einer Pluralität von Dingen als seine Wohnstatt gegebenen Welt der Erscheinungen sind, auch für die Existenz des menschlichen Ego die wahren Bedingungen seien. Denn dieses Ego, das Ich-bin-Ich, erfährt Verschiedenheit in der Identität genau dann, wenn es nicht zu den erscheinenden Dingen, sondern zu sich selbst in Beziehung steht. Ohne diese ursprüngliche Spaltung, die Plato später in seiner Definition des Denkens als des stummen Dialogs zwischen mir und mir selbst (**ἐμῆ ἐμαυτῷ**, eme emauto) gebrauchte, wäre das *Zwei-in-Einem*, das Sokrates in seiner Aussage über die Harmonie mit mir selbst voraussetzt, nicht möglich.⁴⁵ Bewußtsein ist nicht dasselbe wie Denken; aber ohne es wäre das Denken unmöglich. Was das Denken in seinem Prozeß aktualisiert, ist der Unterschied, der im Bewußtsein gegeben ist.

Für Sokrates bedeutete dieses *Zwei-in-Einem* einfach: Wenn du zu denken wünschst, hast du dafür zu sorgen, daß die zwei, die das Denkgespräch führen, in guter Verfassung, daß die Partner Freunde sind. Es ist besser für dich, Unrecht zu leiden als zu tun, weil du der Freund des Leidenden

⁴³ Das deutsche Wort »Bewußtsein« und das englische »consciousness« gehören zu demselben Wortfeld, nämlich dem lateinischen »conscientia« – das sich aus dem Präfix »con« und dem dem Verb »scire« zuzuordnenden Substantiv »scientia« zusammensetzt, siehe den Art. »Bewußtsein«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a.a.O. (Anm. 3), Bd. 1 (1971), Sp. 888ff. Vgl. auch oben, S. 129 und Anm. 3, zu »conscience« und »Gewissen«, und weiter unten im Text. (Anm. U.L.)

⁴⁴ Plato, *Sophisten*, 254 d; siehe Martin Heidegger, »Der Satz von der Identität«, in: ders., *Identität und Differenz*, Tübingen: Neske, 1957, S. 13-34, S. 14.

⁴⁵ Plato, *Theaitetos*, 189 c ff.; *Sophisten*, 263 e.

bleiben kannst; wer aber möchte der Freund eines Mörders sein und mit einem Mörder zusammenleben müssen? Nicht einmal der Mörder selbst. Was für eine Art von Gespräch könnte man mit ihm führen? Genau den Dialog, den Shakespeare Richard III. mit sich führen läßt, nachdem dieser eine Vielzahl von Verbrechen begangen hatte:

»Was furcht' 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 mir selbst? Mit gutem Grund:
Ich möchte rächen. Wie? mich an mir selbst?
Ich liebe ja mich selbst. Wofür? für Gutes,

151

Das je ich selbst hätt' an mir selbst getan?
O leider, nein! Vielmehr hass' ich mich selbst,
Verhaßter Taten halb, durch mich verübt.
Ich bin ein Schurke – doch ich lüg', ich bin's nicht.
Tor, rede gut von dir! – Tor, schmeichle nicht! «⁴⁶

Ein ähnliches Zusammentreffen des Selbst mit sich selbst, das im Vergleich hierzu undramatisch, sanft und fast harmlos ist, ist in einem der umstrittenen Sokrates-Dialoge zu finden – dem *Hippias Maior*, der, auch wenn nicht von Plato geschrieben, dennoch authentisch von Sokrates berichten mag. Am Ende des Gesprächs erzählt Sokrates dem Hippias, der sich als ein besonders hohlköpfiger Partner erwiesen hat, »wie überaus glücklich« er im Vergleich zu ihm sei, denn wenn er nach Hause gehe, werde er dort von einem äußerst hartnäckigen Gesellen, der ihn immer ins Kreuzverhör nähme, einem nahen, in demselben Haus wohnenden Verwandten, erwartet. Wenn dieser Sokrates die Meinungen des Hippias äußern höre, werde er ihn fragen, ob er sich nicht schäme, über eine schöne Lebensweise zu sprechen, wenn beim Fragen deutlich werde, daß er nicht einmal den Sinn des Wortes »Schönheit« kenne.⁴⁷ Mit anderen Worten, wenn Hippias nach Hause geht, bleibt er Einer; obwohl er gewiß nicht das Bewußtsein verliert, wird er auch nichts tun, um in sich selbst den Unterschied zu aktualisieren. Bei Sokrates oder, was das betrifft, Richard III. sieht die Sache anders aus. Sie verkehren nicht nur mit Anderen, sie verkehren auch mit sich selbst. Der springende Punkt ist, daß das, was dieser »den anderen Gesellen« und jener »Gewissen« nennt, niemals anwesend ist, außer wenn sie allein sind. Nach Mitternacht, als Richard wieder in den Kreis seiner Freunde zurückkehrt, gilt:

»Gewissen ist ein Wort für Feige nur,
Zum Einhalt für den Starken nur erdacht ... «⁴⁸

Und selbst Sokrates, für den der Marktplatz solch starke Anziehungskraft besitzt, muß nach Hause gehen, wo er allein, in der Einsamkeit ist, um den anderen Gesellen zu treffen.

Ich habe die Stelle aus *Richard III.* ausgewählt, weil Shakespeare hier zwar das Wort »conscience« [in der deutschen Übersetzung: Gewissen] gebraucht, aber nicht im üblichen Sinne. Die Sprache brauchte lange, bis sie »Consciousness« [Bewußtsein] von »conscience« [Gewissen] trennte, und in einigen Sprachen, zum Beispiel im Französischen, ist diese Trennung nie erfolgt. Vom Gewissen wird – entsprechend dem /// in moralischen und rechtlichen Angelegenheiten üblichen Sprachge-

152

brauch – angenommen, daß es immer in uns vorhanden ist, genauso wie das Bewußtsein. Von diesem Gewissen wird ferner angenommen, daß es uns sagt, was wir tun und lassen sollen; es war die Stimme

⁴⁶ Shakespeare, *Richard III.*, Akt 5, Szene 3 (Übers. Schlegel und Tieck). (Anm. U.L.)

⁴⁷ *Hippias I*, 304.

⁴⁸ Shakespeare, *Richard III*, Akt 5, Szene 3. (Anm. U.L.)

Gottes, bevor es das »lumen naturale« oder Kants praktische Vernunft wurde. Ungleich diesem Gewissen ist der Geselle, von dem Sokrates spricht, zu Hause gelassen worden; Sokrates fürchtet ihn, so wie die Mörder in *Richard III.* ihr Gewissen fürchten – als etwas, das abwesend ist. Gewissen in diesem Sinne erscheint als ein nachträglicher Gedanke – jener Gedanke, der durch ein Verbrechen wie bei Richard selbst oder durch nicht erforschte Meinungen wie im Falle des Sokrates wachgerüttelt wird –, oder es erscheint als die vorweggenommene Furcht vor derartigen Nachgedanken wie im Falle der gedungenen Mörder in *Richard III.* Im Unterschied zur Stimme Gottes in uns oder dem »lumen naturale« macht solches Gewissen keine positiven Vorschriften – selbst sein **δαίμονιον** (daimonion), seine göttliche Stimme, sagt Sokrates nur, was er *nicht* tun soll, in Shakespeares Worten: »it fills one full of obstacles«⁴⁹. Was den Menschen dazu bringt, jenes Gewissen zu fürchten, ist die antizipierende Vorstellung, es könnte ein Zeuge anwesend sein, der ihn erwartet, nur erwartet, *falls* und wenn er heimgeht. Shakespeares Mörder sagt: »Jedermann, der gut zu leben denkt, ... lebt ohne Gewissen, «⁵⁰ und einem entsprechenden Streben ist leicht Erfolg beschieden, weil der Mensch nichts weiter tun muß, als niemals das stumme, einsame Gespräch, das wir Denken nennen, zu beginnen, als niemals nach Hause zu gehen und die Dinge zu erforschen. Das ist keine Angelegenheit der Sündhaftigkeit oder Güte, genausowenig wie eine der Intelligenz oder Dummheit. Wer den Verkehr zwischen mir und mir selbst (in dem wir das, was wir sagen und was wir tun, erforschen) nicht kennt, dem wird es nichts ausmachen, sich zu widersprechen, und das heißt, er wird niemals fähig oder willens sein, über das, was er sagt oder tut, Rechenschaft abzulegen; es wird ihm auch nichts ausmachen, irgendein Verbrechen zu begehen, da er sicher sein kann, daß es im nächsten Augenblick vergessen sein wird.

Das Denken in seinem nicht-kognitiven, nicht-spezialisierten Sinne als ein natürliches Bedürfnis des menschlichen Lebens, die Aktualisierung des im Bewußtsein gegebenen Unterschieds, ist kein Vorrecht der Wenigen, sondern eine immerfort gegebene Fähigkeit von jedermann; gleichermaßen ist die Unfähigkeit zu denken nicht das »Vorrecht« von /// jenen Vielen, denen es an geistiger Kraft fehlt, son-

153
 dern die immerfort gegebene Möglichkeit für jedermann – die Wissenschaftler, Gelehrten und anderen Spezialisten in den Geistesfabriken nicht ausgeschlossen –, um jenen Verkehr mit sich selbst, dessen Möglichkeit und Wichtigkeit Sokrates als erster entdeckte, zu meiden. In unserem Zusammenhang geht es nicht um die Sündhaftigkeit, welche Religion und Literatur zu begreifen versucht haben, sondern um das Böse; nicht um die Sünde und die großen Schurken, die in der Literatur die negativen Helden wurden und gewöhnlich aus Neid und Ressentiment handelten, sondern um den nicht-sündhaften Jedermann, der keine besonderen Motive hat und aus diesem Grunde des unbegrenzten Bösen fähig ist; ungleich dem Schurken rennt er niemals in sein miternächtliches Unglück.

Für das denkende Ich und seine Erfahrung ist das Gewissen, das einen Menschen »mit Hindernissen füllt«, ein Begleitumstand. Und für die Gesellschaft als ganze bleibt es eine marginale Angelegenheit, außer in Ausnahmefällen. Denn das Denken als solches tut der Gesellschaft wenig Gutes, viel weniger als der Erkenntnisdurst, innerhalb dessen es als ein Instrument für andere Zwecke genutzt wird. Das Denken als solches schafft keine Werte, es wird nicht ein für allemal herausfinden, was »das Gute« ist, und es bestätigt die angenommenen Regeln des Betragens nicht, sondern löst sie vielmehr auf. Seine politische und moralische Bedeutung tritt in der Geschichte nur in jenen seltenen Augenblicken zutage, wenn »die Dinge auseinanderbrechen, das Zentrum nicht hält, die reine Anarchie über der Welt losgelassen wird und es den Besten an innerer

⁴⁹ Wörtlich: »Es füllt einen voll mit Hindernissen;« Schlegel/Tieck übersetzten: »... es macht einen voller Schwierigkeiten.« Der Satz findet sich in Shakespeares *Richard III.* im Dialog der gedungenen Mörder vor der Tat, Akt 1, Szene 4. (Anm. U.L.)

⁵⁰ Ebda. (Anm. U.L.)

Gewißheit fehlt, während die Schlechtesten voll leidenschaftlicher Intensität sind «⁵¹.

In diesen Augenblicken hört das Denken auf, in politischen Angelegenheiten eine marginale Sache zu sein. Wenn jeder nicht-denkend hinweggefegt wird von dem, was alle anderen tun und glauben, werden diejenigen, die denken, aus dem Versteck herausgezogen, weil ihre Weigerung, sich allen anzuschließen, auffällt und deshalb zu einer Art Tat wird. Das reinigende Element im Denken – Sokrates' Hebammenkunst, die die verborgenen Bestandteile unerforschter Meinungen, also Werte, Lehren, Theorien und selbst Überzeugungen, an die Oberfläche befördert und sie dadurch zerstört – ist durch Implikation politisch. Denn diese Zerstörung hat eine befreiende Wirkung für ein anderes menschliches Vermögen, das Vermögen der Urteilskraft, das man mit /// einer gewissen Berech-

154
tigung als das politischste unter den geistigen Vermögen des Menschen bezeichnen darf. Es ist die Fähigkeit, *Besonderheiten* zu beurteilen, ohne sie unter jene allgemeinen Regeln zu subsumieren, die gelehrt und gelernt werden können, bis sie sich zu Gewohnheiten entwickeln, welche von anderen Gewohnheiten und Regeln ersetzt werden können.

Das Vermögen, Besonderheiten zu beurteilen (wie Kant es entdeckt hat), die Fähigkeit zu sagen: »das ist schlecht«, »das ist schön« etc., ist nicht das gleiche wie das Vermögen zu denken. Das Denken befaßt sich mit Unsichtbarem, mit Repräsentationen von Dingen, die abwesend sind; das Urteilen bezieht sich immer auf Besonderheiten und Dinge, die zum Greifen nahe liegen. Doch beide hängen zusammen, und zwar ähnlich wie Bewußtsein und Gewissen. Wenn das Denken, das Zwei-in-Einem des stummen Dialogs, innerhalb unserer Identität den Unterschied, wie er im Bewußtsein gegeben ist, aktualisiert und dabei das Gewissen als sein Nebenprodukt hervorbringt, dann gilt für das Urteilen, das Nebenprodukt der befreienden Wirkung des Denkens, daß es Denken verwirklicht und in der Welt der Erscheinungen, in welcher ich niemals allein und immer zu beschäftigt bin, um denken zu können, manifest macht. Der Wind des Denkens offenbart sich nicht in Erkenntnis und Wissen, sondern in der Fähigkeit, Richtiges vom Falschen, Schönes vom Häßlichen zu unterscheiden. Und damit mögen in der Tat Katastrophen verhindert werden, zumindest für mich selbst – in jenen seltenen Augenblicken, in denen alles auf dem Spiel steht.

155

* . * . *

Ich gebe hier quasi als *End-Fußnote* die Passage aus dem Melierdialog Thukydides, Buch 5, Kap 89 wieder; »... daß der Starke tut ...«: Das ist ein von H. A. häufiger gebrauchtes Zitat aus **Thukydides, Buch 5, Kap. 89 (Melierdialog)**. Siehe in dieser Ausgabe S. 149, 232; ferner Arendt, *Über die Revolution*, München: Piper, o. J. [1965], S. 11; dies., *Was heißt Politik?: Fragmente aus dem Nachlaß*, hrsg. von Ursula Ludz, München: Piper, 1993, S. 94. U.L.

Im Mittelpunkt dieses aus Athener Sicht erfolgreichen Gewaltstreichs steht der berühmte Dialog zwischen Meliern und Athenern (5. 85–113), ein im Gesamtwerk einmaliges Beispiel von schneller Wechselrede, in der das Spannungsverhältnis zwischen Macht und Recht drastisch zur Sprache gebracht wird.

[89] *Die Athener*. Wir allerdings gedenken unsrerseits nicht mit schönen Worten - etwa als Besieger der Perser seien wir zur Herrschaft berechtigt oder wir müßten erlittenes Unrecht jetzt vergelten - endlose und unglauhbare Reden euch vorzutragen, noch dürft ihr meinen, uns zu überreden, wenn ihr sagt, Abkömmlinge Spartas, hättet ihr doch keine Heeresfolge geleistet oder ihr hättet uns nichts zuleide getan; sondern das Mögliche sucht zu erreichen nach unser beider wahren Gedanken, da ihr so gut wißt wie wir, **daß im menschlichen Verhältnis Recht gilt bei Gleichheit der Kräfte, doch das Mögliche der Überlegene durchsetzt, der Schwache hinnimmt.**
<http://www.ahg-ahaus.de/files/fachschaften/geschichte/tewocht/02/thuky.html>

⁵¹ »Things fall apart; the centre cannot hold; / Mere anarchy is loosed upon the world, / ... /The best lack all conviction, while the worst / Are full of passionate intensity.« W. B. Yeats, »The Second Coming«, in: ders., *Michael Robartes and the Dancer* (1921), in: ders., *Later Poems*, London: Macmillan, 1926, S. 346. (Anm. U.L.)