

I. ‚Laches‘ – Die unbegriffene Tradition

Was sich als Selbstwiderspruch zeigt und wodurch er zustande kommt, soll in einem ersten Schritt in einer Analyse des ‚Laches‘-Dialoges gezeigt werden. Der Dialog beginnt im Alltäglichen. Zwei Väter wollen ihre halb erwachsenen Söhne nicht schon sich selbst überlassen, sondern durch Erziehung dafür Sorge tragen, daß sie tüchtige Männer und nach Möglichkeit auch berühmt werden, um eben hierin ihre leider erfolglosen Eltern zu übertreffen. Daß die Kinder zur Erreichung der von den Eltern nicht erreichten Ziele herhalten müssen, scheint ein nicht erst modernes Problem zu sein. Antik oder mindestens antiquiert ist eher schon die angedeutete Bereitschaft der Söhne, diesem Ehrgeiz zu gehorchen. Ob sie daran gut tun, bleibt freilich abzuwarten. Die Väter trauen sich allerdings diese Erziehung weder selbst zu noch halten sie sich für befähigt, zu entscheiden, was eine erlernenswerte Kunst ist. Die Ausbildung selbst wollen sie einem Spezialisten übertragen, für die Entscheidung, ob der Spezialist etwas taugt, haben sie Ratgeber eingeladen, deren Urteilsfähigkeit sie anscheinend nicht wiederum in Zweifel ziehen. Diese Ratgeber – Nikias und Laches – erscheinen, da es um die Beurteilung einer speziellen Fechtkunst geht, hinreichend dadurch qualifiziert, daß sie selbst aus der Militärbranche stammen. Leider ist das Urteil der Fachleute nicht eben einhellig. Während Nikias die Kunst für kämpferisch nützlich und daher für geeignet hält, die natürliche Tapferkeit des einzelnen zu steigern, erachtet

sie Laches für kämpferisch wertlos und also im Gegenteil für nur durch große Tapferkeit ausgleichbar. Berühmt gar sei noch niemand damit geworden. Beide urteilen also nach denselben Kriterien. Sie betrachten den kämpferischen Wert und die damit zusammenhängende Möglichkeit, es mit dieser Kunst zu Ansehen und Geltung zu bringen. Als Sondergutachter soll nun Sokrates den quantitativen Ausschlag geben. Der verweigert sich natürlich dem Mehrheitsprinzip und will den Sachverstand entscheiden lassen. Diese Aufforderung erscheint zunächst verblüffend, denn Sachverständige sind ja bereits gehört worden. Ein weiterer Sachverständiger auf dieser Ebene könnte auch nichts anderes tun, als von seinen Erfahrungen mit der in Rede stehenden *Techne* zu berichten. Was soll man da anderes tun, als sich der am häufigsten gemachten Erfahrung anschließen? Es wird deutlich, daß sich auf der bisherigen Ebene der Betrachtung gar kein wirkliches Wissen und keine restlose Sicherheit erreichen läßt. Eine *Techne*, mit der man immer und garantiert in der Schlacht nicht nur überleben, sondern sich sogar noch auszeichnen kann, gibt es ebenso wenig wie ein sicheres Konzept für den sozialen Aufstieg. Auf beiden Feldern muß es bei Wahrscheinlichkeiten bleiben, und ob nicht gerade der errungene Erfolg den Neid und die Ressentiments der anderen mobilisiert, bleibt vollends unwägbare (vgl. 184c). Die weltlichen Geschehnisse verbleiben in einer untilgbaren Unabschätzbarkeit und Ambivalenz. Dieser bedrohliche und entfremdete Charakter des gesellschaftlichen Zusammenhangs wird erst dann aufgehoben werden können, wenn die Akteure aufhören, ihre Zufriedenheit und ihr Selbstwertgefühl aus der Überlegenheit über andere zu speisen. Solange gerade diese Überlegenheit ihr Lebenselixier bleibt, sind auch der Kampf und die Unsicherheit unaufhebbar. Die Forderung des Sokrates

nach der Sachentscheidung bleibt aber sinnlos, wenn er nicht zugleich eine Sache anbieten kann, die ein genaueres Wissen zumindest möglich erscheinen läßt.

Das, was er anbietet, erscheint allerdings noch vager als das, was er zu überwinden versucht. An der Mittel-Zweck-Relation orientiert behauptet er, die Seele und deren Tüchtigkeit seien der eigentliche Zweck, der in der Aneignung irgendwelcher Technai verfolgt werde (185b–e). Gefragt werden müsse daher, wer in der Behandlung der Seele kundig ist, und letztlich, worin deren Tüchtigkeit überhaupt besteht. Dieser Übergang ist allerdings keineswegs so evident, wie die bereitwillige Zustimmung aller Gesprächspartner vermuten lassen könnte. Denn bisher war der Zweck der zu erlernenden Techne die Ermöglichung des sozialen Aufstiegs, von einer Tüchtigkeit der Seele war gar nicht die Rede. Was hat das eine mit dem anderen zu tun? Wer etwa heutzutage überlegt, ob er sich um der Karriere willen zum Zahnarzt oder zum Informatiker ausbilden lassen soll, wird doch mit dem Hinweis, es gehe dabei um die Tüchtigkeit seiner Seele, wenig anfangen können. Der Übergang von der Erlernung einer speziellen Techne zur Lebens-Techne bleibt hier relativ unvermittelt. Begünstigt wird er durch die unklare Erwartungshaltung der Ratsuchenden. Bereitwillig nehmen sie die Behauptung des Sokrates, es gehe hier um das Größte unter allem Ihrigen, wofür er die Verwaltung des Hauswesens anführt (185a), auf. Offenbar erwarten sie als Resultat ihres Erziehungsprojektes nicht nur einen angesehenen Spezialisten, sondern auch einen ‚anständigen Menschen‘.

Sehr viel besser motiviert ist dagegen der von Sokrates vorgeschlagene Methodenwechsel bei der Feststellung der Kompetenz der Ratgeber. Zunächst hatte er sie aufgefordert, zum Ausweis ihrer Kompetenz entweder ihre Lehrer

oder die von ihnen bereits Erzogenen als ihre Werke namhaft zu machen, damit man aus beidem die Fähigkeit der Ratgeber ablesen könne. Nachdem sich diese in langen Selbstdarstellungen endlich dazu bereit erklärt haben, verzichtet Sokrates großmütig darauf und schlägt einen anderen Weg vor. Wer sich zutraue, einen anderen tugendhaft zu machen, müsse doch wenigstens wissen, was die Tugend sei. Die Tugend selbst und näher die Tapferkeit werden nun zum Gegenstand der Untersuchung. Damit ist von Sokrates jene Umwendung des Denkens, von der die ‚Politeia‘ im Höhlengleichnis bildhaft redet (515a), intellektuell vollzogen oder besser erzwungen worden. Nicht länger soll von den Begriffen ausgehend die Welt betrachtet und beurteilt werden, sondern nun soll das, womit die Welt begriffen wurde, der Begriff selbst, bestimmt werden. Daran wird zweierlei deutlich: 1) Die Ausweisung der Ratgeber durch den Hinweis auf Lehrer oder Schüler hätte nicht gelingen können, denn an den genannten Personen wäre der Streit über deren Einschätzung ebenso unlösbar entbrannt wie an der Beurteilung des Wertes der Fechtkunst. Während man sich aber damals wenigstens noch in den Beurteilungskriterien einig war und nur verschiedene Erfahrungen gegeneinander standen, wäre man hier nicht einmal darüber mehr einig gewesen. In den jeweils angeführten Referenzen hätte jeder nur seine Vorstellungen von Tugend vergegenständlicht. Sokrates vermeidet diesen Streit, wenn er gleich die ihm zugrunde liegenden Vorstellungen zum Thema macht. 2) Im Begriff selbst scheint jene Eindeutigkeit auffindbar zu sein, die den weltlichen Geschehnissen gerade mangelte, denn erst unter der Voraussetzung fester Begriffe können sich die Ereignisse als ambivalent zeigen. Wären noch die Begriffe ambivalent, so wäre kein bestimmtes Denken mehr möglich. In den Begriffen scheint

also das Objekt jener Wissenschaftlichkeit und Sachverständigkeit, die Sokrates (184 e) gefordert hatte, gefunden zu sein.

Welchen Sinn hat die Frage nach dem Wesen eines Begriffs, und wie ist sie möglich? Unterstellt die Frage nach dem Wesen eines Begriffs nicht schon, daß der Begriff an sich ein Wesen hat, unabhängig davon, was der einzelne darunter versteht? Wie aber soll es einen solchen Begriff-an-sich geben? Andererseits scheint eine solche Hypostasierung die unverzichtbare Voraussetzung eines Dialoges zu sein. Denn wenn der Begriff gerade die Bedeutung hat, die der einzelne ihm gibt, wie soll dann eine Diskussion darüber und gar eine Kritik daran möglich und sinnvoll sein? Davon, daß Platon ein Bewußtsein dieses Dilemmas hatte, zeugt schon die Dialogform selbst. Die Art und Weise, wie hier Gespräch geführt wird, ist der Versuch, diesem Dilemma zu entkommen. Zwar wird im folgenden versucht, das Wesen der Tapferkeit zu bestimmen, aber doch auf die Weise, daß die Gesprächspartner gefragt werden, was *sie* darunter verstehen. Es diskutieren nicht zwei Personen über ihre Begriffe von Tapferkeit, sondern Sokrates läßt sich ganz auf seine Partner ein und entwickelt die Widersprüche aus deren eigenen Ansätzen. Gleichzeitig muß dies als der Versuch des Sokrates gelesen werden, überhaupt zu verstehen, was seine Partner meinen. Er gibt sich mit der Definition nicht zufrieden, indem er die darin vorkommenden Begriffe seinen eigenen Vorstellungen entsprechend auslegt, sondern versucht in Erfahrung zu bringen, wie seine Partner ihre Antworten verstehen. Indem er seine Überzeugung völlig hintanstellt, bringt er allerdings auch zum Vorschein, daß in diesem Sich-selbst-Verstehen seiner Partner gerade die wesentlichen Probleme liegen, die ohne seine Anwesenheit weder diesen noch denen, die meinten, mit deren

Antworten schon etwas verstanden zu haben, offenbar geworden wären.

Laches will die Tapferkeit zunächst durch ein Beispiel erklären. Tapfer sei jemand, wenn er in der Schlachtreihe standhalte (190e). Sokrates nimmt dies an und fragt, ob es Tapferkeit nicht auch in anderen militärischen Verhaltensweisen und darüber hinaus auch in anderen Lebensgebieten gebe. Laches gesteht beides zu, und damit ist seine erste Definition gescheitert, denn sie deckte nur ein Teilgebiet des von ihm Gemeinten ab. Diese verschiedenen Erscheinungsweisen der Tapferkeit können aber nicht als verschiedene Ursache dafür sein, daß sie mit einem Begriff bezeichnet werden können. Es muß sich an ihnen etwas Gemeinsames finden, das die Berechtigung enthält, sie unter einem Begriff zusammenzufassen. Dieses Selbe bestimmt Laches als „Beharrlichkeit der Seele“ (192b). Er meint damit, wie die Beispiele zeigen, ein Durchsetzungsvermögen der Seele gegen die sinnlichen Affekte und insbesondere gegen die Todesfurcht. Die zweite Definition unterscheidet sich von der ersten zunächst durch den Grad ihrer Allgemeinheit. Schon die erste war eine allgemeine, denn sie konnte auf alle zutreffen, die sich in irgendeiner Schlacht entsprechend verhalten haben. Die zweite Antwort löst sich im Überblick über den gesamten Phänomenbereich von der soldatisch beschränkten Tapferkeit. Gerade weil die Definition noch mehr Phänomene umfassen soll, muß sie von noch mehr an denselben absehen. Die nun notwendige Abstraktion unterscheidet sich aber qualitativ von den vorangegangenen. Zum Kern der Definition wird etwas, was gar nicht mehr als äußeres Tun sichtbar ist, sondern sich als innerseelische Zuständigkeit gerade der Sichtbarkeit entzieht. Im Begreifen der Phänomene verliert sich der Betrachter nicht an diese, sondern kommt auf sich selbst zurück. Doch auch mit

dieser Wendung nach innen ist Sokrates noch nicht zufriedengestellt.

Gegen diese rein deskriptive Bestimmung bringt er den werthafter Charakter der Tapferkeit zur Geltung: Sie sei doch etwas Vortreffliches (192c). Dem stimmt Laches ohne Zögern zu. Sokrates erinnert damit an den Ausgangspunkt der Untersuchung: Man beratschlagt ja nicht, um irgendwelche Begriffe zu definieren, sondern um der Tüchtigkeit der Seele willen. Dann ist es nur folgerichtig, daß die nun bestimmte Tapferkeit auch etwas Vortreffliches ist. Weitaus weniger überzeugend ist aber die nun von Sokrates eingeführte Unterscheidung einer guten und einer schlechten Beharrlichkeit sowie die Einführung einer Verständigkeit als Differenzkriterium (192c,d). Es bleibt dabei unklar, in welchem Sinn man von einer Beharrlichkeit sagen kann, sie sei schlecht, und was gegebenenfalls darin nicht verstanden worden ist. Schrastetter hält die Einführung der Verständigkeit für zwingend, weil man sonst „der Tapferkeit den Arete-Charakter absprechen“¹ müsse. Daß dies als Grund für die Einführung nicht ausreicht, läßt sich an einer Analyse des Beharrungsbegriffes zeigen. Denn Beharren kann nur gedacht werden als Beharren von etwas gegen etwas und zwar derart, daß beide Seiten mit einer gewissen Wertigkeit besetzt sind. Dem gegenüber, das ohnehin in keiner Weise verlockend erscheint, braucht man nicht zu beharren. Im Beharren drückt sich die Möglichkeit und Notwendigkeit für den Menschen aus, zu seinen Antrieben Stellung zu nehmen. Nur weil der Mensch nicht an den Pflock des triebhaft erschlossenen Augenblicks gekettet, sondern in einen Horizont von Wertigkeiten gestellt ist, ist das Beharren eine Möglichkeit seines Verhaltens. Das,

¹ R. Schrastetter: Der Weg des Menschen bei Plato, 30.

was im Beharren durchgesetzt wird, muß aus der Perspektive des Beharrenden als das Höherwertige und Bessere erscheinen. Gerade weil sich dem Menschen das Gute nicht als ein Einfaches und Unmittelbares zeigt, sondern als oft konkurrierende Mannigfaltigkeit, kann man mit Recht sagen, daß die Tapferkeit als die durchgängige Fähigkeit, das für höherwertig Befundene gegen das Minderwertige durchzusetzen, eine spezifisch menschliche Tüchtigkeit ist. Einer besonderen Verständigkeit bedarf es dazu noch nicht. Indem Laches diese Ergänzung des Sokrates übernimmt, unterstellt er offenbar, daß es bestimmte Ziele gibt, die beharrlich zu verfolgen verständig und eben darum tapfer ist, und andere Ziele, bei denen beides nicht der Fall ist. Die Aufgabe der Verständigkeit wäre also die Erschließung des richtigen Zieles als eines Allgemeingültig-Guten. Dem Sich-untereinander-verstehen-Wollen der Dialogpartner ist damit ein ganz neuer Gegenstand aufgegeben. Bedeutete Erklären, Definieren und Verstehen bisher die Reduzierung des sinnlich Mannigfaltigen auf ein Merkmal (Standhalten) oder auf eine formale Struktur (Beharren), so wird nun der Blick auf das Ziel dieser Merkmale und Strukturen, auf ein noch unbekanntes Gutes, gerichtet. Ebenso wie das Verstehen kann sich auch die verbesserte Laches-Definition erst in der Erkenntnis dieses Guten vollenden.

Aber was ist dieses Gute und Schöne, das als Maßstab und Gegenstand der Verständigkeit gedacht werden muß? Wie zeigt es sich? Ist etwa der tapfer, der etwas verständig berechnet und dann bei dem beharrt, was Erfolg verspricht? Etwa der, der beharrlich Geld ausgibt in dem sicheren Bewußtsein, dabei zu gewinnen (192e)? Laches akzeptiert dies zwar als einen Fall von Verständigkeit, aber nicht als Tapferkeit. Was ihm hingegen tapfer erscheint – charakteristischerweise sind es wieder alles Fälle

aus dem Militärwesen (193 a–c) – entbehrt der Verständigkeit und ist ihr sogar umgekehrt proportional. Als der Tapferste erscheint schließlich der, der in einer Weise beharrt, die ihn nahezu sicher das Leben kosten wird. Da sich diese Weisen des Beharrens als verderblich und schlecht zeigen, die Tapferkeit aber etwas Vortreffliches sein sollte, konstatiert Sokrates einen Widerspruch (193 d). Auch Laches ist sichtlich verwirrt, versichert aber, zu weiterer Untersuchung bereit zu sein. Vor allem deshalb, weil er das Wesen der Tapferkeit doch in Gedanken zu haben glaubt und sich selbst nicht erklären kann, warum er diese Gedanken bislang nicht in Worte fassen konnte (194 b). Der Ärger über dieses Unvermögen hat jedenfalls seinen Eifer noch verstärkt. Um so erstaunlicher ist es, daß Sokrates ihn hier als direkten Gesprächspartner entläßt und sich an Nikias wendet. Das Urteil über die sachliche Berechtigung dieser Abwendung wird entscheidend davon abhängen, wie man den letzten Widerspruch des Laches und seine Einschätzung desselben bewertet. Hat sich hier wirklich eine Unwissenheit des Laches gezeigt, die eine Fortsetzung des Gesprächs mit ihm als sinnlos erscheinen lassen muß, oder wird er von Sokrates um des rhetorisch-aporetischen Erfolges willen an der weiteren Präzisierung seiner Gedanken gehindert? Oder zeigt sich an ihm gar, wie Wieland² meint, daß das von Platon gesuchte Wissen von der Art ist, daß man es haben kann, selbst wenn man es nicht in Sätzen objektivieren kann?

Was erklärt werden sollte, konnte nicht bestimmt werden. Dennoch kann es nicht das schlechthin Unbekannte sein, sonst stieße schon die Frage danach auf Unverständnis. Irgendwie muß es also einen Vorbegriff dessen geben, was

² W. Wieland: Platon und die Formen des Wissens, 245 f.

dem Begreifen entglitt. Welcher Art ist dieses Vorwissen, ohne welches der Dialog nicht möglich wäre? Laches und Sokrates einigen sich im ersten Schritt auf einen Phänomenbereich, innerhalb dessen es Tapferkeit geben soll. Darin zeigt sich Tapferkeit als eine Art Widerstandsfähigkeit gegen Furcht und Schmerzen, beziehungsweise umgekehrt gegen die jeweils komplementären Lüste (191 d, e). Mit dieser Darstellung geben sie unzweifelhaft den innerhalb der Polis gültigen Sprachgebrauch wieder. Die Frage ist nun, ob dieser Sprachgebrauch und der ihm korrespondierende Phänomenbereich das unhintergebar Evidente bleiben, von dem jede weitere Reflexion ausgehen und an dem sie sich auch wieder messen lassen muß. Ist die Frage nach dem Wesen die Frage nach demjenigen Allgemeinen, das genau diesen vorgegebenen Sprachgebrauch zu umfassen vermag? Oder zeigt sich das Wesen als ein Unabhängiges, von dem her der Sprachgebrauch gegebenenfalls korrigiert werden kann und muß? Woran also mißt sich die Wahrheit der gesuchten Wesensbestimmung? Von der Beantwortung dieser Frage hängt auch die Möglichkeit des spezifischen Ansatzes der Platonischen Ethik ab. Zwar macht Platon seine Frage nach dem Guten nicht von der Zustimmung aller abhängig, sondern befragt das Selbstverständnis des je einzelnen (vgl. Gorgias, 474 a). Wenn aber der einzelne als Ausgangspunkt und Maßstab seiner Selbstbesinnung nur den in der Gesellschaft gültigen Sprachgebrauch hat, dann muß sich hinter der autonomen Fassade die heteronome Verfallenheit an die Gesellschaft verbergen.

Auch die zweite Antwort des Laches – Tapferkeit sei eine Beharrlichkeit der Seele – ist offensichtlich am Sprachgebrauch orientiert. Sie soll gerade das Allgemeine des vorausgesetzten Phänomenbereichs erfassen. Der von Sokrates durchgeführten Ausgrenzung der verderblichen

Formen der Beharrlichkeit stimmt Laches zwar zu, aber ohne daß damit schon deutlich geworden wäre, was er eigentlich unter dem Schädlichen und Vortrefflichen versteht. Es ist Sokrates, der ein mögliches Verständnis anbietet, wenn er Nützlichkeit und Verständigkeit zunächst im Sinn des individuellen Erfolges auslegt (192 e). Dies mag zwar verständig sein, ist aber für Laches keine Verständigkeit von der Art, die das Attribut tapfer verdient. Die Tapferkeit, die er meint, soll nicht nur den unmittelbaren Egoismus, sondern auch den von instrumenteller Vernunft gezähmten transzendieren. Die zwei Beispiele, die Sokrates ihm zuerst präsentiert, sind aber beide von der Art, daß sich in ihnen ein bestimmtes Interesse der Vernunft nur als Mittel zur Durchsetzung seiner selbst bedient. Laches geht es also nicht um eine Ersetzung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip, er zielt auf ein Gutes jenseits der Lust im Ganzen. Was soll jenes transzendente Gute noch sein? An den Fällen, die er als tapfer anerkennt, müßte es sichtbar werden. Das folgende Beispiel kehrt zu dem zurück, was für das Vorverständnis des Laches zum unverzichtbaren Kern der Tapferkeit gehört: Die Beharrlichkeit in der Schlacht (193 a). Dieses Verhalten bleibt das unangezweifelte Objekt seiner Analysen. Der Dialog geht darum, das, was sich darin zeigt, zureichend zu denken. Hier liegt nun eine große Gewaltsamkeit innerhalb des Dialoges. Sokrates fragt Laches nämlich nicht, warum er auf dieses Verhalten überhaupt den Begriff der Tapferkeit anwendet, worin also der qualitative Unterschied dieses Verhaltens zu den vorangegangenen Beispielen liegt, sondern thematisiert sofort eine Abstufung innerhalb der Tapferkeit. Indem Laches sich dies gefallen läßt, begibt er sich der Chance, zum Ausdruck zu bringen, was ihm eigentlich vor Augen steht. So kann es nur in Abhebung zu den vorangegange-

nen Beispielen erschlossen werden. Das spezifisch andere dieses Falles liegt für ihn wohl darin, daß hier das individuelle Glücksverlangen im Ganzen hinter den Anforderungen des Staates zurücksteht. Dieser individuelle Verzicht zugunsten des Allgemeinen macht für ihn das Wesen der Tapferkeit aus. Weil aber andererseits als Objekt der Verständigkeit gerade der Vorteil des Individuums erschienen war, wozu mindestens sein Überleben gesichert sein muß, kann es keine verständige Tapferkeit geben, solange diese gerade die Überwindung des eigenen Lebenswillens verlangt. Das tapfere Verhalten ist von daher prinzipiell verderblich und schlecht (193 d). Auch der, der im überlegenen Heer seine Chancen berechnet (193 a), riskiert sein Leben und handelt von daher unverständlich. Zwar soll der Tapfere verständig sein, doch Laches kennt keinen Begriff von Tapferkeit, demzufolge sie verständig sein könnte, und keinen Begriff von Verständigkeit, demzufolge sie tapfer sein könnte. Wie es überhaupt verständig sein kann, sein Leben für den Staat zu riskieren und gegebenenfalls hinzugeben, könnte Laches nicht erklären. Gerade weil die Gründe fehlen, bleibt die Transzendenz über das Subjektive, den eigenen Lebenswillen, formal und inhaltlich beliebig. Indem er sich tapfer verhält, gibt der einzelne zwar zu verstehen, daß er fähig ist, sich dem Allgemeinen unterzuordnen, das Allgemeine selbst bleibt aber ein bloß empirisch Gegebenes – der je eigene Staat. Die jeweiligen Zwecke der Staaten und somit das, wofür der einzelne seine subjektiven Interessen zurückstellt, bleiben unberücksichtigt und zufällig. Nur weil Laches sich wie selbstverständlich mit dieser Art von Beziehung auf das Allgemeine zufriedengibt, muß er das Beispiel des Sokrates akzeptieren: Die Soldaten der Staaten kämpfen gegeneinander und sind dabei auf beiden Seiten tapfer (193 a), denn beide setzen sich der Gefahr aus, ihr Leben

zu verlieren. Daß ihm die Tapferkeit dort am größten erscheint, wo für das Individuum kaum noch Hoffnung besteht, sein Leben zu erhalten, ist innerhalb dieses Ansatzes zwar konsequent, setzt aber eines seiner Momente absolut. Es ist zweifellos richtig, daß sich die Fähigkeit, den eigenen Lebenswillen zu überwinden, dort am reinsten zeigen wird, wo das Individuum dem sicheren Tod entgegengieht und sich nicht mehr selbst mit vagen Hoffnungen über die Härte der Entscheidung täuschen kann. Allerdings wird in der Deutlichkeit dieser Selbstüberwindung nur das subjektive Moment der Tapferkeit sichtbar. Das Objektive, dasjenige, wofür der einzelne sich selbst überwindet, das Ganze, ist über diese Problematik vergessen worden. Die Selbstüberwindung war aber kein Selbstzweck, sondern mit ihr sollte der einzelne dem Ganzen einen Dienst erweisen. Dies ist in den absurden Situationen, in die Sokrates den Laches hineinmanövriert (193b,c), aber sicher nicht der Fall. Von hierher wäre seine Aporie also durchaus heilbar.

Das Scheitern des Laches ist demnach ambivalent. Einerseits ist es ihm nicht gelungen, sein formales Tapferkeitsprinzip, das die Unterordnung unter das Allgemeine zum Inhalt hatte, zu explizieren. Dies hätte er immerhin tun können. Daß er zu einer entsprechenden Definition nicht gekommen ist, geht zu Lasten der an dieser Stelle gewaltamen Dialogführung des Sokrates. Insofern hat Laches recht, wenn er sein Scheitern nachträglich wie in 194b deutet. Unrecht hat er andererseits, wenn er meint, er hätte durch solches Aussprechen sein Scheitern verhindern können. Mit etwas mehr analytischer Geduld des Sokrates hätte er sicher eine Definition der Tapferkeit geben können, die auch eine angemessenere Beurteilung der Einzelfälle gestattet hätte. Darum greift Gerstmeyer zu kurz, wenn er das Scheitern des Laches als Folge

mangelnder Subsumtionsfähigkeit deutet.³ Sokrates aber verlangt von Laches nicht nur eine deskriptive Bestimmung. Er soll nicht nur das Allgemeine der als tapfer gelobten Verhaltensweisen erfassen, sondern darüber hinaus auch noch zeigen, warum es vortrefflich und gut ist, sich so zu verhalten. Wirklich einleuchtend gut erschien ihm aber nur solches Verhalten, das – vom Realitätsprinzip erleuchtet – dem Individuum irgendeinen Vorteil brachte. Dieser Vorteil ist das Gute, auf das sich die Beharrlichkeit beziehen soll und von woher sie ihre Verständigkeit empfängt. Auch Schrastetter sieht, daß der Beharrlichkeit durch die Aufnahme der Verständigkeit „der Bezug auf etwas“⁴ zurückgegeben wird. Er sieht im Selbstwiderspruch des Laches allerdings nur den Beweis, daß dessen „Seele sich nicht auf das wahre Grund-Ziel bezieht“.⁵ Ihm entgeht dabei, daß sich Laches sehr wohl auf etwas bezieht, was ihm verständig erscheint, und der Widerspruch nur darum entsteht, weil er gleichzeitig auch anderes für gut hält, das aber nicht in demselben Sinn verständig sein kann. Denn die Tapferkeit könnte nur dann verständig sein, wenn sich zeigen ließe, daß das Leben der Güter höchstes nicht ist. Laches muß diese Position zwar voraussetzen, kann aber dieses höhere Gut nur formal als Unterordnung unter den Staat bezeichnen und schon gar nicht erklären, warum dies höher als das Leben einzuschätzen sein soll. Eben weil die Tapferkeit letztlich keine Überzeugungskraft hinter sich hat, wird Laches so schnell von jener Verständigkeit, deren Gegenstand der individuelle Vorteil ist, überwunden. So sieht es auch Friedländer: Solange nicht „das Woraufhin jenes

³ T. Gerstmeyer: a. a. O. 24.

⁴ R. Schrastetter: a. a. O. 31.

⁵ Ebd. 32.

Vernünftigen geklärt“ sei, werde „die Vernünftigkeit herabgezogen auf die Ebene praktischer Verständigkeit, der Berechnung von Gewinn und Lust“.⁶ Für Friedländer ist Laches allerdings schon dadurch disqualifiziert, daß sich seine Vernunft „auf das Kleine richtet anstatt auf das Große, d. h. auf das Gute“.⁷ Mit dieser Aburteilung ist aber in Platons Sinn wenig geleistet. Es kann ja nicht darum gehen, vom einzelnen zu fordern, er solle sich auf ‚das Gute‘ beziehen, sondern es gilt, das praktische Selbstbewußtsein bis dahin zu entwickeln, wo es von sich aus die Ebene der ‚Berechnung von Lust und Gewinn‘ überschreiten muß. Bis dahin bleibt nur festzustellen, daß Laches dem instrumentellen Vernunftbegriff, den er überwinden wollte, verhaftet bleibt.

Der Abbruch des Gespräches mit Laches ist also grundsätzlich berechtigt. Eine Antwort auf die Frage „In welchem Sinn ist es verständig oder besser, das eigene Leben dem Ganzen unterzuordnen?“, ist von ihm nicht zu erwarten. Unklar bleibt allerdings, warum Platon ihn nicht soweit kommen ließ, das, was ihm vorschwebte, wenigstens deutlich auszusprechen. Darüber hinaus stellt sich die Frage, warum sich Laches überhaupt tapfer verhält, wenn er es nicht als verständig begründen kann. Ist eine Vernunftursache nicht aufzufinden, ist es erlaubt und geboten, nach anderen Ursachen zu suchen. So muß man wohl annehmen, daß es die Polis selbst ist, die Laches die Kraft zu solchem Verhalten gibt. Die Wirkungsweise der Polis ist dabei eine zweifache: Einerseits sind ihre Normen durch lebenslange Prägung und Übung sicher vom einzelnen verinnerlicht worden. Darüber hinaus bleibt die Polis ständig als öffentliche Macht, die Ehre,

⁶ P. Friedländer: Platon, Bd. II, 39.

⁷ Ebd.

Ämter und Anerkennung vergeben oder entziehen kann, präsent. Diese Sehnsucht nach Anerkennung durch die Polis oder ‚die anderen‘ muß als die ausschlaggebende Bestimmungsursache für das Handeln des Laches angesehen werden. So wie Platon ihn zeichnet, ist ihm nicht zuzutrauen, daß er versuchen könnte, sein Leben auf eine Weise zu erhalten, die die Verachtung durch die Polis zur Folge hätte. Ein solches Dasein wäre ihm schlechthin unerträglich und sinnlos. Von daher ist es für ihn gegebenenfalls wirklich besser zu sterben, als um den Preis der Verachtung weiter zu leben. Besonders wenn die Gesellschaft so strukturiert ist, daß der Entzug der Achtung nahezu universal ist und nicht durch die Anerkennung in einer Untergruppe der Gesellschaft kompensiert werden kann, wird dies ein starkes Motiv sein. Dementsprechend ist es Laches nicht zuzutrauen, daß er sein Leben für etwas einsetzen wird, das dem Willen der Polis widerspricht. Er bleibt ihr heteronom verfallen. Ob er sich dabei jeweils für das Richtige einsetzt, ist damit äußerst fraglich. Hier liegt das wirkliche Problem der seelischen Disposition des Laches. Aus dem bloßen Bedürfnis, geschätzt werden zu wollen, folgt nichts Bestimmtes und schon gar nicht die Anerkennung aller. Warum sollte Laches daran gelegen sein, von denen geschätzt zu werden, gegen die er für die Polis zu Felde zieht, wenn doch sein Interesse am Geschätztwerden gerade dadurch von der Polis befriedigt wird? In dieser Schwäche dieser Disposition muß der Grund für Platons Versuch gesehen werden, das Subjekt von der Zustimmung der anderen zu emanzipieren und es an ein davon Unabhängiges, ein ‚Wissen‘, zu binden. Das Musterbild des Gesuchten erschien ihm in der Gestalt des Sokrates. In der ‚Apologie‘ zeichnet er ihn als denjenigen, der die Kraft hatte, sein Gutes gegen die Verachtung und schließlich den Haß der Polis aufrechtzuerhalten. Um so

dringender wird die Frage, was dieses Gute ist, das ihm die Kraft dazu gab.

Gerade die Transzendenz über das bloß Subjektive, in der die Tüchtigkeit der Tradition begründet schien, kann von ihr selbst nicht verteidigt werden. Daß Laches dieses Unvermögen noch als Aporie begreift und nicht die Ansprüche des Staates kraft der Autonomie des Subjekts zurückweist, ist Ausdruck jener Schweben, die dem Zerfall der traditional gefügten Polis vorausging. So geht die Untersuchung zwar von der Polis und ihrem Sprachgebrauch aus, aber in dem Versuch beides zu verstehen, d. h. es auf ein für den einzelnen einsehbar Gutes zurückzuführen, wird ihr beides zum Rätsel. Damit sind die Grenzen dieser Polis in einem ihrer wackersten Vertreter sichtbar geworden. Dem Anspruch des Subjekts, daß das „Gute, was mir gelten soll als substantieller Zweck, von mir erkannt werden muß“, ⁸ ist sie nicht gewachsen. Diejenigen, die die Grenzen dieser Polis ins Bewußtsein rückten, waren freilich die Sophisten. Sokrates und Platon versuchten dagegen, sich diesem Anspruch zu stellen und eine neue Gemeinschaft im Wissen zu begründen. Daß die Polis den Sokrates hinrichtete, und damit erstens zu erkennen gab, daß sie nicht in der Lage war, ihn von den Sophisten zu unterscheiden, und zweitens eher bereit war, den diagnostizierenden Arzt als die Krankheit zu bekämpfen, war für Platon ein Indiz ihrer Unheilbarkeit.

Nach Laches betritt Nikias den Kampfplatz und macht genau das zum Prinzip, was diesem fehlte: das Wissen. Tapferkeit sei Klugheit und Wissen, und zwar ein Wissen vom Gefährlichen und vom Unbedenklichen (194 d, e). Dem widerspricht Laches und behauptet die Getrenntheit von Wissen und Tapferkeit (195 a). Zum Beleg weist er auf

⁸ G. W. F. Hegel: Werke, Bd. 18, 442.

einige Technai hin, in denen die jeweils Sachverständigen zwar das Gefährliche erkennen, ohne doch deswegen schon als tapfer zu gelten. Laches geht hier wieder von jenem Wissensbegriff aus, der schon seinem Gespräch mit Sokrates unter dem Namen Verständigkeit zugrunde gelegen hatte. Alles Wissen bezieht sich danach auf die Gewinnung des dem Leben Dienlichen. Die Tapferkeit bedeutete ihm aber gerade die Bereitschaft zum Verzicht auf das Leben. Wozu bedarf es da eines Wissens? Nikias wehrt sich entsprechend radikal. Es sei zwar richtig, daß alle Technai der Erhaltung des Lebens dienen, die Frage sei aber, ob das Leben immer und allen das höchste Gut sei oder ob es gegebenenfalls nicht auch besser sein könne, nicht zu leben, als zu leben (195c). Dies muß Laches natürlich einräumen, denn sonst würde das, was er unter Tapferkeit versteht, völlig abwegig. Angesichts der Wichtigkeit dieser Grundentscheidung über den Wert des Lebens ist es um so bedauerlicher, daß Platon die sich aufdrängende Frage, in welcher Hinsicht es denn besser sein kann, zu sterben als zu leben, auch hier völlig unerörtert läßt. Auch indirekt läßt sich aus dem folgenden wenig über den Sinn dieses ‚besser‘ ableiten. Mit deutlichem Spott über Nikias möchte Laches nun das von diesem postulierte Wissen dem Wahrsager zuschreiben. Wer kann sonst wissen, wem es besser ist zu leben oder zu sterben? (195e) Der Wahrsager aber kann nur vorhersagen, was an äußeren Ereignissen eintreten wird. Wenn Laches ihn wenigstens ironisch für kompetent hält, zeigt sich darin immerhin, daß er selbst den Wert des Lebens von solchen Ereignissen abhängig zu machen gedenkt. Sollte das zukünftige Leben nur Unglück bringen, so wäre es eben besser, dies nicht zu erleben als es lebend zu erleiden. Das Wissen, das Nikias meint, begreift hingegen alle diese Güter – Reichtum, Gesundheit, Ansehen – als

grundsätzlich ambivalent (196 a). Das gute Leben sei durch ihre Anwesenheit ebensowenig garantiert wie durch ihre Abwesenheit unmöglich. Mit der Behauptung dieser Ambivalenz bedient sich Nikias eines sonst von Sokrates oft vorgetragenen Arguments. Im ‚Euthydemos‘ zeigt er, daß alle sogenannten Güter nur dann nutzen, wenn sie richtig gebraucht werden (280 f.). Für diesen richtigen Gebrauch sei aber ein Wissen erforderlich.⁹ Worin dieses Wissen besteht und was dasjenige Gute ist, von dem her solche Güter sowohl nützlich wie schädlich werden können, bleibt hier wie dort unbestimmt. Nicht ganz zu Unrecht wirft Laches dem Nikias denn auch vor, er mache nur leere Worte (196 b). Daß die Nähe des Nikias zu Sokrates nur die einer verbalen Imitation ist, wird sehr schnell daran deutlich, daß er den eigentlich läppischen Einwand des Sokrates, ein solches Wissen umfasse die ganze Tugend und nicht nur einen Teil derselben (199 d), als Widerlegung seines Ansatzes begreift. Nikias hält dabei an dem zu Anfang eher beiläufig und ohne jede Begründung von Sokrates gemachten Vorschlag (190 c, d), die Tapferkeit als einen Teil der Tugend zu bestimmen, fest. Warum er nicht jene Voraussetzung zugunsten des jetzt erzielten Resultates aufgibt, bleibt unerfindlich. In der Demonstration der Unmöglichkeit, die Tugenden getrennt voneinander bestimmen und begreifen zu können, muß denn wohl – mit Friedländer¹⁰ – der Sinn dieser recht durchsichtig aufgebauten Widerlegung gesehen werden.

⁹ Zur Stellung dieses Gebrauchswissens zu den anderen Wissenschaften (Technai) vergleiche die sorgfältige Analyse bei H. Kuhn: Sokrates, 69–79.

¹⁰ P. Friedländer: a. a. O. Bd. II, 42, und Bd. III, 88 f.

Rätselhaft bleibt bei alledem, daß Platon neben dieser etwas herbeigezogen wirkenden Aporie eine andere systematisch mindestens ebenso wichtige Aporie des Nikias-Ansatzes nahezu unentfaltet läßt. Dies geschieht – oder soll man sagen unterbleibt? – in der bisher übergangenen Passage 196d–197d. Wenn Tapferkeit ein Wissen sein soll, können nur noch die tapfer sein, die über dieses Wissen verfügen. Diejenigen, die wie die Kinder in Unkenntnis der Gefährlichkeit einer Sache etwas unternehmen, sind nach Nikias nur furchtlos und verwegen. Was tun aber nun die Tapferen, die um die Gefährlichkeit und Bedenklichkeit eines Vorhabens wissen? Tun sie es dennoch und also vorsätzlich das Bedenkliche und Schlechte? Daß Nikias es so nicht meint, wird daran deutlich, daß er der Konklusion des Sokrates, eine solche Tapferkeit sei das Vermögen, alles Gefährliche zu vermeiden (199d), nicht widerspricht. Das von Nikias gemeinte Wissen wäre ja auch vollkommen unnütz, wenn es nur dazu diene, bewußt dagegen verstoßen zu können. Vermeidet aber der Tapfere das Bedenkliche, was ist daran dann noch tapfer? Das Tun dessen, was für das Beste erkannt wurde, ist nicht eo ipso tapfer. Indem Nikias gerade das liefern wollte, was bei Laches fehlte – das Wissen –, hat er umgekehrt das vergessen, was dieser richtig hervorgehoben hatte – die Beharrlichkeit. Für die Tapferkeit ist aber beides erforderlich: ein Wissen vom Guten und etwas, demgegenüber dieses Wissen verteidigt werden muß. In dieser nur angedeuteten Entzweiung des Zusammengehörigen muß dennoch der Sinn des Dialoggefüges gesehen werden. Das Gute allerdings, das die Gesprächspartner des Sokrates beanspruchten, ist nicht sichtbar geworden. Laches konnte sein Gutes nicht als verständig ausweisen, und Nikias ist nicht einmal mehr danach gefragt worden. Was also hat sich im ‚Laches‘ als Selbstwiderspruch

gezeigt, und wie wurde er möglich? Zuerst der Widerspruch des Laches selbst: Der notwendige erste Schritt war die Abwendung von der gegenständlichen Welt. Nicht mehr sollte mit Begriffen über die Welt, sondern die Begriffe selbst sollten gedacht werden. Das Nachdenken über die Welt kann allenfalls etwas als ambivalent oder sogar widersprüchlich aufzeigen. Erst in der Reflexion auf die Begriffe, in denen die Welt begriffen werden sollte, kann der Denkende selbst getroffen werden. Dessen Aporie wurde in der bisherigen Interpretation als Widerspruch zwischen den Verhaltensmustern, die die Gesellschaft als vortrefflich hinstellte, und dem, was dem einzelnen wirklich einsichtig erschien, gedeutet. Beides stand sich unvereinbar gegenüber. Es wird deutlich, daß der Widerspruch in dieser Form nur an diesem besonderen Gegenstand aufbrechen kann. Gegenstand der Debatte war aber nach der Intervention des Sokrates die Tüchtigkeit der Seele und damit das gute Leben im Ganzen. Gerade in dieser Frage kann sich das Individuum aber nicht von der Gesellschaft und dem in ihr zur Herrschaft gelangten Sprachgebrauch bestimmen lassen. So hat Laches zwar von Geburt an die in der Gesellschaft gültigen Verwendungsregeln des Begriffes tapfer vorgeführt bekommen und kann den Begriff sicher richtig im Sinne von regelkonform verwenden, verstanden hat er ihn aber dennoch nicht. Denn dazu müßte er zeigen können, warum es vortrefflich sein soll, sich so zu verhalten. Der Begriff des Guten läßt sich also nicht im Rekurs auf vorgegebene Verwendungsregeln begreifen, sondern hierzu gehört unverzichtbar die Evidenz für den einzelnen. Nur weil der einzelne schon von sich aus auf das Gute bezogen ist, kann er prinzipiell der gesellschaftlichen Manipulation widerstehen. Einzig die mit dem Begriff des Guten verknüpfte besondere Bedin-

gung von Verstehen erlaubte es Platon, über die Orientierung am Sprachgebrauch hinaus, bzw. hinter sie zurück zu gehen.

Zugleich mit diesem Anspruch auf Verstehen stellt sich das Problem des ‚wahren Begriffs‘ in neuer Gestalt. Denn wenn das Wahre dasjenige ist, was dem Subjekt evident erscheint, woher hat dann das Subjekt seine Kriterien? Wie sieht die ihm eigene Beziehung auf das Gute aus? Hängt dieses Gute von seinen Trieben und Interessen ab, ließe sich das gute Leben immer nur relativ zu diesen bestimmen. Platons Frage nach einem ‚Guten an sich‘ würde damit mindestens problematisch. Andererseits kann der einzelne mit seinen Trieben und Interessen und seinen Möglichkeiten, sich zu diesen zu verhalten, nicht als Produkt seiner selbst begriffen werden. Seine angebliche Befreiung von der Gesellschaft wäre eine Selbsttäuschung, denn die Gesellschaft wäre ein wesentlicher Konstitutionsfaktor für das Wesen des Subjekts und damit für das, was diesem einmal ‚evident‘ erscheinen wird. Ein Ausweg aus diesem doppelten Relativismus wird nur möglich sein, wenn Platon entweder zeigt, daß es eine erste Natur als Natur des Menschen schlechthin, auf die man rekurrieren kann, gibt. Oder aber er zeigt – wenn es eine solche erste Natur nicht gibt und das Wesen des Menschen immer ein konstituiertes ist –, daß die Aussage ‚Die Konstitution X ist die beste‘ einen begründbaren Sinn haben kann. Dabei müßte insbesondere deutlich werden, im Hinblick worauf diese Aussage begründet werden soll. Die Aporie des Nikias ist demgegenüber weit weniger ergiebig. Sie steht und fällt mit der zu Beginn des Dialoges willkürlich gemachten Voraussetzung, die Tapferkeit als Teil der ganzen Tugend für sich bestimmen zu können. Zwar ist an Nikias die notwendige Verwurzelung der Tugenden in einem einheitlichen Begriff des Guten deut-

lich geworden, über das Wesen dieses Guten wurde aber nichts Neues vorgetragen.

Das Problem, das es weiter zu verfolgen gilt, hängt einzig an der Person des Laches. Dieser wurde noch von der Macht der verinnerlichten Tradition daran gehindert, diese zugunsten des radikalen Subjektivismus preiszugeben. Für Platon, seinen geistigen Vater, kann das nicht im gleichen Maß gelten. Was aber hindert ihn daran, den von Laches ahnungslos eingeschlagenen Weg zu Ende zu gehen?