

2. Die Sorge um sich

Im ersten Kapitel wurde versucht, die großen Themen der Fürsorge in der Krankenpflege um die historische und symbolische Figur von Florence Nightingale herum zu entwickeln. Diese Vorgehensweise soll nun, wenn die Sorge im Kontext der antiken Philosophie betrachtet wird, beibehalten werden. Wenn Florence Nightingale als die „Mutter der modernen Pflege“ bezeichnet werden kann, so kann Sokrates, wie seit Cicero (De fin. 2,1) manchmal üblich, als der „Vater der Philosophie“ gelten. Mit der „Vermählung“ von Nightingale und Sokrates soll die Frage angegangen werden: Welchen Dienst kann die philosophische Reflexion der Sorge für Andere erweisen?

Allerdings ist der Übergang von Nightingale zu Sokrates in mehrlei Hinsicht brachial und einigen Einwänden ausgesetzt, die vorgängig thematisiert gehören, bevor wir uns in die *sokratische Sorge* vertiefen. Der Sprung ist zunächst einmal groß: von einem der am besten dokumentierten Frauenleben des 19. Jahrhunderts, nicht nur wegen des öffentlichen Wirkens, sondern auch wegen der Flut an von Nightingale selbst verfassten Texten, Notizen, Tagebüchern, Zetteln, zu einem Mann der griechischen Antike, der selbst keine Zeile geschrieben hat und den wir nur aus den Schriften anderer kennen, v. a. aus den Dialogen seines Schülers Platon, in denen literarische Figur und historische Person schwer zu trennen sind, ja letztlich unauflöslich verschwimmen; vom England der Industrialisierung in die Blüte- und Niedergangszeit der athenischen *Polis*; von einer wachsenden Moderne, in der Wissenschaft, Technik und Ökonomie in rascher und bis dato unerhörter Weise das Gesicht der Welt und der Gesellschaft verändern und die Krankenpflege noch von den christlichen Wurzeln zehrt – zurück in die antike Philosophie, die weder Technik im modernen Sinn noch ein Christentum kennt.

Mehr als diese historischen Sprünge, die da und dort zu berücksichtigen sein werden, sieht sich die hermeneutische Suche nach der Sorge für die Pflege in der Philosophie aber a priori konkreteren Einwänden ausgesetzt. Diese sollen angesprochen und dafür genutzt werden, über einen Weg *ex negativo* schon in einzelne Themen hinsichtlich der Sorge in der Tradition der Philosophie einzuführen und jene Autoren

und Autorinnen vorzustellen, die in der jüngeren Geschichte der Philosophie die Tradition der philosophischen Sorge reaktiviert haben und für die vorliegende Praktische Philosophie der Sorge ermöglichen. Der Rückgriff auf eine geschichtliche Epoche ist immer ein komplexer hermeneutischer Akt, der eine gewisse philosophiehistorische Expertise voraussetzt. In der folgenden Untersuchung, deren Sinn ja nicht in einer ausgiebigen Diskussion der Geschichtsschreibung der antiken Philosophie besteht, sondern darin, für eine bestimmte Fragestellung von der antiken Philosophie zu lernen, werde ich mich deswegen eng an die im Folgenden erwähnten Autoren und Autorinnen halten. Ich führe sie ein, indem ich mit ihnen auf einige Bedenken antworte, die der (antiken) Philosophie wohl a priori entgegenschlagen, wenn man sie in den Bereich der Für-Sorge und Pflege übertragen will. Zunächst also zu diesen vordergründigen Bedenken.

2.1 FÜRSORGE IM PARADIGMA DER SORGE UM SICH? KRITISCHE VORÜBERLEGUNGEN

Ein erstes Bedenken könnte darin bestehen: Die Philosophie ist eine (hoch-)theoretische, intellektuelle und universitäre Angelegenheit – Pflege ist aber eine handfeste Praxis und braucht wissenschaftliche Unterstützung, von praxisrelevanten Disziplinen wie der empirischen Sozialforschung oder der Sozialforschung im Gewand der Pflegewissenschaft. Philosophie mag zur Klärung metatheoretischer Konzepte und grundlegender Begriffe beitragen, aber sie scheint nicht unmittelbar praxisrelevant.

Das zweite und vermutlich stärkste Bedenken ist Folgendes: In der Pflege geht es eben primär um *Für-Sorge*. Während nun in der christlichen Tradition und in der Care-Ethik tatsächlich die Fürsorge im Zentrum steht, hat in der Philosophie vor allem der Begriff der *Selbst-Sorge* Karriere gemacht. Folglich scheint der philosophische Zugang für die Pflege nicht relevant zu sein, weil mit der Betonung der Selbst-Sorge das Thema verfehlt ist.¹

Drittens: Die philosophische Reflexion betont traditionell die Vernunft, während das Gefühl abgewertet wird. In der Pflege und in der Fürsorge spielen aber Gefühle eine herausragende Rolle. Noch dazu wird in der dominanten Tradition der stoischen Schule das Gefühl des Mitleids grundlegend negativ betrachtet (vgl. dazu Cicero

1 Der Philosoph und Pflegewissenschaftler Martin Schnell (2010) bedient sich des antiken Konzepts der Selbstsorge (*cura sui*), um eine *Theorie* der Pflege zu begründen (jeder Mensch ist ein um sich selbst sorgendes Wesen). In vorliegender Arbeit geht es aber um eine konkrete *Praxis* des Sorgens und die entsprechende Ethik dazu: Da scheint sich die Selbstsorge der Philosophie auf etwas anderes zu beziehen und andere Praktiken ins Leben zu rufen als das Caring religiöser Herkunft oder aus der traditionellen Rolle der Frau.

Tusc. disp. 3, 19 ff.). Aber Mitleiden stellt, folgt man Silvia Käppelis Untersuchungen, das zentrale Moment der Fürsorge dar. Auch wird in der philosophischen Tradition mit der Vernunft die *Autonomie* akzentuiert – das gilt nicht nur für das allgemeine Bild eines „stoischen“ Menschen, sondern auch für die moderne Ethik in der Linie Kants und der liberalen Moralphilosophien (Rawls, Höffe). Der Fürsorgegedanke in Pflege, Religion und Care-Ethik steht dem aber genau entgegen und betont das In-Beziehung-Sein des Menschen, die Relationalität, Verbundenheit und Mit-Betroffenheit im Gegensatz zur kriegerisch-mutigen Einsamkeit des Stoikers in der Selbstgenügsamkeit des Denkens „wie auf dem Throne so in den Fesseln“ (Hegel, PhG 157).

Viertens und *last but not least*: Pflege und Fürsorge sind eher weiblich konnotiert – die Philosophie, gerade die antike Philosophie, ist aber von Männern dominiert. Wäre es nicht angemessener für Theorie und Praxis der Fürsorge, etwa Anregungen aus der feministischen Bewegung zu beziehen, als aus einer Geschichte, die Frauen und traditionell Frauen zugeschriebene Attribute marginalisiert und in den Rang menschlicher Zweitklassigkeit gebannt hat?

Mit ihrem a) metatheoretischen Status, der Akzentuierung von b) Selbst-Sorge, c) Vernunft und Autonomie gegenüber Gefühl und Relationalität und d) ihrer männlichen Prägung scheint der Weg von der philosophischen Sorge um sich zur Fürsorge einigermaßen blockiert. Indem im Folgenden jene Philosophen vorgestellt werden, welche die Tradition der philosophischen Sorge aus der antiken Philosophie uns heute wieder zugänglich gemacht und belebt haben, sollen diese Blockaden soweit auf die Seite geschoben werden, dass der Weg von der Philosophie zur Fürsorge ein Stück weit beschritten werden kann.

Die Karriere des (antiken) Begriffs der „Sorge“ ist in der jüngeren Philosophiegeschichte untrennbar mit den Namen von drei bekannten und einflussreichen Philosophen und einer Philosophin verknüpft: Pierre Hadot, Michel Foucault, Wilhelm Schmid und Martha Nussbaum.²

Der französische Philosophiehistoriker *Pierre Hadot* (der sich nicht selten auf die Arbeiten seiner Frau Ilsetraut Hadot zur Philosophie des Stoikers Seneca bezieht und beruft) lieferte mit seinen Untersuchungen in den späten Siebzigern des Zwanzigsten

2 Für die vorliegende Arbeit sehr relevant ist John Sellars (2009), der allerdings zum einen weniger bekannt ist als die genannten Autoren und zweitens deren Arbeiten voraussetzt und zusammenfasst. Sein Buch über die Lebenskunst und die stoische Konzeption von Philosophie erreicht allerdings ein neues Level von systematisch-terminologischer Klarheit, das sich in den Schriften von Hadot, Foucault und Nussbaum, denen die Wucht der Originalität und von philosophischem Tiefsinn eignet, so noch nicht findet. Sellars (2009) kann von daher als Einführung und Überblick (in die stoische Philosophie) empfohlen werden.

Jahrhunderts der Sache nach die Initialzündung zur Wiederbelebung der antiken Tradition der Sorge in der Philosophie. Seine zentrale Einsicht, minutiös ausgearbeitet in einer Lektüre des Kaiserphilosophen Mark Aurel (vgl. Hadot 1997), ansonsten entwickelt anhand der hellenistischen Philosophie, vor allem den Schulen der Stoa und jener Epikurs sowie am großen Vorbild Sokrates, besteht nicht so sehr in einem originellen und neuen Gedanken, sondern in einer Erinnerung an den ursprünglichen Sinn und das ursprüngliche Wesen des Philosophierens für eine Zeit und einen Kontext, in denen dieser Sinn abhandengekommen zu sein scheint. Hadots Lektüre der antiken Philosophen erinnert daran, „dass die Philosophie nicht darin besteht, ein System zu konstruieren“ (Hadot 2005, 9), also ein zusammenhängendes Ganzes von theoretischen Aussagen, das die Welt interpretieren oder erklären soll, „sondern eine Art zu leben [ist] und dass alle theoretischen Diskurse nichts sind im Vergleich mit dem konkreten gelebten philosophischen Leben“ (ebd.). Für die Stoiker, etwa Seneca, Mark Aurel und Epiktet, für Epikur und seine Anhängerinnen, vor allem aber von Anfang an bei Sokrates und auch bei Platon

„... besteht die Philosophie nicht in der Lehre einer abstrakten Theorie, noch weniger in der Auslegung von Texten, sondern in einer Lebenskunst, einer konkreten Haltung, einem festgelegten Lebensstil, der sich auf die ganze Existenz auswirkt. Die philosophische Tätigkeit erstreckt sich nicht nur auf das Wissen, sondern auf die eigene Person und das Dasein: Sie ist ein Fortschreiten, das unser Sein wachsen lässt und uns besser macht; sie ist Bekehrung, die das ganze Leben verändert und das Wesen desjenigen verwandelt, der sie vollzieht.“ (Ebd., 15)

Das Ziel des Philosophierens ist kein theoretisches Wissen, sondern das gute Leben, das *eingeeübt* werden muss, indem etwa bestimmte Grundsätze oder Fragen (die nach philosophischer Schule variieren) immer wieder an die eigene Lebenserfahrung und Lebensweise gerichtet werden. Hadot hat in seinen Schriften zahlreiche dieser *philosophischen Übungen* identifiziert und systematisiert, wovon etwa eine der bekanntesten und kulturgeschichtlich wohl relevantesten die „Meditatio mortis“ sein dürfte, also die Betrachtung des Lebens, der eigenen Projekte im Leben, der eigenen Gefühle und Wünsche und der Geschichten, die einer so widerfahren, aus der Perspektive der eigenen Endlichkeit, des je baldigen Todes. Die philosophischen Übungen sind das zentrale Mittel des philosophierenden Menschen in der Sorge um sich, der Sorge um das gute Leben. Der (theoretische) philosophische Diskurs, also ein *Text* (und damit eine „publizierte“ Theorie für eine scientific community) – das betrifft nun den ersten oben formulierten Einwand –, ist damit nicht ein *Ziel*, kein *Endzweck* des Philosophierens, auch nicht der primäre Gegenstand, mit dem das Philosophieren beginnt. Texte und theoretische Positionen sind stattdessen nur *Mittel* und *Zwischenakte* – und für Platon, Sokrates, die Stoiker und Epikur keineswegs der beste – zwischen den Fragen, die sich aus der Erfahrung des eigenen Lebens selbst stellen, und der Umsetzung, der Einübung in ein *gutes und „wahres“ Leben*. Von dieser Perspektive her

kritisiert Hadot den Umgang mit dem Medium des Textes in der Philosophie der Gegenwart. Die Philosophiegeschichte werde gelehrt als eine Abfolge von theoretischen Positionen in den Texten der Philosophen und Philosophinnen, die Fragen, die diskutiert werden, entzündeten sich an den in den Texten vorgefundenen Positionen. Auch das Ziel jedes heutigen Philosophen scheint die Produktion eines Textes zu sein – in wissenschaftlichen Fachzeitschriften oder im großen Stil der Hauptwerke der großen Philosophen. Es ist bemerkenswert, dass in der Moderne als große Philosophen jene gelten, die große Texte geschrieben haben, wie Kant die *Kritik der reinen Vernunft*, Martin Heidegger *Sein und Zeit* oder Wittgenstein den *Tractatus* – während etwa das maßgebliche Vorbild für die gesamte antike Philosophie, Sokrates, keine Zeile geschrieben hat –, und dass in der Antike als „Philosoph“ auch jemand gelten konnte, der nicht theoretische Positionen verteidigt oder lehrt, sondern sich einfach nur im Leben an die Grundsätze der Schule, der er oder sie anhängt, hält, also ein stoisches oder epikureisches Leben führt. Die Text- und Theorielastigkeit der Philosophie erweist sich vor diesem Hintergrund als historisch gewachsenes Konstrukt der modernen Form der *Organisation* der Philosophie als wissenschaftliche Disziplin an Universitäten: „[...] die moderne Philosophie [ist] mehr und mehr zu einem Diskurs eines Professors geworden [...], während die antike Philosophie eine Art zu leben war“ (Hadot 2005, 10; vgl. auch Berger/Heintel 1998).

Mit diesen Andeutungen kann das erste Bedenken von der Theorielastigkeit und praktischen Irrelevanz der Philosophie im Ansatz auf die Seite geschoben werden. Philosophie im ursprünglichen Verständnis ist dabei nicht nur relevant für die Praxis, sondern Philosophie *ist* Praxis. In welcher Weise die philosophische Praxis genau zu verstehen ist und inwiefern diese für eine vom Fürsorge-Ethos her begriffene Pflege relevant und kontextualisiert werden kann, um das zu beantworten, dazu dient der Rest der vorliegenden Untersuchung. Das zentrale Konzept, das hier mit Hadot festgehalten werden soll, ist jedenfalls jenes von der Philosophie als *Übung*, als ein zweifellos auch theoretischer Diskurs, der aber auf das Leben des denkenden Menschen wirkt und dazu bestimmt ist, so zu wirken.

Pierre Hadot stand mit seinem Ansatz und seinen Aufsätzen in Verbindung mit *Michel Foucault* und dessen Spätphilosophie.³ Vor allem in den Vorlesungen zur „Hermeneutik des Subjekts“ am Collège de France in den Jahren 1981/82 setzt Foucault – freilich mit eigenen Akzentuierungen – die Analyse der antiken philosophischen Übungen, der „Selbsttechniken“ der Lebenskunst, fort, nun unter der neuen Überschrift der „Sorge um sich“ (frz.: *souci de soi*; griech.: *epimeleia heautou*; lat.: *cura sui*). Nach der Initialzündung durch Pierre Hadot ist damit die Wiederbelebung und Neuprägung der philosophischen *Sorge* auch terminologisch vollzogen und im

3 Vgl. dazu aus der Sicht Pierre Hadots selbst (auch zu einzelnen Differenzen in der Auffassung): Hadot (2005, 177-181).

Diskurs einigermaßen popularisiert. Für die Subsumtion der Philosophie als Lebensform unter den Begriff der Selbstsorge kann sich Foucault auf niemand geringeren stützen als auf Sokrates selbst, der an entscheidenden Stellen in den platonischen Dialogen von der Tätigkeit des Philosophierens als der „Sorge um die Seele“ oder der „Sorge um sich“ spricht. Eine nähere Analyse der sokratischen Sorge folgt weiter unten – entscheidend ist hier, dass Sokrates in den Stellen, die Foucault als programmatisch für das antike philosophische Programm qualifiziert, auftritt als jemand, der zur *Selbst-Sorge* aufruft: etwa in der *Apologie*, der Verteidigungsrede vor dem athenischen Gericht, das Sokrates zum Tode verurteilen sollte und die eine Art Selbstdarstellung seines Lebens enthält:

„Schämst du dich nicht, für Geld zwar zu sorgen [...] und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, dass sie sich aufs Beste befinde, sorgst du nicht [...]?“ (*Apologie* 29d f.)

Für Foucault stellt sich Sokrates als derjenige vor, „der die anderen dazu auffordert, sich um sich selbst zu sorgen“ (Foucault 2009, 22) und begründet damit, und das gilt vor allem für die Epoche der nachfolgenden hellenistischen Philosophien, das „Goldene Zeitalter der Sorge um sich“ (vgl. ebd. 52).

Damit ist der zweite Einwand gegen die Philosophie im Fürsorge-Kontext angesprochen. Hier steht die *Selbst-Sorge*, nicht die *Für-Sorge* im Mittelpunkt, also die Lebenskunst und die „Seele“ des Einzelnen, nicht die Not des anderen Menschen. Wenn man mit Karl Jaspers Sokrates als einen der vier für die Geschichte der Menschheit „maßgebenden Menschen“ neben Jesus, Buddha und Konfuzius sehen will (vgl. Jaspers 2007, 105-228), so ist der Vergleich mit der christlichen Tradition, mit Jesus, besonders vielsagend. Die Worte Jesu, mehr noch seine Taten, können als der wohl eindringlichste Appell an die Fürsorge (Caritas) gesehen werden. Sokrates hingegen sagt nicht: Sorge dich um deinen Nächsten und deine Nächste! Sondern er sagt: Sorge dich um dich selbst! Sorge dich um *deine* Seele! Er ruft seine Mitmenschen nicht zu einer besonderen Beziehung zu den anderen auf, sondern zu einer Beziehung, die jeder und jede *mit sich selbst* unterhält.

Der paradigmatische Unterschied von philosophischer und religiöser Tradition – von „Athen“ zu „Jerusalem“ – lässt sich an einigen weiteren Punkten hinweisartig festmachen. Aufschlussreich ist etwa ein Vergleich des Sterbens Jesu mit dem Sterben Sokrates’ – zwei archetypische und unterschiedliche Antworten auf den Tod: Jesus stirbt als der, der sich für die anderen hingegeben hat, der sich selbst für andere opfert und durch die Verzweiflung hindurch, „in höchster Not und Qual, die über das Maß für den Menschen zu Tragenden hinaus gehen, doch den Grund der Transzendenz findet“ (Jaspers 2007, 221). Sokrates stirbt hingegen – geschildert in Platons

Phaidon – in einer selbstgenügsamen Gelassenheit des weise gewordenen Vernunftmenschen, dem in seiner Autonomie und Unberührtheit die Furcht vor dem Tode irrational erscheint und der damit „dem Tod als solchem kein Gewicht gibt“ (ebd.).

Oder man vergleiche die Gottesbilder der jüdischen-christlichen Tradition mit beispielsweise der epikureischen Theologie. Der jüdische Gott ist einer, der ein Bündnis mit seinem Volk eingeht, in einem dialogischen Verhältnis zu ihm steht und in der Not beisteht und auch noch im Zorn seine Anteilnahme am Geschick der Menschen zeigt. Der christliche Gott wird selbst Mensch, heilt die Kranken, wendet sich den Armen zu, lehrt die Nächstenliebe, nimmt selbst Leiden auf sich für die Menschheit. Einer der entscheidenden Lehrsätze der epikureischen Theologie hingegen lautet:

„Das glückselige und unvergängliche Wesen hat weder selbst Sorgen, noch bereitet es sie einem anderen. Es wird also weder durch Wutausbrüche noch durch Gunsterweise beansprucht; denn alles Derartige gibt es nur bei einem schwachen Wesen.“ (Epikur, *Kyriai Doxai* 1)

Die epikureischen Götter mischen sich im Gegensatz zum jüdisch-christlichen Gott nicht in die Angelegenheiten der Menschen ein – weder durch Zorn noch durch Mitleid und Gunsterweisungen, sie haben weder selbst Sorgen noch bereiten sie anderen welche, aber sie kümmern sich auch nicht um das Wohlergehen der Erdbewohner. Nach der Vorstellung Epikurs „leben [die Götter] unbehelligt von kosmischen und menschlichen Geschicken, aber auch ohne in sie einzugreifen, in den Zwischenräumen [griech. *metakosmia*, lat. *intermundia*] der Kosmoi: herrliche Gestalten in seligem Gespräch untereinander“ (Krautz 2000, 167). Es gibt keinerlei Beziehung – weder des Gefühls noch der moralischen Verpflichtung – zwischen den Göttern und den Menschen. In beiden Traditionen, der jüdisch-christlichen und der epikureischen, stellt das Gottesbild das nachahmenswerte Lebensideal für den Menschen dar: Das christliche Lebensideal ist eines der Hingabe, eben der Für-Sorge, worin Mitleid und Hoffnung Tugenden sind – das antik-philosophische, epikureische Lebensideal ist eines der Autarkie und Autonomie, worin Mitleid und Hoffnung tendenziell als krankhafte Affekte gelten. Die Götter spiegeln also das Ideal einer gelassenen Selbst-Sorge, einer unberührbaren Heiterkeit und Stärke wider, die der Mensch auf der Suche nach der philosophischen Weisheit anstrebt. Wie also wäre der Sprung vom griechischen Lebensideal zur Fürsorge zu bewältigen?

Sehr global und den Antagonismus hervorkehrend hat sich der jüdische Denker Emmanuel Levinas gegen die Geschichte der Philosophie gewandt: Die Philosophie, die für Levinas die sokratische Tradition ist, sei eine „Egologie“ (Levinas 1961, 35). Die wesentliche und für die abendländische Philosophie prägende Lektion des Vernunftmenschen Sokrates laute so: „Nichts vom Anderen empfangen, sofern es nicht in mir ist, als ob, seit aller Ewigkeit, ich besitzen würde, was mir von außen zukommt.

Nichts empfangen [...]“ (Ebd., 34) Das sokratische Gespräch – das in der Perspektive Levinas’ nur ein Pseudo-Gespräch sein kann – dient nicht der menschlichen Begegnung, dient nicht dazu, von einem anderen Menschen etwas wie eine Gabe zu empfangen oder offenbart zu bekommen, was mich in den Grenzen meines Ichs übersteigt, sondern ist nur ein verkappter Monolog, der dazu dient, dahinter zu kommen, was jeder und jede in der Vernunft eigentlich immer schon weiß und gewusst hat. Parade-Illustration ist jene Stelle im platonischen Dialog *Menon*, wo Sokrates einen Sklaven dahin bringt, ein mathematisches Problem selbst zu lösen. Er findet durch rechte Überlegung und Besprechung mit sich selbst die wahre Erkenntnis über die Verhältnisse der Seiten und Diagonalen in einem Viereck. Diese monologisch-ego-logische Struktur halte sich seit den griechischen Ursprüngen in der Philosophie durch, etwa bis hin zu Hegel, für den die Geschichte und das Werden der Welt eine Art Gespräch des Weltgeistes mit sich selbst darstellen. Die griechische Tradition kenne den Helden Odysseus, der nach allerlei Ausfahrten stets zu sich selbst zurückkehrt: ganz so wie der philosophischen Denkbewegung das „Andere“ letztlich nur der Erkenntnis des je schon „Eigenen“ dient. Die jüdische Tradition kenne hingegen den Helden Abraham, der nicht zurückkehrt und zum Nomaden wird, der nicht „entdeckt“, sondern sich der „Offenbarung“ hingibt. Levinas kritisiert schließlich auch die späte Ethik Michel Foucaults mit dem Hinweis, dass der eigentliche Kern der Ethik gerade die „Infragestellung der natürlichen ‚Selbstsorge‘“ (Levinas, zitiert in Taureck 1997, 43) sei – durch und zugunsten des anderen Menschen.

Diese Struktur des Primats der Selbstsorge scheint sich auch bei Martin Heidegger durchzuhalten. Heidegger wurde viel dafür kritisiert, dass die Bezüge zu anderen Menschen in *Sein und Zeit* (angeblich) nur als defizient gedacht würden. Sie wären der Bereich des „Uneigentlichen“, das Selbst würde verdeckt und entstellt vom gewissermaßen internalisierten Gerede des „Man“. Die „Eigentlichkeit“ hingegen werde erst durch ein Abreißen genau dieser Bezüge möglich, in der Vereinzelnung und das bewusste Annehmen des eigenen Todes, in dem bekanntlich ja jeder einzeln und einsam ist.

Ein letzter und im deutschen Sprachraum sehr populär gewordener Karriereschritt der philosophischen Sorge erfolgte mit den Publikationen des deutschen Philosophen Wilhelm Schmid. Schmid ging aus von der Spätphilosophie Foucaults (Schmid 2000) und entwickelte den systematischen Entwurf einer Philosophie der Lebenskunst (Schmid 1998). Die philosophische Egologie scheint – zumindest oberflächlich betrachtet – ihren Gipfel in Schmid’s Buch, das „von der Sorge für sich selbst“ (Schmid 2007, 71ff.) handelt, zu finden. Es heißt: *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst.*

Die philosophische Sorge-Tradition stellt also, zumindest auf den ersten Blick, das *Selbst* in den Vordergrund. Welchen Profit könnte also die Pflege aus der philosophischen Sorge-Praxis ziehen – aus dem angeblichen Monolog Sokrates’, aus den gleichgültigen Göttern Epikurs, aus der Suche nach dem „eigentlichen“ Selbstsein

bei Heidegger, aus der „Lebenskunst im Umgang mit sich selbst“? In den folgenden Andeutungen sollen diese skeptischen Perspektiven auf die sokratische Sorge nicht widerlegt werden, sondern nur so weit problematisiert, dass die Frage nach dem Verhältnis von Selbst- und Fürsorge wieder *frisch* an die Philosophie gerichtet und überhaupt neu gestellt werden kann. Es ist ja nicht falsch, sondern durchaus etwas dran, dass in der Nachfolge Sokrates' der (vernünftige) Selbstbezug eine herausragende Rolle spielt – für Hegel ist Sokrates geradezu der Entdecker des „Selbst“ (vgl. dazu Martin 2004, 140 f.). Es ist nur kaum gefragt worden, welche *Fürsorge*-Praxis sich aus der philosophischen Perspektive ergibt oder ergeben könnte bzw. welchen Beitrag die philosophische Selbstsorge-Tradition dazu leisten könnte, da die Fürsorge gewissermaßen christlich-weiblich vorbesetzt ist. Deswegen gilt es, die harten Trennlinien aufzubrechen, um ein möglicherweise neues Verständnis der Fürsorge zu gewinnen.

Zunächst zu Sokrates. Wie immer das Verhältnis von Selbst- und Fürsorge im griechischen Kontext genau aussehen mag, jedenfalls ist klar, dass Sokrates den Appell an die Selbstsorge als *Dienst an der Gemeinschaft* der Polis versteht. In der *Apologie*, der Verteidigungsrede Sokrates' vor Gericht, die eine Art „Zusammenfassung seines philosophischen Selbstverständnisses bietet“ (Kaufmann 2000, 43), heißt es:

„Und ich meines Teils glaube, dass noch nie ein größeres Gut dem Staate widerfahren ist als dieser Dienst, dem ich dem Gott leiste. Denn nichts anders tue ich, als dass ich umhergehe, um jung und alt unter euch zu überreden, ja nicht für den Leib und für das Vermögen zuvor noch überhaupt so sehr zu sorgen wie für die Seele, dass diese aufs beste gedeihe, indem ich zeige, dass nicht aus dem Reichtum die Tugend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichtum und allen andern menschlichen Güter insgesamt, eigentümliche und gemeinschaftliche.“ (*Apologie* 30a f.)

Der Appell an die Selbstsorge ist also als ein Weckruf zu sehen, sich nicht um äußerliche Güter, wie Macht, Reichtum oder Ansehen zu kümmern, sondern um die Schönheit und Tugend der Seele, um die Pflege der moralischen Werte. Indem Sokrates seine Mitbürger bewegt, sich darum zu sorgen, wie sie selbst „besser und vernünftiger“ (*Apologie* 36c) werden können, leiste er den größten und wichtigsten Dienst an der politischen Gemeinschaft. Dass diese Sorge um das Gemeinwohl nun nicht nur in einer Selbstdressur der Individuen durch die Vernunft zu sehen ist, sondern durchaus als eine Form echter Fürsorge für den anderen Menschen, das wird ersichtlich, wenn man sich vergegenwärtigt, welche Rolle die Liebe, *Eros*, im sokratisch-platonischen Philosophieren spielt. Eine entscheidende Passage zur Verknüpfung von Wohl des Staates, individueller Selbstsorge und liebender Fürsorge für den anderen Menschen findet sich im Dialog *Alkibiades*. Alkibiades (405-404 v. Chr.) selbst – eine historische Persönlichkeit – sollte als „talentierter, aber machtbesessener athensischer Politiker und Feldherr“ (Kaufmann 2000, 23), als Ehrgeizling und Wendehals (vgl. ebd. 24) eher unrühmlich in die Geschichte eingehen. Zu der Zeit, in der der

Dialog spielt, ist Alkibiades allerdings noch ein junger Athener, der vor seiner großen Karriere in der Politik steht und von Sokrates in den typischen Wirbel bohrenden Fragens verwickelt wird. Am Ende der sokratischen Besprechung muss Alkibiades anerkennen, dass, bevor er die Geschicke des Staates lenken kann, er sich um sich selbst „sorgen“ (*Alkibiades* 127e f.) und sich in Selbsterkenntnis üben muss (vgl. 128e f.). Dabei erweist sich nun Sokrates, weil er sich um die *Seele* Alkibiades' sorgt und nicht bloß um sein äußeres Wohlergehen (Reichtum, Erfolg, Ruhm), als dessen alleiniger und wahrer „Liebhaber“ (131c f.) In diesem Kontext befindet sich aber noch eine weitere bemerkenswerte Stelle von der Selbsterkenntnis der Seele – nämlich über die Notwendigkeit, um sich selbst zu erkennen, in eine andere Seele zu sehen:

„Muss nun etwa ebenso, lieber Alkibiades, auch die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in eine Seele sehen?“ (133b)

In den nächsten Zeilen des Dialoges wird der Kontakt von Seele zu Seele, genauer: vom besten Teil der Seele, von Weisheit zu Weisheit, geradezu als ein Kontakt des „Göttlichen“ vorgestellt. Für das sokratisch-platonische Philosophieren gilt jedenfalls ein *Wechselverhältnis von Wahrheit und Gemeinschaft*, die in der neueren Philosophie beispielsweise auch von Karl Jaspers formuliert wurde. Zum einen ist es die Lektion der sokratischen Dialoge Platons, dass „der Einzelne [...] keine Wahrheit [findet]“ (Jaspers 2007[1951], 262). Es braucht das Gespräch, den Seelenkontakt, wie Platon im *Siebten Brief* an einer vielzitierten Stelle von philosophischen Erkenntnissen und dem philosophischen Wissen sagt:

„Vielmehr entsteht es aus ständiger gemeinsamer Bemühung um die Sache selbst und aus dem Zusammenleben plötzlich – wie ein Feuer, das von einem übergesprungenen Funken entfacht wurde – in der Seele und nährt sich dann aus sich selbst heraus weiter.“ (*Siebter Brief*, 341 c-d)

Zum anderen und umgekehrt ist die Suche nach Wahrheit das, „was Gemeinschaft stiftet“ (Jaspers 1993[1932], 62). Wie noch genauer zu sehen sein wird, ist echte gemeinschaftliche philosophische Diskussion „ein Symphilosophieren, durch das im Medium sachlicher Inhalte Existenzen sich berühren und aufschließen“ (ebd., 113). Die sokratischen Dialoge Platons transportieren die Sorge-Vision Sokrates' für die politische Gemeinschaft als eine Art „des Sichaneinanderbindens durch die Kontinuität gemeinsamen Denkens“ (ebd., 114).

Dasselbe gilt aber auch für Epikur und dessen auf den ersten Blick kühl-distanzierte Götterwelt und das Lebensideal einer genussvollen Autarkie – und dies vielleicht sogar noch augenscheinlicher, da Epikur bewusst eine Gemeinschaft um sich und das Prinzip gemeinsamer philosophischer Praxis organisierte. Das epikureische

Gottes-Bild verstehen wir nur, wenn wir die wichtige Rolle der *Freundschaft* bei Epikur verstehen. In einem besonders beachtenswerten Zeugnis der Philosophiegeschichte, den letzten erhaltenen Zeilen Epikurs am Tag seines Todes, heißt es:

„Den glückseligen Tag feiernd und zugleich als letzten meines Lebens vollendend schreibe ich euch dies: ihn begleiten Blasen- und Darmkoliken, die keine Steigerung der ihnen innewohnenden Heftigkeit zulassen. Doch all dem widersetzt sich die Freude meines Herzens über die Erinnerung an die von uns abgeschlossenen Erörterungen.“ (*Brief an Idomeneus*)

Was Epikur gemäß diesem Selbstzeugnis durch den Todeskampf und gegen die Schmerzen – es dürften u. a. Nieren- oder Blasenkoliken gewesen sein, gegen die der Medizin der Zeit kaum Mittel zur Verfügung standen – half, das war die Erinnerung an die *freundschaftlichen gemeinsamen Gespräche*. Die Freundschaft ist eines der höchsten Güter der Weisheit – und ganz so ist das Verhältnis zu den Göttern zu verstehen. Der Weise gilt als *Freund* der Götter, der teilnimmt an ihrem glückseligen, gesprächigen Verkehr untereinander. Es gibt kein Abhängigkeitsverhältnis, weder des Zorns noch der Hilfe, sondern ein freundschaftliches Verhältnis. Der philosophische Verkehr, der uns auf die Suche nach Wahrheit und Weisheit bringt und uns vielleicht Momente der Weisheit verschafft – und sei es in der Form der sokratischen Weisheit des Nichtwissens –, erhebt den Menschen in eine Art göttliches Leben. Die epikureische Theologie kann auf jegliche Selbsterniedrigung des Menschen verzichten, die erst einen machtvollen – helfenden oder strafenden – Gott notwendig macht. Aber es gibt diese Idee, zumindest nicht allzu weit davon entfernt, auch im Neuen Testament, wenn es heißt: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte, [...] sondern ich habe euch Freunde genannt.“ (Joh 15,15).

Auch bei Heidegger verhält sich die Sache verwickelter. Bei aller Suche nach Eigentlichkeit des Selbst gibt es doch jene Stellen, in denen Heidegger den tieferen Sinn der „Eigentlichkeit“ in einem nicht-defizienten Modus des Seins-für-Andere findet, in der „vorspringend-befreienden Fürsorge“ (SZ 298). Die vorlaufende Entschlossenheit im Sein-zum-Tode hat seinen Sinn darin, sich verstehend für die Möglichkeiten und das Sein-Können der Anderen zu machen:

„Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie missdeutend auf die eigene zurückzuzwingen – um sich so der eigensten faktischen Existenz zu begeben. Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber *nur, um* als unüberholbare *das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen*.“ (SZ 264, Hervorhebung im letzten Satz P. Sch.)

Was bei Heidegger in wirklich sokratischem Gestus durchkommt, das ist die Idee, dass es für eine sinnvolle Fürsorge zunächst einer tiefgreifenden Selbstsorge bedarf, die uns dazu verhilft, „die mitsehenden Anderen ‚sein‘ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen“ (SZ 298). Sokrates kritisiert die Tendenz seiner Mitbürger, sich um die Angelegenheiten der Gemeinschaft, also der anderen, zu kümmern, statt sich vorher kritisch mit den eigenen Überzeugungen auseinandergesetzt zu haben. Heidegger sieht analog in der blinden Verfallenheit an die Angelegenheiten des „Man“ und des täglichen Besorgens, etwa auch in der Rede über den Tod anderer (vgl. SZ §§ 51-52), einen defizienten Daseinsmodus, der erst „eigentlich“ werden kann, wenn sich der Mensch sich selbst zuwendet und sich mit seinem „je-meinigen“ Tod konfrontiert.

Einen strukturell ähnlichen Gestus finden wir schließlich bei Wilhelm Schmid, der eine einseitige, bloß auf Fürsorge ausgerichtete Care-Ethik kritisiert, weil darin nur die Fortsetzung der Tradition einer Gesellschaft zu sehen sei, „in der die allgemeine Sorglosigkeit Kompensation durch die altruistische Sorge für Andere“ (Schmid 1998, 267) erfahren muss. Dem je schon verspäteten Kompensationswillen des Fürsorge-Appells hält er selbst Folgendes entgegen: „Eine neue Kultur der Sorge entsteht nicht allein durch die ethische Nobilitierung der Sorge für Andere, sondern durch die Rückbesinnung auf die Selbstsorge, aus der sich die Sorge für Andere gleichsam von selbst ergibt [...]“ (Ebd.).

In allen erwähnten exemplarischen Dokumenten der philosophischen Sorge lässt sich also strukturell festhalten:

- Es gibt tatsächlich so etwas wie ein Primat der Selbst-Sorge, aber
- durchaus um der Gemeinschaft oder einer Für-Sorge willen.
- Der „direkte“ Weg zur Fürsorge wird jedoch durchwegs kritisiert, als entfremdend verstanden, und stattdessen wird eine Umwendung zu sich selbst empfohlen.

Für den weiteren Gang der Untersuchung ist nun wichtig zu sehen, dass die sokratische Tradition nicht einfach eine „Egologie“ eröffnet, es geht nicht einfach um das Wohl des Ichs, sondern um ein komplexeres Verhältnis von Selbst- und Fürsorge. Damit ist der Weg offen, um die Frage für Kontexte zu stellen, in denen die Sorge um andere im Vordergrund steht: Wie sieht eine Sorge um und für andere aus, die in der philosophischen Selbstsorge verankert ist?

Ein weiterer Einwand gegen die Plausibilität des Zurückgreifens auf die antike Philosophie betrifft ein vermutetes Verhältnis von *Vernunft und Gefühl* bei den Philosophen, das ganz zugunsten der Vernunft ausgehen dürfte. Es gibt ja – als Zuspitzung dieser Sicht – ein bestimmtes Bild eines *stoischen* Menschen, der dadurch gekennzeichnet ist, dass kein Schicksalsschlag ihn aus seiner gefassten Ruhe, der *apatheia* – wörtlich: dem vollkommenen Freisein von „pathos“, von Gefühl, Affekt und Leidenschaft – bringen kann. Der Stoiker hat ja gelernt, der Vernunft zu folgen

und den äußeren Dingen, an denen unsere Gefühle hängen könnten, keinerlei Wert beizumessen, und bleibt deshalb unerschüttert „wie auf dem Throne so in den Fesseln“ (Hegel, PhG 157) nach dem berühmten Hegel-Wort in Anspielung auf den stoischen Sklaven-Philosophen Epiktet und den gleichfalls stoischen Kaiser-Philosophen Mark Aurel. Das Bild zieht sich als Topos durch die Philosophiegeschichte selbst. So sieht auch Jaspers beim Stoiker einen bloß „trostlosen“ Rückzug in die „Unabhängigkeit des Denkens“, bei dem „jede Erfüllung durch ein Sichgeschenktwerden in der Liebe und [...] hoffende Erwartung des Möglichen ausbleibt“ (Jaspers 2008, 20). Die Figur des Stoikers steht für den Vernunftmenschen, der scheinbar jede Verbindung zu seinen Gefühlen vollständig gekappt hat.

Auch hier kann, aufgrund eines wahren Kerns in einem solchen Bild des Stoikers, nicht mehr getan werden, als den Weg zur möglichen Relevanz der antiken Philosophie für Care-Arbeit etwas freizuschaukeln. Was nämlich gegenüber dem Bild der einseitigen Betonung der Vernunft jedenfalls gesagt werden kann, das ist, dass es sich in der Philosophie des Stoizismus um alles Mögliche handeln mag – bestimmt aber nicht um ein blankes Ausblenden der Gefühle, gar ein Verdrängen oder Abspalten der Vernunft von für blind und schädlich gehaltene, „animalische“ Impulsionen. Im Gegenteil: Unabhängig von der stoischen „Lösung“ stehen doch die Gefühle nicht nur im Zentrum der stoischen philosophischen Praxis, es dreht sich im Grunde um nichts anderes. Chrysipp von Soli (ca. 279-206 v. Chr.) etwa, der führende Philosoph der Stoa, verfasste ein vierbändiges Werk über die Affekte, das heute leider nicht mehr erhalten ist, außer in Form einiger Zitate bei anderen antiken Autoren. Nach der Ansicht Chrysipps bzw. nach der stoischen Psychologie und Anthropologie ist auch eine solche Trennung von Vernunft und Gefühl gar nicht möglich. Er wandte sich gegen Vorstellungen, die die Seele in Teile aufteilten, wie z. B. einen denkenden, einen fühlenden und einen begehrenden Teil. Trotz des extremen Bildes des „Stoikers“, das wir heute haben, sind für den antiken Stoiker Fühlen und Denken *untrennbar* miteinander *verbunden*. Ironischerweise ist ein Stoiker dann zumindest jemand, der nicht die Ansicht vertritt, dass es ein gutes, wahres und rationales Denken und eine gute, wahre und rationale Lebenshaltung nur dann gibt, wenn man die Gefühle aus den Überlegungen ausschließt – sondern es kann für einen Stoiker gar keinen anderen Weg geben, als *mit* den Gefühlen, *über* sie oder mindestens *durch* sie hindurch zu denken.

Es ist das Verdienst und das Spannende am Werk einer weiteren Gegenwartsautorin, dass sie die Theorie der Gefühle für die philosophische Ethik, eben ausgehend von der Stoa, für Gegenwartsfragen wieder fruchtbar gemacht hat. Dabei verwendet Martha Nussbaum in ihrem umfangreichen Buch über Theorie und Praxis hellenistischer Ethik *Therapy of Desire* (1996) ein hilfreiches literarisches Stilmittel. Sie begleitet eine imaginäre weibliche Schülerin, Nikidion, benannt nach einer Epikureerin, durch die verschiedenen Schulen, von Aristoteles über die stoische und epikureische Schule bis zu den Skeptikern, um die verschiedenen „Therapien“ der Seele und der

Gefühle kennenzulernen. Mit diesem Kunstgriff kann Nussbaum elegant entscheidende Paradigmen und Konturen der hellenistischen philosophischen Praxis darstellen: von der Auffassung der Philosophie als „Therapie der Gefühle“ über die Darstellung, wie in der philosophischen Praxis das Allgemeine und das Konkrete, generelle Aussagen über Mensch und Welt mit der Behandlung von individuellen Problemen individueller Menschen zusammengehen, bis hin schließlich zu dem nicht unwesentlichen Detail, dass Nikidion eben eine junge Frau ist und damit die Haltung und der Umgang der verschiedenen Schulen mit der Geschlechterfrage zutage treten kann. Die Sorge um die Gefühle wird noch weiter unten genauer Thema sein. Ich möchte hier nur festhalten, dass entgegen dem ersten Anschein die Frage nach den Gefühlen etwa bei den Stoikern eine der Kernfragen überhaupt ist – und ihre Ansichten über das Wesen der Gefühle sich heute sogar dafür eignen, den von Nussbaum vertretenen Fähigkeiten-Ansatz, der eine kritische Geschlechterperspektive mitreflektiert, zu fundieren. Es könnte sich also lohnen, hier genauer hinzusehen.⁴

Was schließlich die Geschlechterfrage betrifft, so sind die Stoiker natürlich auch Kinder ihrer Zeit. Dennoch sind sie grundlegend der Ansicht, dass Männer wie Frauen nicht nur Philosophie betreiben sollten, was der Stoiker Musonius Rufus in einem eigens dem Thema gewidmeten Text vertritt (vgl. „Dass auch die Frauen philosophieren sollten“; 3. Lehrgespräch und dazu Nussbaum 1996, 323 f.), sondern auch beide Geschlechter gleichermaßen die Tugend, also das höchste Ziel, das der Mensch aus stoischer Sicht durch die Vernunft erlangen kann, erreichen können. Nikidion, Nussbaums Protagonistin auf der Wanderung durch die antiken Schulen, hat deswegen zunächst in der ohnehin für die Schlechtergestellten (Frauen, Sklaven) offenen epikureischen Gemeinschaft wie bei den Stoikern keine Nachteile, während sie sich bei Aristoteles noch als Mann verkleiden muss.

Insgesamt sollte damit ein Stück weit der Weg für die Frage freigeschaufelt sein: *Was können wir von der antiken Philosophie lernen für unsere Praktiken der Sorge um Andere?*

2.2 VORBILD SOKRATES

Um nun, nachdem der Weg angesichts möglicher, weil durchaus plausibler Bedenken geräumt wurde, die sokratische Sorge für die pflegerische und ärztliche Sorge zu gewinnen, müssen als erster Schritt die *zentralen Strukturelemente antiken Philosophierens* im Paradigma der Sorge herausgearbeitet werden. Der Königsweg dazu führt zu und über Sokrates, der als „Figur“ für die nachfolgenden philosophischen Wege in

4 Zur Theorie der Gefühle im Speziellen und in Weiterentwicklung des stoischen Ansatzes: Nussbaum (1996); zum Fähigkeiten-Ansatz, zur Ethik, zu den Gefühlen und Geschlechterfragen vgl. Nussbaum (1999).

der Antike als großes Vorbild fungiert, er ist der „Vater der Philosophie“ (Cicero *De fin.* 3,1). In einem zweiten Schritt sollen die Philosophien der Stoiker und der epikureischen Schule sowie mit Einschränkungen der Skeptikerinnen herangezogen werden.

Stil und Ton der Untersuchung nehmen jetzt einen analytischeren Ton an. Denn es geht nicht mehr bloß darum, aus einer historischen Hermeneutik heraus Themen und Fragen, die uns heute beschäftigen, paradigmatisch aufzuwerfen, sondern von der antiken Praxis des Philosophierens konkret zu lernen. Auch wenn der Zugang zu den alten Texten eine historische Hermeneutik verlangt, die wir mithilfe primär von Hadot, Foucault und Nussbaum bewerkstelligen, so werden wir im Folgenden aber auch den Umschlag von einer historischen zu einer existenziellen Hermeneutik vollziehen. Die Sorge ist dann nicht mehr nur *Gegenstand*, sondern *Subjekt* einer Hermeneutik. Uns interessiert hier, wie Sokrates und die anschließenden hellenistischen Schulen das Geschäft des Verstehens und des Verstehen-Wollens betreiben und welchen Zusammenhang Verstehen und Leben bzw. Lebenserfahrung haben.

Wenden wir uns nun Sokrates zu – und zwar in drei Schritten: Nach einer kurzen historischen Einordnung folgen eine allgemeine Charakteristik und schließlich eine genauere Analyse sokratischen Philosophierens.

2.2.1 Historisches

Als *historische* Person ist Sokrates – im Gegensatz zu Florence Nightingale – nicht allzu leicht zu fassen. In der Komödie „Die Wolken“ des Dichters Aristophanes wird Sokrates kritisch parodiert und den Naturphilosophen der Zeit und den Sophisten zugeordnet. Bei Xenophon erscheint Sokrates als tugendhafter Bürger der athenischen Polis und als sehr geerdeter Lebensratgeber. Vor allem aber kennen wir Sokrates aus den Dialogen seines Schülers Platon, aus denen wohl die Pointe des sokratischen Lebens und Philosophierens im Innersten deutlich wird. Alles in allem besteht aus der Sicht der Geschichtsschreibung die hauptsächliche Schwierigkeit darin, literarische Figur und historische Person zu trennen – und die Sekundärliteratur verbringt viel Zeit damit, „wirklich Historisches“ heraus zu präparieren und wieder zu relativieren (vgl. Martin 2004 und Taylor 1999). Gesichert kann die Lebensspanne Sokrates' gelten: von 469 bis 399 v. Chr. – diese Zeit umfasst damit die kulturelle und geistige Blüte des antiken Athen unter Perikles, dann den Peloponnesischen Krieg zwischen Athen und Sparta, den Verlust der Vormachtstellung Athens mit dessen Niedergang, die folgende Diktatur der Dreißig Tyrannen, die Restauration der Demokratie 401 sowie Sokrates' Tod durch den Schierlingsbecher nach einem gerichtlichen Prozess im Jahr 399. Sokrates hat an einigen Schlachten als einfacher Soldat teilgenommen, wobei in den Quellen seine Tapferkeit beschrieben wird. Mit einer kurzen Ausnahme

war Sokrates zurückhaltend in der Übernahme politischer Ämter (vgl. Jaspers 2007, 105).

Den geistigen Kontext bilden die Naturphilosophie, deren Vertreter eine Art theoretisch-spekulative Metaphysik praktizierten, und die Sophisten, die – dem von Platon gepflegten Bild nach – durch Relativismus und Kritik der Religion auffielen sowie gegen Geld die jungen Athener in Rhetorik und Politik trainierten und ihnen damit („äußeren“) Erfolg im Leben bzw. in der Karriere in der Stadtgemeinschaft versprachen (Ruhm, Macht, Reichtum). Sokrates unterschied sich von beiden Bewegungen substantiell: von der Naturphilosophie durch den lebenspraktischen Zug seines Philosophierens, von den Sophisten, weil er kein Geld nahm und nicht äußeren Erfolg, sondern die wahre Sorge um die Seele versprach. Das wahre Wissen ist für ihn kein erwerbbarer oder antrainierbarer Gegenstand, sondern resultiert aus einer *Kritik* von allzu selbstverständlichem Scheinwissen („Ich weiß, dass ich nichts weiß.“). Dennoch konnte Sokrates in der populären und konservativen Auffassung der athenischen Gesellschaft mit den gefährlichen Aktivitäten der relativistischen und weltlichen Sophisten identifiziert werden. Noch dazu war er erfolgreich bei der Jugend und äußerst undurchschaubar. Jedenfalls wurde Sokrates der Prozess wegen Gottlosigkeit („Asebie“) gemacht, wobei es sich bei solchen Prozessen um eine äußerst ernste Sache gehandelt haben dürfte (vgl. Martens 2004, 103 ff.). Außerdem stand Sokrates im Verdacht, an einem politischen Komplott bzw. an einer den Machthabern unliebsamen politischen Gruppierung beteiligt zu sein. Der Tod durch den Schierlingsbecher erfolgte 399 vor Christus. Die Texte Platons, die das Sterben und die Tage und Stunden vor dem Tode Sokrates' zum Thema haben, gehören zu den herausragenden Texten der Philosophiegeschichte: der Dialog *Phaidon*, der die letzten Stunden vor dem Schierlingsbecher schildert, die *Apologie*, die Verteidigungsrede vor Gericht, in der Sokrates eine Art Selbstdarstellung gibt, der *Kriton*, in dem Sokrates seine Haltung erklärt, warum er nicht die (ermöglichte) Flucht ergreift, sondern in der Gesetzesbefolgung bis in den Tod der athenischen Gemeinschaft treu bleibt.

Über all das hinaus ist bemerkenswert, dass die Quellen immer wieder das physisch Äußere Sokrates' erwähnen, nämlich seine „Unansehlichkeit“. Er wurde mit einem Satyrn oder dem „weisen Silen“, einem Fabelwesen, das zur Hälfte Tier, zur Hälfte Mensch ist, mit dem Unterleib eines Stiers und dem Oberkörper eines Menschen, verglichen. Der Silen steht symbolhaft für die vollkommene, aber irritierende Verbindung von starker (erotischer) Leidenschaft *und* starker Vernunft sowie für eine robuste, gesunde Natur. Sokrates wird beschrieben als tapfer und besonnen im Krieg, auch als einer, der mehr trinken kann als andere, dem die Kälte nichts ausmacht, der stundenlang konzentriert einem Gedanken nachgehen kann, der trotz eines wenig anziehenden Äußeren starke Verführungskraft besitzt und natürlich als ein Philosoph, der die berühmtesten Sophisten widerlegt, der vernünftiger spricht und denkt als die

anderen und diese an moralischer Tugend und Einfachheit der Lebensführung übertrifft (vgl. insbesondere die Lobrede des Alkibiades auf Sokrates im „Gastmahl“ sowie beispielsweise Martin 2004, 21 ff., 23 ff., 117 ff.).

Damit sind äußerlich schon erste allgemeine Charakteristika von Sokrates angesprochen. Tatsächlich ist eine saubere Trennung von historischen Fakten und platonischer Kunst, von „literarischer“ Wirklichkeit und „wirklicher“ Wirklichkeit weder endgültig durchführbar noch überhaupt von größerer Bedeutung. Bedeutsam für uns ist die „Figur“ Sokrates, der „Typ“ Sokrates (vgl. Böhme 2002), der den *Prototypen des philosophischen Menschen* verkörpert, den idealen Suchenden und Liebenden der Weisheit und der Lebenskunst.

2.2.2 Charakteristisches

Und in diesen Dialogen gibt Sokrates (bzw. lässt Platon ihn das sagen) zwei Hinweise, die sein Leben und Philosophieren *allgemein charakterisieren*: Er verweist auf seine Eltern, deren Berufe symbolisch für seine „Berufung“ stehen.

Zunächst und vor allem sei er der Sohn einer *Hebamme*. So wie seine Mutter anderen Menschen hilft, Kinder ans Licht der Welt zu bringen, so sei es Sokrates' Bestimmung, anderen zu helfen, Gedanken zu gebären – ohne dabei selbst Gedanken zu haben und vorzutragen. Ausgefaltet wird die Metapher im Dialog *Theaitetos*. Alles in allem steht die mütterliche Metapher für die Methode des „*Sokratischen Gesprächs*“, die durch zwei Hauptelemente charakterisiert ist: Erstens erscheint Sokrates als der Fragende, der selbst keine Thesen vorbringt und verteidigt, sondern durchs Fragen und Hinterfragen zunächst allzu selbstverständliches und nicht reflektiertes Scheinwissen zu Bewusstsein und ins Wanken bringt und dann Hilfestellung gibt für die Geburt guter Gedanken; zweitens stellt Sokrates nicht irgendwelche Fragen, sondern immer eine bestimmte, die „Was-ist-das-Frage“, deren globale Ausrichtung die Frage nach dem guten Leben, der Tugend, der Sorge um die Seele ist. Beispielsweise wird in den Dialogen gefragt: Was ist „Besonnenheit“? (*Charmides*), Was ist die „Liebe“? (*Symposion*), Was ist Schönheit? (*Gorgias*) usw. Über allem aber und stets implizit mitgedacht steht die Frage: Was ist die Tugend (das gute Leben)?⁵ Das sok-

5 Die Frage nach dem guten Leben und nach der Tugend ist bei Sokrates identisch: Die Erfüllung der Tugend ist auch das gute Leben, die Tugend ist nicht nur notwendige, sondern auch hinreichende Bedingung. Aristoteles vertritt eine andere Position: Die Tugend ist zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für das „gute“ Leben, das „Glück“ (*Eudaimonia*), es braucht außerdem gewisse äußere günstige Bedingungen, z. B. materieller und politischer Natur, was unserer Alltagsintuition vielleicht näher kommt. Die Stoiker folgten wieder der streng sokratischen Auffassung. Da die Debatten um die Verhältnisse von Wissen, Tugend, gutes Leben, *Eudaimonia* für den Gedankengang keine

ratische Gespräch in Form der Was-ist-das-Fragerei wird in der Hebammen-Metapher als das Hauptkennzeichen Sokrates' ausgedrückt (vgl. Martens 2004, 5f. und 65-79).

Zum Zweiten sei Sokrates der Sohn eines *Bildhauers* (vermutlich hat Sokrates selbst den väterlichen Beruf ausgeübt). Die Metapher von der Bildhauerei hat selbst zwei Dimensionen. Zunächst vergleicht Sokrates seine Kunst mit jener Daidalos', eines sagenhaften Bildhauers, der Statuen mit beweglichen Gliedern geschaffen habe, sodass sie, statt starr stehen zu bleiben, lebendig wurden und in Bewegung kamen. Ähnlich hätten die Gedanken, die Sokrates hervorzubringen hilft, Lebendigkeit. Sokrates' Kunst bestehe darin, das im Alltag und in der täglichen Selbstverständlichkeit erstarrte Denken durch Fragen zum Leben zu erwecken. So wie Daidalos totem Material Leben einhaucht, tut Sokrates dies mit dem Denken (vgl. *Eutyphron*, 11b-c). Die zweite Dimension der Bildhauer-Metapher weist bereits über Sokrates hinaus in die hellenistischen Schulen: Die Bildhauerei steht metaphorisch für die *Lebenskunst*: „So wie Holz das Material des Zimmermanns ist, Bronze das des Bildhauers, so ist das Material der Kunst des Lebens (*peri bion techne*) das Leben jedes einzelnen“ (Epiktet, *Diatriben* I, 15, 2f.; zitiert in Schmid 2000, 254) Jede Kunst (*techne*) braucht aber nicht nur theoretisches Wissen, sondern *Übung*. Die antike philosophische Tradition findet in Sokrates den vollendeten Lebensbildhauer, also den weisen Menschen, der den Gipfel der Lebenskunst erreicht hat. Vor allem drei Eigenschaften kennzeichnen die sokratische Lebenskunst und stellen die zentralen Herausforderungen dar an alle, die sich in der Nachfolge einem Leben aus der *Liebe zur Weisheit* heraus widmen wollen.

Erstes Kennzeichen der Weisheit ist die *Übereinstimmung von Wort und Tat*. Sokrates spricht nicht nur von der Besonnenheit, sondern erweist sich immer wieder selbst als besonnen, er spricht nicht nur von der Tapferkeit, sondern ist selbst tapfer (vgl. *Laches*). Sokrates gewinnt nicht nur die Fragen *aus* dem Leben für den philosophischen Diskurs, sondern die Handlungen sind wiederum so etwas wie die Bestätigung bzw. Verifikation des Diskurses. Beispielhaft wird das von einem seiner Gesprächspartner, *Laches*, im gleichnamigen Dialog ausdrücklich und ausführlich gewürdigt, indem die Übereinstimmung von Wort und Tat eines Menschen wie Sokrates mit der harmonischen Stimmung eines Musikinstrumentes verglichen wird:

„[W]enn ich einen Mann über die Tugend reden höre oder über irgendeine Art Weisheit [...], dann freue ich mich über die Maßen, da ich sehen kann, dass beide, der Redende und seine Rede, einander angemessen sind und zusammenstimmen. Und mit Fug und Recht scheint mir ein solcher Mann ein musikalischer Mensch zu sein, der in der schönsten Harmonie nicht eine

Rolle spielen, genügt die beiläufige Erwähnung hier. Uns geht es um die sokratische Methode der Reflexion und das Verhältnis von Reflexion und Leben, nicht aber um die Diskussion philosophischer Positionen in der Tugendethik.

Lyra oder sonst ein Instrument zum Spiel gestimmt hat; sondern der lebt in Wahrheit, in seinem eigenen Leben gestimmt zum Einklang von Worten und Taten [...]“ (*Laches*, 188c f.)

Zweitens gilt Sokrates als Vorbild menschlicher Weisheit, weil er sein Leben und Denken ganz *in den Dienst der Gemeinschaft* (der Polis) gestellt hat. Er sei

„darauf bedacht, wie ich jedem einzelnen die meines Dafürhaltens größte Wohltat erweisen könnte, [...] bemüht, jeden von euch zu bewegen, dass er weder für irgend etwas von dem seinigen eher Sorge, bis er für sich selbst gesorgt habe, wie er immer besser und vernünftiger, wo möglich, werden könnte, noch auch für die Angelegenheiten des Staates eher als für den Staat selbst und nach derselben Weise auch nur für alles andere sorgen möchte [...]“ (*Apologie*, 36c f.)

Das geht so weit, dass Sokrates selbst der Gemeinde, die ihn zum Tod verurteilt hat, nicht den Rücken kehrt (er schlägt angebotene Möglichkeiten der Flucht aus), sondern ihre Gesetze befolgt und als Beispiel für gutes Leben und Sterben kritisch präsent bleibt (vgl. *Kriton*).

Drittens als Krönung und gewissermaßen als endgültiger Beweis der Weisheit Sokrates' gilt sein Sterben, seine *Haltung angesichts des nahenden Todes*. In der gelassenen Klarheit am Ende, vor allem in der Furchtlosigkeit steckt eine Überwindung der normalerweise enger gesteckten Grenzen des Menschseins, die etwa den Stoikern als erstrebens- und im besonderen Maße nachahmenswert erschien.

Mit der Metapher von der Hebamme – für das *Sokratische Gespräch* – und der Metapher vom Bildhauer – für die *Übung* in Lebenskunst und Weisheit – sind die zwei Hauptkategorien benannt, in die hinein alle im Folgenden heraus zu arbeitenden Strukturelemente antiken (sokratisch-hellenistischen) Philosophierens bzw. der *sokratischen Sorge* fallen.

Das weitere Programm sieht deswegen folgendes vor: Erstens soll das sokratische Gespräch anhand des Dialoges *Laches* konkret analysiert werden; zweitens sollen die *philosophischen Übungen* wie sie in der hellenistischen Epoche der Philosophie unter dem überragenden Vorbild Sokrates zur Entfaltung kamen, dargestellt werden. Dabei stehen diese zwei Pole dessen, was die antike Philosophie charakterisieren, in einem inneren Zusammenhang. Wir haben nicht hier das Gespräch und dort die Übungen, sondern das sokratische Gespräch ist seinerseits eine Übung – und die Übungen selbst haben die hermeneutische Struktur eines Gesprächs.

Die Frage ist: Was können wir von der antiken Philosophie lernen – für den Fürsorge-Kontext? Nach der nun erfolgten allgemeinen Einführung sollen nun konkret die Elemente, die wir lernen können und sollen, heraus präpariert werden.

2.3 SOKRATISCHES PHILOSOPHIEREN: ANALYSE DES *LACHES*

Der Dialog *Laches* gehört zu den Frühdialogen Platons, in denen Sokrates im Zentrum steht – deswegen auch „sokratische“ Dialoge genannt. In den späteren Schaffensperioden nimmt Platon sich weniger zurück (zugunsten eines mehr oder weniger historischen Sokrates) und benützt Sokrates als Sprachrohr seiner eigenen Philosophie (etwa für die Darstellung der Ideenlehre) bzw. lässt ihn gegen Ende seines Schaffens öfters ganz verschwinden. Der *Laches*, der sich um die Frage dreht „Was ist Tapferkeit?“, ist in den Augen vieler Kommentatoren in herausragender Weise geeignet, um die sokratische Gesprächsmethode zu analysieren: Er sei „geradezu der Modellfall eines der Gespräche, von denen Sokrates selbst in seiner Verteidigungsrede berichtet“ (Kerschensteiner 2005, 87), „die beste Darstellung eines sokratischen Gesprächs“ (Martin 2004, 93), worin sich das „breite Spektrum der Methoden des sokratischen Philosophierens sowie seine Nähe zur Lebenswelt und zur Alltagssprache [...] besonders gut [...] zeigen“ (Martens 2004, 163) lassen. Es wäre irreführend, jedenfalls nicht Anliegen der Fragestellung in unserem Zusammenhang, sich in der Lektüre und Diskussion des Dialoges alleine oder in erster Linie nur auf die inhaltlichen Thesen über die „Tapferkeit“ zu konzentrieren. Die Reduktion des sokratischen Gesprächs auf dessen theoretische und intellektuelle Mitte, also auf eine Auseinandersetzung mit der Logik und Rhetorik der Argumentation und der vorgebrachten Thesen ist nicht selten anzutreffen und verrät eine Einstellung der Philosophie in ihrer universitären Organisationsform. Irreführend ist das, weil das Vorbringen und Widerlegen der Thesen im Dialogverlauf erst spät beginnt und überraschend wenig Gesamttraum einnimmt. Es gibt nicht nur eine lange Einleitung, in der Personen vorgestellt werden, sondern auch immer wieder Zwischenspiele darüber, wie das Gespräch richtig zu führen sei, was eigentlich das Thema des Gesprächs sei, wer was wann und wie vorbringen kann und darf und dergleichen. Wäre die theoretische Auseinandersetzung über die Definition von Tapferkeit allein von Interesse, so wären Dialog, Personen, Ort und Zeit, Verlauf des Gesprächs, die sonstigen Feststellungen und Diskussionen nur Einkleidung, Szenerie oder Ornament zu den quasi wissenschaftlichen Aussagen, die als Thesen- oder Argumentationsreihe ohne inhaltliche Einbußen Bestand hätten. Das ist einfach unwahrscheinlich schon im Hinblick darauf, dass der Autor und Literat Platon in seinen Dialogen wenig dem Zufall überlässt, sondern Texte aus einem kohärenten Guss durchkomponiert. Aus diesem Grund haben vor allem Wieland (1999, z. B. 54f.) und Martens (2004, v.a. 160ff.) darauf hingewiesen, das Wesentliche des sokratischen Dialoges nicht (nur) in der Diskussion um die „nackten“ Thesen zu sehen, sondern gerade *im Bezug* dieser Diskussion zur Rahmehandlung:

„Was von Platon zu lernen ist, wird verkürzt, wenn man in einer auch noch so gut begründeten Auswahl von Sätzen aus seinem geschriebenen Werk die Erfüllung der wesentlichen Intentionen seines Philosophierens zu finden glaubt.“ (Wieland 1999, 57)

Da sich also die platonisch-sokratische Philosophie nicht in ein Referat von Thesen nach wissenschaftlichem Modus bringen lässt, spielt es eine wesentliche Rolle, *wer* spricht, aus welchem Kontext heraus Fragen aufgeworfen werden, wie die Sprechenden und Denkenden zu ihren Thesen kommen usw. Es ist also angemessener, den *Laches*-Dialog – wie jeden anderen sokratischen Dialog Platons – nicht primär als ein Gespräch über *x* oder *y*, in dem Fall über die Tapferkeit, zu verstehen, sondern als einen Dialog, der *das Philosophieren überhaupt zur Darstellung bringt* und sich „zufällig“, aber dann logisch kohärent, aus dem Narrativ der Rahmenhandlung des Dialogs entzündet. In diesem Fall wird die Reichweite sokratischen Philosophierens sichtbar – vor allem aber wird sichtbar, *wie sich das Philosophieren Sokrates' auf die Lebenserfahrung bezieht*. Genau das soll deshalb hier im Zentrum stehen. Im Folgenden wird also nicht so sehr auf die konkreten Definitionen und Thesen eingegangen, sondern mehr darauf, wie diese vorgebracht werden, wer spricht, wie das Gespräch in Gang kommt und weitergeführt wird. An relevanten Stellen wird immer wieder in andere Dialoge abgezweigt werden, um etwas noch besser zur Geltung zu bringen.⁶

2.3.1 Rahmenhandlung

Der Beginn des Dialoges (178a ff.) präsentiert eine Szene des athenischen Lebens. Anlässlich einer Fechtvorführung werfen zwei ältere Männer, Lysimachos und Melesias⁷, die Frage auf, ob Fechten eine gute Beschäftigung für ihre Söhne bzw. für deren Erziehung und folglich deren Zukunft wäre. Interessant ist bereits, *wie* die beiden diese Frage aufwerfen. Lysimachos beklagt sich, wie ihre eigenen Väter sie selbst einfach hätten dahin leben lassen, anstatt sich um ihr Leben zu *sorgen* (*epimelethenai*) und es einer bewussten Gestaltung zuzuführen:

„Deshalb schämen wir uns [...] und machen unseren Vätern zum Vorwurf, dass sie uns, als wir herangewachsen waren, ein ungebundenes Leben führen ließen, während sie die Angelegenheiten anderer Leute besorgten.“ (179c f.)

6 Neben üblicher Sekundärliteratur zu Sokrates (in erster Linie Martens 2004, dann Kerschenshteiner 2005, Kaufmann 2000, Taylor 1999, Martin 2004, Böhme 2002) werde ich als Reflexions- und Explikationshilfe insbesondere auf Karl Jaspers (1994, 2007, 2008) und Hans-Georg Gadamer (WM) zurückgreifen.

7 Beide sind historisch betrachtet Söhne bekannter athenischer Politiker. Sie werfen zwar die Frage auf, mischen sich aber in der Folge nicht mehr ins Gespräch ein.

Sie beschließen, das anders zu machen: „Wir sind nun entschlossen, für diese [die Söhne] so gut wie möglich zu sorgen (*epimelethenai*)“ (179a), und fordern zwei andere athenische Persönlichkeiten, Nikias und Laches, auf, ihnen Rat zu erteilen, sich Gedanken darüber zu machen, „durch welche Behandlung und Fürsorge (*therapeuthentes*) man erreichen kann, dass sie möglichst tüchtig werden“ (179b).

In den einfachen Fragen – in dem Fall aus der Perspektive der väterlichen Fürsorge für die Söhne: Was wäre gut zu tun? Diese oder jene Ausbildung zu machen? Dieser oder jener Beschäftigung nachzugehen? – steckt noch nicht in der ganzen Tiefe und in allen umfassenden Konsequenzen, aber dennoch grundlegend die *Frage nach einer bewussten Lebensführung*. In der *Apologie* sagt Sokrates, „dass ein Leben ohne Prüfung für den Menschen nicht lebenswert sei“ (38a). Mit einer Frage, die im Kontext der vornehmen Herren Athens wohl nichts Ungewöhnliches hat, ist damit bereits zweierlei geschehen. Zum einen ist dramaturgisch der Auftritt Sokrates bereitet, dessen Sache die Sorge um das gute Leben und die Prüfung des Lebens ist. Zum anderen ist sachlich die philosophische Frage in den „einfachen“ und „normalen“ Lebensfragen des Alltags verwurzelt. Die philosophische Operation Sokrates' wird darin bestehen, die normalen Lebensfragen ins Prinzipielle zu vertiefen, sodass alle eingeschränkten Horizonte aufgesprengt werden. In einem gewissen Sinn macht das philosophische Fragen – und das ist eine Kernerfahrung, welche die Gesprächspartner Sokrates' mit ihm machen – die Fragen des täglichen Lebens nicht „leichter“, sondern (zunächst) schwerer, indem ein aufgeworfenes Problem nicht „gelöst“ wird, sondern im Gegenteil in seiner ganzen Tiefe und Tragweite ausartikuliert (vgl. dazu auch Achenbach 2010).

Weiter ist entscheidend, *von wem* die beiden Athener Rat einholen. Sie richten ihre Frage nach der Tauglichkeit des Fechtens für die Sorge um die Söhne an Nikias und Laches, zwei der athenischen Öffentlichkeit bestens bekannte Feldherren und politische Persönlichkeiten. Die Frage der besorgten Väter richtet sich also *erstens* an *Fachleute*: als Feldherren sollten sie beurteilen können, wie nützlich das Fechten dieser Tage ist, nicht nur im Rahmen der Kriegsführung, sondern auch um Verantwortung und Ansehen in der Polis zu erlangen. Fachwissen – allgemein gesprochen – zu haben bedeutet, in einem Bereich (der Medizin, des Handwerks, der Schifffahrt oder eben der Kriegsführung und (Kriegs-)Politik) über eine Mischung aus theoretischem Wissen und praktischem Können zu verfügen, eine Fachfrau *versteht sich auf* ihre Sache (griech. *pragma*), auf das, was sie täglich zu „besorgen“ (Heidegger SZ, §15) hat, sie versteht ihr Geschäft. Eine notwendige Bedingung für Fachwissen ist *Erfahrung*, die von der Person und Persönlichkeit nicht – wie rein wissenschaftliches Wissen – abtrennbar ist (vgl. Wieland 1999). Nikias und Laches haben in ihrem Bereich so etwas wie Reife oder eine Art (partikuläre) Weisheit erreicht – die Sokrates später prüfen und in Frage stellen wird.

Zweitens richtet sich die Frage an *konkrete Individuen*. Die folgenden Meinungen werden nicht von anonymen Personen (von „A“ oder „B“) vorgebracht, um Thesen

in ein dialogisches Spiel einzukleiden, sondern von Nikias und Laches, die zur Zeit, in der der Dialog spielt, auf der Höhe ihres Ruhmes standen, jedoch zur Zeit der Abfassung und Veröffentlichung des Dialoges bereits an einer militärischen Niederlage (Sizilien-Feldzug) und folglich am Niedergang der Stadt in verantwortlichen Positionen Teil gehabt hatten. Beide galten während des Peloponnesischen Krieges als Vertreter der gemäßigten Friedenspartei, können also für eher überlegte und vorsichtige Strategen und Politiker gelten, wurden aber vom Gang der Dinge mitgerissen und waren für die Missgeschicke *nolens volens* mitverantwortlich (vgl. Martin 2004, 98f.; Kaufmann 2000, 22ff.). Nikias und Laches stehen also vor uns – und für die antiken Leserinnen musste das umso mehr gelten – in ihrer ganzen menschlichen Kontingenz und Ambivalenz. Nach Martens (2010, 164f.) lässt sich der Dialog sogar als eine Art spekulatives „Gedankenexperiment“ (ebd., 165) lesen: Was wäre gewesen, hätten Nikias und Laches die sokratische Prüfung schon damals (in der Zeit, in der der Dialog spielt) durchgemacht und nicht bloß die übliche Ausbildung für die militärische und politische Karriere durchlaufen: Wäre die politische Geschichte, das Geschick der athenischen Gemeinschaft, anders verlaufen? Jedenfalls stehen in den sokratischen Dialogen nicht nur anonyme Thesen auf dem Spiel, sondern auch oder eigentlich vor allem die Personen, die hinter diesen Thesen stehen bzw. für diese einstehen und sie „vertreten“. Es steht ihr Fach- und Erfahrungswissen auf dem Spiel sowie ihre Entscheidungen und ihre Verantwortung, ihre Handlungen in der Gesellschaft. Die Diskussion der Thesen hat den tieferen Sinn, *Rechenschaft abzulegen von sich und seinem Leben*.

Besonders augenfällig wird diese Struktur, wenn man den Laches-Dialog mit einer Stelle vergleicht, die, wie bereits erwähnt, immer wieder herangezogen wird, um die sokratische Hebammenkunst zu illustrieren. Im Dialog *Menon* pausiert Sokrates kurz das Gespräch und ruft einen Sklaven herbei. Er verwickelt ihn in Fragen zu Seiten- und Größenverhältnissen in einem Viereck so lange, bis der Sklave eine richtige Antwort über die doppelte Größe des Vierecks herausfindet. Typisch sokratisch sei dabei, dass Sokrates durch reines Fragen, ohne einmal zu belehren, herausbringt, was einer in seiner Vernunft ohnehin schon weiß, ohne es aktiv hier und jetzt zu wissen. Auch der Ablauf ist typisch. Der Sklave gibt zunächst mit großer Selbstsicherheit eine ad-hoc-Antwort, durch weiteres Fragen sieht er, dass seine Antwort falsch war, und gerät in einen Zustand der Verwirrung; schließlich kommt er zu einer Lösung durch weiteres Fragen.

Wieland (1999, 81f.) argumentiert dagegen, dass die Menon-Stelle gerade hinsichtlich wesentlicher Merkmale der sokratischen Methode sehr *untypisch* ist: erstens, weil Platon davon abweicht, konkrete (bekannte und mit Namen benannte) Individuen sprechen zu lassen – einen Sklaven heranzuziehen heißt (als Stilmittel), das Thema ins Anonyme und Gleichgültige zu verschieben. Es steht niemandes Fach- und Erfahrungswissen auf dem Spiel. Zweitens ist das mathematische Ergebnis *eindeutig*, während die Dialoge ansonsten keine Ergebnisse, schon gar nicht eindeutige

vorweisen. Die typisch sokratischen Dialoge enden in der Regel aporetisch. Vor allem aber kennt Sokrates im Sklaven-Beispiel das Ergebnis bereits von Anfang an und das Fragen ist nur eine Art pädagogischer Trick, eine Unterrichtsmethode, die sich in der Mathematik als naheliegende anbietet. In den anderen Dialogen bzw. auch im selben Dialog geht es aber immer um die Tugend – und Sokrates weiß selbst kein Ergebnis, er ist selbst Fragender und Suchender, nicht wissender Pädagoge, der für einen Schüler einen Entdeckungsprozess durchmoderiert. Diesen entscheidenden Hinweis gibt Sokrates selbst sogar im gleichen Dialog *Menon*: Nach drei gescheiterten Versuchen zu sagen, was die Tugend sei, gerät der anfänglich selbstsichere Menon in Verwirrung und vergleicht Sokrates mit einem „Zitterrochen“:

„Denn auch dieser macht jeden, der ihm nahekommst und ihn berührt, erstarren. Und so, dünkt mich, hast auch du mir jetzt etwas Ähnliches angetan, dass ich erstarre. Denn in der Tat, an Seele und Leib bin ich erstarrt und weiß dir nichts zu antworten; wiewohl ich schon tausendmal über die Tugend gar vielerlei Reden gehalten habe vor vielen, und sehr gut, wie mich dünkt. Jetzt aber weiß ich nicht einmal, was sie überhaupt ist zu sagen.“ (*Menon* 80a f.)

Sokrates antwortet darauf, dass er das Bild des Zitterrochens für sich nur gelten lassen könne, wenn dieser selbst auch bei seinem Anschlag erstarre:

„Ist nun dein Zitterrochen selbst auch erstarrt, wenn er andere erstarren macht, dann gleiche ich ihm; wenn aber nicht, dann nicht. Denn keineswegs bin ich etwa selbst in Ordnung, wenn ich die andern in Verwirrung bringe; sondern auf alle Weise bin ich selbst auch in Verwirrung und ziehe nur so die andern mit hinein. So jetzt auch, was die Tugend ist, weiß ich keineswegs [...]“ (*Menon* 80c f.)

Diese Selbstaufklärung ist entscheidend – es bricht mit der „Lehrerinnen“- Vorstellung vom sokratischen Dialog. Sokrates ist selbst nicht „neutral“ oder schon wissend, das Fragen ist kein Mittel zur Denkstimulation anderer, kein pädagogischer Trick, um andere irgendwohin zu führen, wo man selbst schon ist, sondern betrifft Sokrates bzw. die Gesprächsführerin genauso. Philosophisches Fragen funktioniert eben nicht nach dem Modus des Lösen eines mathematischen Rätsels. Das Sklavenbeispiel im *Menon* ist bestenfalls die Illustration des *Ablaufs* eines sokratischen Dialogs (von der anfänglichen Selbstsicherheit zur Verwirrung zur Suche von geprüfteren Antworten durch das fortwährende Fragen). Dabei steht aber nichts auf dem Spiel, während ansonsten Personen Rechenschaft von sich und ihrem Leben ablegen müssen und gerade nicht eine eindeutige und klare Antwort erhalten, sondern in ihren Evidenzen verunsichert werden.

Der sokratische Dialog hat jedenfalls mit *konkreten Individuen* zu tun, die zur *Rechenschaft* antreten und deren *Fach- und Erfahrungswissen* auf dem Spiel steht. Nun aber weiter im Verlauf des *Laches*-Dialoges.

2.3.2 Sokrates prägt die Gesprächsmethode

Nach der Exposition des Themas: der väterlichen Fürsorge für die Söhne und die Frage nach dem Wert des Fechtens, empfehlen die um Rat gefragten Nikias und Laches, Sokrates in die Beratung hereinzuholen (180b f.), weil er sich im Krieg selbst als tapfer erwiesen hat und weil die Jugendlichen ihn verehren. Auf Wunsch des Sokrates (181d) legen dann Nikias und Laches ihre Positionen zum Fechten dar (181d -184d). Sie tun dies nun, wie man eben seine Position und Meinung zu einem Gegenstande ausdrückt: Nikias ist „pro“, er hält das Fechten für eine gute Sache und gibt ein paar Gründe an, warum das so sei; Laches ist „contra“, er hält das Fechten im Gegenteil für überhaupt keine gute Sache und gibt ebenfalls Gründe an, warum das so sei. Die Statements der Experten haben die Struktur: x ist gut/schlecht, weil Grund a, Grund b, Grund c und so weiter.

Nun kommt Sokrates ins Spiel. Er wird um seine Meinung zum Fechten gebeten, gibt jedoch dem Verlauf des Dialoges mit seinem Einsatz eine dramatische Wendung⁸ – und zwar in vier wichtigen Hinsichten:

- Paradigmenwechsel vom Antworten zum Fragen (vom „Ratschlag“ bzw. „Experten-Statement“ zur „Untersuchung“)
- Vertiefung des Problems ins Prinzipielle: von den Mitteln zu den Zielen
- Erweiterung der „Expertisen“-Frage vom eingeschränkten Fachwissen zum umfassenden Lebenswissen
- Umschwung von der unmittelbaren Fürsorge zur Selbstsorge

Erstens. Während Nikias und Laches auf die Frage von Lysimachos und Melesias ihre („Experten“-)Meinung mitteilen, tut Sokrates genau dies nicht. Sokrates hält keinen Vortrag, sondern stellt von Beginn an Fragen, eine nach der anderen. Das gibt dem Ganzen eine strukturelle Wendung vom Ratschlag zur Untersuchung. Philosophieren heißt natürlich nicht, eine Meinung einfach nur hinaus zu posaunen; aber es hieße auch nicht einmal – und das ist überraschender –, für eine Meinung in einer Rede, und sei sie noch so kohärent und begründet, zu argumentieren. Philosophieren heißt vielmehr: am Leitfaden von Fragen scheinbar selbstverständlich Gewusstes, mit dem man sich mehr oder weniger implizit und unbewusst je-schon identifiziert hat, zu prüfen und zu hinterfragen. Sokrates gibt dem nun kommenden Gespräch die Struktur von Frage und Antwort, das heißt, es werden die Antwortenden regelrecht zur Rede gestellt. Nikias und Laches akzeptieren dies mit offener Freundschaftlichkeit. In anderen Dialogen, vor allem mit den bekannten und gewandten Sophisten,

8 Eine Umprägung der Art und Weise des Gesprächs ist häufiger in den Frühdialogen Platons zu finden. Etwa im „Protagoras“, wo die Debatte um die richtige Art zu besprechen explizit und eher heftig ausgefochten wird.

geschieht diese Umstellung der Gesprächsmethode weniger harmonisch und ist selbst Gegenstand der Auseinandersetzung, etwa bis an den Rand des Gesprächsabbruchs mit Protagoras.

Zweitens. Sokrates erweitert und vertieft den Bereich alltäglichen Fragens ins Prinzipielle und Philosophische:

„[...] mir scheint, wir haben uns nicht von Anfang an darüber geeinigt, was das eigentlich ist, um das es geht bei unserer Beratung [...].“ (185b)

Die vier athenischen Herren, die Ratsuchenden und die beratenden Experten, sind ja ganz damit beschäftigt, den Wert des Fechtens zu diskutieren – so, als ob das, was den *Maßstab* dafür abgibt, ohnehin selbstverständlich wäre. Philosophieren heißt aber, wie der Stoiker Epiktet später sagen wird: „die Maßstäbe festlegen“. Und ein Maßstab kann nur vom *Ziel* her definiert werden. Sokrates erinnert Lysimachos und die anderen daran, dass das Fechten ja nur ein „Mittel“ ist – ein Mittel zu etwas, das die Diskutierenden „eigentlich“ angeht und das grundsätzlich austauschbar ist, wenn sich andere Übungen als das Fechten als zweckmäßiger herausstellen würden. Auf Nikias' Beharren angesichts der Frage, worum es eigentlich ginge in dem Gespräch, das Thema wäre doch der Waffenkampf und es gehe darum, ob die Söhne diesen erlernen sollten oder nicht, bringt Sokrates einen Vergleich:

„Sokrates: Gewiss, lieber Nikias. Aber wenn jemand bei einer Augensalbe untersucht, ob man sie aufstreichen soll oder nicht, glaubst du, dass dann die Überlegung die Salbe betrifft oder die Augen?“ – „Nikias: Die Augen.“ (185c)

So wie die Augensalbe nur ein Mittel für die Sehkraft und die gute Funktionstüchtigkeit des Auges ist, genauso ist das Fechten nur ein Mittel zu einem Ziel, dem ja die Sorge der Väter gilt, nämlich dass aus den Söhnen einmal „etwas wird“. Dieses „etwas“, worum es „eigentlich“ geht, das wird von Sokrates und seinen Gesprächspartnern nun als „Seele“ genannt:

„Sagen wir nicht, dass unsere Untersuchung jetzt einem Unterrichtsgegenstande gilt, um der Seele der jungen Leute willen?“ (185e f.)

Wir dürfen uns in diesem Kontext bei dem Ausdruck „Seele“ (*psyché*) keine eigene Entität vorstellen, etwa ein immaterielles oder feinhauchiges Ding, das auf eine unerforschliche Weise mit dem Körper-Ding verbunden ist und vielleicht nach dem Tod weiterlebt. Möglichst frei von metaphysischen oder naturphilosophischen Hintergrundtheoremen heißt „Seele“ hier einfach nur so etwas wie die Gesamtheit der Lebensfunktionen eines Menschen in ihrer gelebten und erlebten Einheit. Die eigentliche Sorge gilt nun eben nicht dem Fechten, sondern dem, dass die Söhne möglichst

gut leben, dem „Wunsch, dass deren Seelen möglichst gut werden“ (186a). Im alltäglichen Leben und im Rahmen der eingeschränkten, „normalen“ Expertisen (Arzt, Feldherr, Handwerker usw.) beschäftigen wir uns für gewöhnlich mit den Mitteln – als ob das letzte „Gute“ selbstverständlich wäre. Mit der Thematisierung der Unklarheit der Strebensziele schafft Sokrates gewissermaßen eine Irritation bzw. Unterbrechung des Systems Alltäglichkeit. Es geht uns im Alltag immer um irgendetwas, im Alltagsgeschäft geht aber oft der Sinn, die Ausrichtung oder die Frage danach verloren, worum es „eigentlich“ geht. Philosophieren als Alltagsmäeutik stellt die Frage zunächst danach – nicht selten zum Missfallen der praktisch sich dahin betätigenden Menschen.

Drittens. Diese Unterbrechung und Vertiefung ist gleichzeitig eine Erweiterung der Frage nach dem Fachwissen. Sokrates bezieht sich in vielen Dialogen mit Vorliebe auf Erfahrungs- und Fachwissen und vollzieht dabei stets dasselbe Verfahren, das einhergeht mit der Vertiefung der Fragestellungen aus dem Alltag nach den Mitteln zur philosophischen Fragestellung nach den Zielen. Dieses Verfahren besteht darin, von einem *speziellen* Erfahrungsfeld bzw. Erfahrungswissen (etwa eines Steuermanns, einer Ärztin, einer Handwerkerin oder eben des politischen Wissens der Feldherren im *Laches*-Dialog) auszugehen und dann über die Grenzen dieses Feldes hinaus weiter zu fragen in das menschlich weiteste Feld der Erfahrung. Dieses zentrale Verfahren wird sich später auch in vielen Texten der Stoa wieder finden, wo häufig eine Analogie von speziellen Künsten (*techne*) und Tugenden (*arete*) mit der allgemeinen menschlichen Kunst des Lebens (*techne tou biou*) und der Tugend schlechthin gezogen wird. Eine tiefere Vorgeschichte dazu findet sich in der *Apologie*, in der Selbstdarstellung Sokrates' vor Gericht. Unter dem Druck der Anklage muss Sokrates seine „Sache“, sein „Geschäft“ (*pragma*, 20c f.), das so viel Aufruhr entfachen konnte, erklären und verteidigen und beruft sich zunächst auf einen Spruch des Orakels in Delphi, der besagte, es gäbe keinen weiseren Menschen als Sokrates. Sokrates gibt an, den Sinn dieses Spruches nicht verstanden zu haben („Was meint doch der Gott und was will er etwa andeuten?“, 21b), weswegen er sich auf die Suche gemacht habe, den Spruch zu prüfen, indem er Leute aufsuchte, die Achtung für ihre Weisheit erfuhren: Staatsmänner, Dichter und Handwerker. Die Worte, die Platon Sokrates wählen lässt, dürften einer gewissen leichten Ironie nicht entbehren:

„[...] endlich wendete ich mich gar ungern zur Untersuchung der Sache auf folgende Art. Ich ging zu einem von den für weise Gehaltenen, um dort, wenn irgendwo, das Orakel zu überführen und dem Spruch zu zeigen: Dieser ist doch wohl weiser als ich [...].“ (21b f.)

Die Dramaturgie der Gespräche, in denen Sokrates den Spruch des Orakels prüft, indem er die „Weisheit“ seiner Gesprächspartner prüft, ist vor allem bekannt aus den von Platon festgehaltenen und künstlerisch stilisierten Gesprächen mit den großen Sophisten (etwa Protagoras, Menon, Hippias), die „vielen andern Menschen und am

meisten sich selbst sehr weise“ vorkommen (21c), also vorgeben, in menschlichen Dingen das Relevante zu wissen, aber vor dem sokratischen Hinterfragen schließlich nicht bestehen können – wodurch Sokrates diesen und vielen Anwesenden „sehr verhasst“ (21c) wurde. Aber die Konklusion Sokrates’ daraus ist ein gewisses Verständnis für den delphischen Orakelspruch, indem Sokrates *die Weisheit des Nichtwissens* entdeckt und artikuliert:

„Indem ich also fortging [von einem Gespräch mit einem für weise Gehaltene(n)], gedacht ich bei mir selbst, als dieser Mann bin ich nun freilich weiser. Denn es mag wohl eben keiner von uns beiden etwas Tüchtiges oder Sonderliches wissen; allein dieser meint etwas zu wissen, obwohl er nicht weiß, ich aber, wie ich nicht weiß, so meine ich es auch nicht. Ich scheine also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, dass ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen.“ (21d)

Er nennt die Weisheit des Nichtwissens die vermutlich „menschliche Weisheit“ (20d). Diese Prüfung des Orakels vollzog Sokrates nach der Auflistung in der *Apollogie* zunächst an Politikern, an Dichtern und schließlich auch an „Handwerkern“, die insofern eine Sonderstellung einnehmen, als Sokrates ihnen eine gewisse Wertschätzung mitbringt, denn „sie wussten wirklich, was ich nicht wusste, und waren insofern weiser“ (22d). Eine Handwerkerin ist nämlich eine Fachfrau, die auf ihrem Gebiet tatsächlich etwas kann und weiß, was andere nicht können. Das betrifft genauso andere Bereiche, in denen Menschen Spezialwissen und Spezialfertigkeit erlangen: der Arzt, der Kapitän, die Architektin, die Juristin, die Tischlerin usw. Alle unterscheiden sich von den anderen durch Wissen auf ihrem jeweiligen Gebiet. Aber von den Fachleuten sagt Sokrates nun weiter:

„Weil er seine Kunst gründlich erlernt hatte, wollte jeder auch in den andern wichtigsten Dingen sehr weise sein; und diese ihre Torheit verdeckte jene ihre Weisheit.“ (Ebd.)

Das trifft nun exakt die Situation im *Laches*-Dialog. Nikias und Laches, die als erfolgreiche und berühmte Fachleute für Krieg und Kriegs-Politik um Rat gefragt werden, geben einerseits zu, dass der „eigentliche“ Gegenstand der Sorge und der Beratung die „Seele“ der Söhne ist, also das gute Leben der Söhne im Ganzen. Sie geben andererseits jedoch bereitwillig ihren Expertenratschlag bezüglich der Tauglichkeit des Fechtens dafür ab. Das ist der tiefere Grund, warum Sokrates keine Expertenmeinung abgibt: weil seine Gesprächspartner zugegeben haben, dass der eigentliche Gegenstand des Gesprächs das gute Leben, die Seele der Söhne betrifft, Sokrates aber nicht vorgibt, darüber etwas „Tüchtiges oder Sonderliches“ zu wissen. Nikias und Laches hingegen, so Sokrates,

„[...] scheinen mir demnach fähig, einen Menschen zu bilden; denn sonst hätten sie niemals so ohne Zögern ihre Meinung dargelegt über Beschäftigungen, die für einen jungen Menschen nützlich sind [...].“ (186c)

In der Abwesenheit eines Zögners kommt schön die Selbstverständlichkeit durch, mit der im Alltag und in den Routine gewordenen Lebensvollzügen wir über die Frage von Lebenszielen hinwegsehen und gerade die am schwersten zu beantwortenden Fragen unbewusst vereindeutigen. Jedenfalls schlägt Sokrates vor, das Fachwissen – jetzt der „Seelenführung“ – von Nikias und Laches zu prüfen. Er gibt drei Möglichkeiten, dies zu tun, an, zwei äußerliche, die darin bestehen, anzugeben, „welches unsere Lehrer für eine solche Bildung gewesen sind, oder wen wir besser gemacht haben“ (189a), und eine direkte, die „noch grundlegender“ (189e) ist und statt äußerer Referenzen aufzuweisen in der direkten Prüfung des Sachverständes, in der Rechenschaft über das eigene Erfahrungswissen zu dem Thema besteht. Wieder bedient sich Sokrates der Analogie mit dem Auge:

„Wenn wir wissen, dass das Sehen, den Augen einwohnend, die besser mache, denen es einwohnt, und zugleich zu bewirken vermöge, dass es den Augen einwohne: so kennen wir doch offenbar das Sehen selbst, was es ist, über welches wir Rat geben sollen, wie jemand es am leichtesten und besten erwerben möge. Denn wenn wir auch dieses nicht einmal wüssten, was das Sehen ist oder das Hören, so hat es gute Wege, dass wir taugliche Ratgeber und Ärzte sein können für Augen und Ohren [...].“ (189e f., Schleiermacher-Übersetzung)

Mit anderen Worten: Eine Ärztin muss einen Begriff davon haben, worum willen sie ihre Augensalben einsetzt – nämlich von der Sehkraft und dem Sehenkönnen der Augen. Schleiermacher übersetzt den griechischen Ausdruck *paragenomenon* sehr treffend mit „Einwohnen“, um anzudeuten, dass das *Ziel*, wofür etwa die Augensalbe ein Mittel ist, nichts dem Auge Äußerliches ist, sondern ihm einwohnt, den guten Vollzug und das beste Funktionieren des Auges, nämlich das gute Sehen, bedeutet. Das, was nun – analog – der Seele einwohnen muss, damit sie aufs Beste ihr Leben vollziehen kann, dafür verwenden die antike Philosophie und so auch die Gesprächspartner im *Laches* den Ausdruck „Tugend“ (griech. *arete*). Die Frage Sokrates' lautet nun:

„Muss also nicht dieses wenigstens sich bei uns finden, was wir wissen, was die Tugend ist? Denn wenn wir etwas ganz und gar nicht wüssten von der Tugend, was sie eigentlich ist, wie könnten wir wohl jemandem Rat darüber erteilen, auf welche Weise er sie am besten erwerben möge?“ (190b f.)

Damit ist die Erweiterung von einer scheinbar eingeschränkten Frage an die Erfahrung von Experten oder Expertinnen zu einer Frage an die Erfahrung des Menschseins überhaupt vollzogen.

Viertens. Während sich die Väter um die Söhne und deren Wohlergehen sorgen und Nikias und Laches ihre Meinung dazu abgeben, dreht Sokrates die Perspektive um (190b-c): Bevor wir uns um die Söhne kümmern können, müssen wir uns erst einmal um uns selbst sorgen. Das ist eine entscheidende Eigenheit der sokratischen Sorge: Er wendet, in vielen Aussagen, etwa in der *Apologie* (29d ff.) und vor allem im *Alkibiades*, mit der Unterscheidung von der „Sorge für das Seinige“ von der „Sorge für sich“ (127e ff.) explizit den Blick von den Angelegenheiten, die uns so beschäftigen, zu uns selbst. Er dreht das Gespräch von der (direkten) *Fürsorge* – der Väter für die Söhne – hin zur *Selbstsorge*, in der es darum geht, zu prüfen, ob wir über ausreichend „Sachverstand“ verfügen, um in den entscheidenden letzten Fragen des Lebens anderen Rat zu erteilen. Das heißt eben von nun an: unseren eigenen Sachverstand prüfen – nicht mehr nur hinsichtlich Krieg, Fechten, Politik, oder auch Medizin, Schifffahrt, Psychologie, Handwerk usw., sondern hinsichtlich der Tugend selbst – eine Prüfung nicht unseres Kriegs- und Politik-Fachwissens, sondern unseres ganz allgemeinen Lebenswissens, um die Angelegenheiten der Gemeinschaft und der anderen zu „besorgen“. Die Selbstsorge geschieht insofern und letztlich doch um der Fürsorge willen. Diese Wendung von der Fürsorge zur Selbstsorge, vom „Seinigen“ zum Selbst, von den Angelegenheiten, mit denen wir uns in der Welt und ohne kritische Umwendung wie selbstverständlich beschäftigen (das Heidegger'sche „Besorgen“), zur unmittelbaren Sorge um die Tugend der Seele, zum kritischen Selbst-Hinterfragen, kommt in vielzitierten Sätzen zum Ausdruck, die Platon Nikias in den Mund legt. Nikias erscheint im Dialog als einer, der schon einigen Umgang mit Sokrates und seinen Gesprächen gehabt hat, und klärt nun Lysimachos über die Natur der sokratischen Methode auf:

„Du scheinst mir gar nicht zu wissen, dass jeder, der mit Sokrates in nahe Berührung kommt und sich mit ihm ins Gespräch einlässt, zwangsläufig, wenn er auch zuerst die Unterredung über etwas ganz anderes begonnen hat, von ihm unaufhörlich im Gespräch herumgeführt wird, bis er nicht mehr umhin kann, über sich selbst Rechenschaft zu geben, auf welche Weise er jetzt lebt und auf welche er sein bisheriges Leben zugebracht hat. [...] Ich selbst bin mit der Art dieses Mannes vertraut [...] und meine, dass es kein Unglück ist, daran erinnert zu werden, worin wir nicht richtig gehandelt haben oder noch handeln, dass vielmehr notwendigerweise jeder in seinem weiteren Leben größere Vorsicht walten lassen wird, der dem nicht aus dem Wege geht, sondern, nach dem Wort Solons, bereit und willens ist zu lernen, solange er lebt, und nicht wähnt, das Alter käme an sich schon mit Verstand heran. Für mich ist es nichts Ungewohntes und auch nichts Unangenehmes, von Sokrates geprüft zu werden, vielmehr wusste ich schon längst ziemlich genau, dass unser Gespräch im Beisein des Sokrates nicht über die jungen Leute gehen werde, sondern über uns selbst.“ (187e ff.)

Erst jetzt, nachdem ausführlich Methode und Sinn philosophischer Untersuchungen, der Sitz-im-Leben der philosophischen Frage, geklärt wurden, beginnt das, was oft den eigentlichen Fokus der Aufmerksamkeit auf sich zog: die Was-ist-das-Frage, hier nach der Tapferkeit (als Teil der Tugend), die Definitionsversuche der Gesprächsteilnehmer und die Widerlegungen durch Sokrates. An dieser Stelle offenbart das Nikias-Zitat eine weitere Pointe der sokratischen Methode. Der wichtige Satz ist der, wonach es heißt: wer sich auf Sokrates einlässt, wird unversehens, obwohl er von etwas ganz anderem zu sprechen begonnen hat, dazu geführt, Rechenschaft abzulegen über sich und sein Leben, wie er es geführt hat. Die erste Pointe besteht, wie gesagt, darin: Obwohl das Gespräch mit der Sorge um die Erziehung der Söhne beginnt, dreht Sokrates das Gespräch, sodass die Beratenden plötzlich auf ihr Leben hin geprüft werden, um zu sehen, ob sie ausreichend Sachverstand mitbringen. Er dreht den Blick der Für-Sorge zur zuerst notwendigen Selbst-Sorge im Modus des „Erkenne-dich-selbst“. Nun wird aber zweitens dieses Rechenschaft-Geben von sich in einer Weise durchgeführt, die zunächst den Eindruck erweckt, also ob wieder von etwas „ganz anderem“ die Rede wäre – und doch ist die Rede vom Leben, das einer geführt hat. In für uns merkwürdiger und überraschender Weise legen Nikias und Laches „Rechenschaft“ von sich ab – ohne von „sich“ und über ihr Leben zu sprechen. Wenn Nikias sagt, eigentlich gehe es im sokratischen Gespräch immer um den Menschen, der da spricht und antwortet, und seine Lebensführung, so fällt auf, dass in keinem einzigen sokratischen Gespräch ein Teilnehmer aus seinem Leben berichtet, was er getan hat oder nicht getan hat und warum er sich so oder anders entschieden hat, wie er etwas gemacht hat und so weiter. Nikias und Laches werden nicht angesprochen auf ihre politischen Gesinnungen und Entscheidungen, nicht einmal darauf, warum sie sich für eine Karriere im Militär entschieden haben und nicht für etwas anderes. Es geht also ausdrücklich um die Sorge um *sich*, um das *Sich*-Erkennen (*gnothi seauton*), aber nirgendwo wird von „sich“ erzählt, berichtet und konkrete Handlungen, Gesinnungen, Entscheidungen analysiert, diskutiert, kritisiert, keine Handlung wird gerechtfertigt, es wird auch nicht gesagt, dass man in dieser oder jener Situation so oder so zu handeln habe. Stattdessen versuchen die Gesprächsteilnehmer Allgemeinbegriffe zu definieren. Sie sprechen nicht unmittelbar von sich oder über sich – sondern über eine „Sache“. Aber diese sach-bezogene Rede habe den Sinn der Selbstsorge, den Sinn der Prüfung des Sachverstandes, des Lebenswissens, der Selbsterkenntnis, des Rechenschaft-Gebens über die Lebensführung. Die philosophische (Selbst-)Reflexion vollzieht sich *nicht* im Medium der *Erzählung*, auch *nicht* im Medium der *Analyse* einer Geschichte (Wann? Wie? Wo? Wer? Warum? Was lernen wir daraus?) – *sondern* im Medium des *Begriffs*. Philosophie ist „Arbeit des Begriffs“ (Hegel PhG, 65). Es stellt sich hier die Frage, vor allem für uns Heutige, die wir an das Prinzip der Narrativität gewöhnt sind, welche Macht hier dem Begriff zugestan-

den wird. Wie kann es sein, dass die Definition von abstrakten Begriffen (wie Tugend, Schönheit, Besonnenheit und so weiter), also eine Rede über eine Sache, eine Rede von sich und eine Rechenschaft über die eigene Lebensführung sein kann?

Wie also hängen Begriff, Lebenserfahrung und Prüfung bzw. Rechenschaft-Geben über das Leben im Philosophieren nach sokratischem Muster zusammen? Betrachten wir die „Arbeit des Begriffs“ von Sokrates und seinen Gesprächspartnern.

2.3.3 Die sokratische Arbeit des Begriffs

Die erste Definition der Tapferkeit, die Laches mit unverminderter Unmittelbarkeit und der (naiven) Selbstgewissheit des Wissenden gibt („Beim Zeus, Sokrates, das ist nicht schwer zu sagen [...]“ (190e)), zeugt von der Schwierigkeit, das Erfahrungsfeld einer eingeschränkten Expertise hin zum allgemeinen Lebenswissen zu überschreiten. Laches präsentiert eine Definition schlicht und einfach aus seinem eigenen Erfahrungshorizont, nah am Narrativ seines eigenen Lebens:

„[...] wenn nämlich einer entschlossen ist, in Reih und Glied standhaltend die Feinde abzuwehren, und nicht flieht, dann ist der doch gewiss tapfer.“ (Ebd.)

Wenn auch Laches im Einleitungsdialog damit einverstanden war, dass das eigentliche Thema der Untersuchung die Sorge um die Seele ist, so gelingt es ihm anfänglich nicht, sich vom Thema des Fechtens und seiner Spezialexpertise als Feldherr zu lösen und ins allgemeine Feld des Lebenswissens hinaus zu schreiten. In den folgenden Fragen sucht deshalb Sokrates die Perspektive zu erweitern: Nicht nur Tapferkeit im Kampf, sondern auch in anderen Kontexten steht zur Debatte:

„[...] da ich doch von dir nicht nur erfahren wollte, wer im Hopliteneheer tapfer ist, sondern auch, wer es in der Reiterei und auf dem gesamten Gebiet des Krieges ist, und nicht nur im Krieg, sondern auch, wer in den Gefahren des Meeres tapfer ist, und wer in Krankheiten und in Armut oder auch im politischen Leben tapfer ist, und dann weiter, wer nicht nur gegenüber Schmerzen oder Ängsten tapfer ist, sondern auch wer stark ist, gegen Begierden oder Lust zu kämpfen [...] – es gibt ja wohl manche, Laches, die auch in solchen Dingen tapfer sind? – *Laches*: Aber sicher, Sokrates.“ (191d f.)

Dieser Ausblick ins weitere Erfahrungsfeld des Menschseins bedeutet nicht, dass Laches in diesen anderen Kontexten keine Erfahrung besitzen würde – eher im Gegenteil: Jeder und jede kennt die Frage des Tapferseins im Schmerz, in Krankheit, in der Angst von sich selbst oder zumindest aus naher Erfahrung mit anderen Menschen, aber Laches hat, aufgrund seiner Lebensführung, seiner Akzente im Leben, seiner „Expertise“ diese anderen Bereiche hinsichtlich der Tapferkeit ausgeblendet.

Am ehesten wird man vielleicht der Arbeit des „Begriffs“ hier gerecht, wenn man an den Ausdruck denkt: „*einen Begriff von etwas haben*“. Laches hat zwar einen Begriff, also eine sehr konkrete Vorstellung, von Tapferkeit im Krieg, da kennt er sich aus, weiß um Konsequenzen, Voraussetzungen, hat Bilder, Geschichten, Szenen im Kopf – und definiert nebenbei auch ziemlich narrativ, im Stil einer Das-ist-wenn-Definition, die wohl im Alltag den ersten Reflex auf eine Was-ist-das-Frage darstellt. Laches hat aber keinen Begriff – oder macht sich zumindest keinen Begriff – von Tapferkeit in anderen Lebenssituationen, die zusammen genommen erst den vollen Begriff von Tapferkeit ergeben, weil sie das Gesamt der menschlichen Erfahrung mit einbeziehen. Nicht der eingeschränkte Horizont eines bestimmten Erfahrungs-, Praxis- und Wissensfeldes, sondern der uneingeschränkte Horizont des Lebens interessiert die Philosophie. Deswegen erweitert Sokrates Laches' Mikro-Vorstellung um weitere Bilder, Szenen, Narrative (Gefahren auf dem Meer, in Krankheit und Armut usw.), um von einem dünnen zu einem volleren Begriff von Tapferkeit zu gelangen.

Damit ist nun aber der Begriff weit davon entfernt bloß *allgemein* und *abstrakt* zu sein, er ist vielmehr eine Möglichkeit, sich die Fülle menschlicher Erfahrung zu vergegenwärtigen. *Logos* leitet sich ab von *legein*, was ursprünglich so viel heißt wie „*sammeln*“ (WdAP 254). Der Begriff wäre dann so etwas wie eine „Versammlung“, nämlich von Geschichten, Szenen, Bildern, Eindrücken, die um dieselbe *Sache* kreisen und um diese herum versammelt werden. Begriffe sind insofern „*Inbegriffe*“ (vgl. Schopenhauer ÜGM 675) – in denen die Einzeldinge, Einzelerfahrungen und so weiter auf ihren Kerngehalt hin anschaulich werden. Ganz im Gegenteil erweist sich die bloß individuelle, angeblich so konkrete Erzählung oder subjektive Wahrnehmung als abstrakt, weil sie von vielen Möglichkeiten einer Sache abstrahiert und nur eine Seite für das Reale und Wichtige nimmt und nur eine dünne Seite der Sache für das Ganze nimmt – so wie Laches bezüglich der Tapferkeit. Der volle Begriff ist hingegen die Entwicklung aller Seiten. Der Eindruck von der Abstraktheit des Begriffs entsteht nur dadurch, dass man den Umgang mit den Begriffen und Aussagen auf das rein propositionale Element reduziert – also auf die fertige Aussage oder Definition, die als Text oder Bücherwissen am Ende dasteht, gelernt, zitiert, mit anderen Aussagen verglichen werden kann. Wenn das ruhige betrachtende Verweilen bei der Sache, das innere Hinsehen zu kurz kommt und die Sprache auf die „Rennbahn der Information“ (Heidegger GA 13, 154) gerät. Diesen reduzierten Umgang mit dem Begriff kritisiert Sokrates und legt Akzente auf die „nicht-propositionalen“ Aspekte des Begriffs – also auf die *Genese des Begriffs aus der (Lebens-) Erfahrung*. Diese macht nämlich erst die Philosophie zu einer Lebenskunst und die Philosophierenden nicht nur zu Gelehrten, sondern zu den nach Weisheit Strebenden.

Diese Tendenz, der Verbindung von Begriff und eigener Erfahrung genügend Raum zu geben, lässt sich im weiteren Verlauf des Dialoges – und in anderen sokra-

tischen Gesprächen, etwa im *Charmides* – weiter ablesen. Nach der Widerlegung eines weiteren Definitionsversuches (Tapferkeit als Beharrlichkeit der Seele) meint Laches, es falle ihm schwer auszusprechen, was er im Geiste sehe:

„[...] ich muss mich wahrhaft ärgern, wenn ich so wenig auszusprechen vermag, was ich im Geiste sehe. Im Geist nämlich meine ich zu sehen, was Tapferkeit ist, aber sie ist mir, ich weiß nicht wie, eben entschlüpft, so dass ich sie nicht mit dem Wort erfassen kann und sagen, was sie ist.“ (194a f.)

Das „Aussprechen“ ist ein zweiter Schritt – um aber von etwas einmal einen Begriff zu bekommen, muss man im Geiste hinschauen und diesem inneren Hinsehen auch entsprechend Zeit einräumen, bis sich die sachadäquate oder zumindest einigermaßen adäquate sprachliche Bezeichnung einstellt. Damit ist nicht gemeint, dass man in einen Ideenhimmel schaue – das ist eine von Platon später entwickelte, diskutierte und immer wieder von ihm selbst korrigierte metaphysische These und Position. Es heißt ganz banal, dass man bei den Phänomenen (dem Infragestehenden) hinsehend verweilt und erst einmal alle alltagspraktischen Gedanken, alles handlungs- und zweckorientierte Streben, alle Übereilungen des täglichen Dahin-Meinens einklammert und Szenen, Bilder, Wahrnehmungen und Geschichten innerlich betrachtet – etwa die Tapferkeit in Krieg, Armut, Krankheit, angesichts der Leidenschaften. Deshalb fordert Sokrates Laches auf, weiterhin dem, was er alles im Geiste sieht, nachzustellen, bis die „Tapferkeit“ mit dem Begriff gefangen werden kann, denn „ein tüchtiger Jäger, lieber Freund, muss doch dem Wild nachsetzen und darf nicht ablassen“ (194b).

Im gleichnamigen Dialog können wir *Charmides* beim innerlichen Suchen und Schauen, beim „Überlegen“, regelrecht zusehen. Thema des Dialoges ist die Frage danach, was die „Besonnenheit“ sei. Sokrates fordert den jungen Mann nach der ersten Widerlegung eines Definitionsversuches auf:

„[...] und genauer aufmerkend schaue in dich selbst und beobachte, wozu dich die dir einwohnende Besonnenheit macht und was sie wohl sein muss [...] und [...] sage dann gerade und entschlossen, als was sie dir erscheint.“ (*Charmides*, 160d f.)

Darauf folgt eine Schilderung der Mühsal des Überlegens und In-sich-Hineinschauens: „Hierauf hielt er [*Charmides*] an sich, und nachdem er sehr wacker die Sache bei sich überlegt hatte, sagte er [...].“ (*Charmides*, 160e).

Die Verbindung von Erfahrung und Begriff fordert Sokrates in einem weiteren Schritt des *Laches* noch einmal explizit ein. Nach dem zweiten Scheitern einer Bestimmung der Tapferkeit durch Laches kommt Nikias seinem Freund zu Hilfe und bringt seinerseits Definitionsversuche vor, die etwas komplexere Probleme aufwerfen, aber schlussendlich doch verworfen werden müssen, weil sie die Tapferkeit nicht

ganz einfangen können. Aber nicht nur inhaltlich kritisiert Sokrates Nikias' Definitionen, sondern auch hinsichtlich der „Genese“. Nikias hat nämlich nicht in sich hineingesehen, in seiner Erfahrung und in seinen Anschauungen verweilt und verschiedene Vorstellungen um ein „Identisches“ versammelt, sondern hat schlicht und einfach vergangene Reden des Sokrates zitiert sowie eine These eines bekannten Sophisten vorgetragen. Nikias hat „fremde Einsichten vorgetragen [...], die ihm nicht zur tieferen Überzeugung geworden sind“ (Kerschensteiner 2005, 97). Dieses „Nachplaudern“ von Buchwissen widerspricht dem Anliegen Sokrates'. Deswegen bekommt Nikias allerlei ironische Bemerkungen von Sokrates zu hören – etwa: „[...] lass uns zusehen, ob Nikias nicht der Meinung ist, etwas Richtiges zu sagen, und diese Dinge nicht nur um des bloßen Redens willen vorbringt.“ (196c)

Allerdings muss auch festgehalten werden, dass das Hereinplatzen einer etwas elaborierteren Lehrmeinung auch eine positive Funktion erfüllt. Sie tritt herein in dem Moment, wo Laches aus seinem Erfahrungsfundus geschöpft hat und seine Artikulationsfähigkeit nun am Ende ist (Sokrates und Laches rufen Nikias „für die Jagd zu Hilfe“, 194b). Das Hereinbringen einer bekannten und ausgetüftelten Sichtweise bringt das Gespräch – auf höherem Niveau – wieder in Schwung. Die Probleme werden komplexer, die Widerlegungen schwieriger, die Überlegungen prinzipieller und „philosophischer“. Um auf Sokrates' Fragen weiter antworten zu können, müssen die Gesprächspartner jedoch wiederum aus ihrer Erfahrung und ihrem Vorwissen schöpfen.

Die Intervention also durch eine Lehrmeinung, eine dichte These, eine mehr oder weniger auswendig daher gesagte Proposition wird im sokratischen Philosophieren, erstens, kritisch betrachtet insofern Personen nicht aus eigener Überzeugung sprechen, nicht hinter und für ihre Aussagen stehen und insofern das Leben nicht geprüft wird – sie hat aber, zweitens, eine positive Funktion darin, dass sie das Gespräch anstachelt, indem die „Ideenlosigkeit“ und Begründungsschwächen des alltagsnahen Nachdenkens überwunden und auf ein höheres Niveau gehoben werden. (Darin besteht auch eine Stärke und Chance der akademischen Philosophie für ein praktisch-lebendiges Philosophieren heute.) Diese positive Funktion kann nur erfüllt werden unter zwei Bedingungen, wenn a) der Diskussion der „abstrakten“ These ein Ringen um eine These aus dem alltäglichen Erfahrungswissen *vorhergegangen* ist und wenn b) die Prüfung auch der abstrakten These anhand der eigenen Erfahrung *nachfolgt*. In der Philosophie ist also Lehrwissen, ein Text nicht das Ziel, sondern ein „Zwischen“ – zwischen zwei Tätigkeiten, die mit einem selbst zu tun haben.

2.3.4 Die Aporie

Der letzte Akt des sokratischen Gesprächsdramas inszeniert einen abschließenden, aber entscheidenden Punkt des Philosophierens. Das Gespräch endet in der „Aporie“ – also darin, dass die Gesprächspartner eine abschließende Bestimmung der „Tapferkeit“ eben *nicht* gefunden haben. Das berührt den Themenkreis um die sokratische „Ironie“, die Weisheit des Nicht-Wissens („Ich weiß, dass ich nichts weiß“), den Status, den Sokrates theoretischem Wissen im Verhältnis zur Lebenspraxis zugesteht. Allerdings hat die Ergebnislosigkeit auf die Frage nach der Tapferkeit ihre positive Kehrseite. Das Verfahren Sokrates’ erscheint primär destruktiv: Widerlegung wird an Widerlegung gereiht, die Befragten bzw. Antwortenden (die „Geprüften“) empfinden die Befragung auch oft als tatsächlich unangenehm – Sokrates wird verglichen (oder vergleicht sich) mit einem Zitterrochen (*Menon*, 80a) oder mit einer lästigen Bremse bzw. mit einem Sporn, der ein Pferd aufstachelt (*Apologie*, 30e f.). Er stachelt das ruhige, unbewusste Selbstverständnis auf, irritiert, bedient sich teilweise rhetorischer Tricks, stellt seine Gegner durchaus einmal bloß usw., das Ende des Gesprächs bleibt noch dazu ohne Ergebnis. Doch all das hat doch einen positiven und konstruktiven Sinn. Die wohlwollenden Gesprächspartner wie Nikias und Laches (oder auch Charmides) bekunden dies auch, wenn sie am Ende des Dialoges Sokrates zum Fürsorger und Erzieher ihrer Söhne haben wollen und Lysimachos auf die Fortsetzung des Gesprächs an einem anderen Tag drängt. Warum sollte sich jemand auf ein Verfahren einlassen, das nur zu einer rein negativen, unproduktiven Differenz zu sich und den eigenen Vormeinungen führen wird? Warum sollte man sich nur irritieren, sich seines unbewussten Verständnisses berauben lassen, sich seines Nicht-Wissens überführen lassen wollen? Anders ausgedrückt: Worin besteht der positive Sinn der *Aporie*? Worin der positive Sinn des sokratischen Nicht-Wissens? Welchen Status gesteht Sokrates dem in den Dialogen immer widerlegten, aber dennoch geprüften Wissen zu?

Zunächst ist in Bezug auf Sokrates selbst klar, dass das sokratische Nicht-Wissen kein plattes Keine-Ahnung-Haben ist. Es handelt sich um ein *höherstufiges* Nicht-Wissen. Das gilt sowohl für Sokrates selbst als auch für die anderen Gesprächsteilnehmer. Um nämlich andere in einem Frage-Antwort-Spiel anzustacheln, muss Sokrates auch und gerade sehr viel wissen und können, jedenfalls mehr als ein plattes Nicht-Wissen vermuten lässt; zum anderen gibt es auch eine positive Entwicklung von Erkenntnissen und Einsichten im Gespräch und für alle Teilnehmer selbst, die durch das offene Ende nicht einfach zunichte gemacht sind. Worin besteht dieses positive Wissen Sokrates’ und des sokratischen Dialoges? Drei Hinsichten können unterschieden werden.

Erstens hat Sokrates ein Wissen auf logischer und rhetorischer Ebene: Er weiß, wie Argumente, Definitionen, Schlüsse funktionieren, beherrscht auch sophistische

und allerlei rhetorische Tricks, um im Gespräch in Führung zu bleiben. Dieses logisch-rhetorische Wissen ist auch etwas, das den anderen Gesprächspartnern vermittelt wird, wenn sie etwa einsehen, dass eine Definition zu eng oder zu weit ist (Laches' erste Definition ist zu eng, jene von Nikias zu weit).

Zweitens muss Sokrates, um inhaltlich die Thesen seiner Partner prüfen zu können, die je betreffende Sache schon einmal durchgedacht haben, diverse Positionen dazu bereits bedacht und abgewogen haben, mit diversen Lehrmeinungen dazu bereits vertraut sein. Auch wenn Sokrates und Platon „Bücherwissen“ sowie das Medium der Schrift gegenüber dem unmittelbaren Gespräch kritisieren, so meint das wiederum kein einfaches Verwerfen aller Lektüre oder Schreibearbeit. Es geht nur darum, ihr die richtige Rolle zukommen zu lassen, die wir oben als eine Art „Zwischen“ bezeichnet haben. Ein Text ist nicht das Ziel der Philosophie, sondern nur eine Hilfe, um das Denken anzustacheln und zu vertiefen, das in Gespräch, Erfahrung und Lebensgemeinschaft seine Erfüllung findet. Aber etwa im *Phaidon* sagt Sokrates von sich, dass er ausführlich die naturphilosophischen Schriften des Anaxagoras studiert hätte (97b, vgl. generell dazu: Martens 2004, 46-64). Mehr noch aber muss Sokrates – und das wird von seinen Gesprächspartnern im *Laches* ja auch immer wieder eingefordert und bestätigt – praktische Erfahrung im Umgang mit der zur Debatte stehenden Sache haben. Sokrates hat in vielen Situationen gezeigt, dass er tapfer sein kann und im einfachsten praktischen Sinn darin erprobt ist. Hier steckt auch der tiefere Sinn der Hebammen-Metapher versteckt. Er weist ausdrücklich darauf hin, dass seine Gedanken-Geburtshilfe-Aarbeit von einer *Hebamme* geleistet werde, nicht von einer *unfruchtbaren Frau*, denn letztere hat selbst nie Geburtswehen gehabt, will oder kann keine Gedanken zur Welt bringen, die Hebamme hingegen hat das alles einmal selbst durchgelebt und ist selbst ihren Denkweg gegangen. An dieser Stelle muss – nach dem Bruch mit der „Lehrer -Vorstellung“ des sokratischen Gesprächs – eine zweite falsche Vorstellung ihrer Ansprüche beschnitten werden. Diese könnte die „Moderations-Vorstellung“ genannt werden und liegt dem sogenannten „neo-sokratischen“ Gespräch zugrunde. Der Grundgedanke ist der, dass die gesprächsführende Person „moderiert“, d. h. neutral ist und einen Definitionen-Austausch, beinahe nach dem TZI-Modell (vgl. Birnbacher 2010), als fairen Kommunikationsprozess steuert. Weder ist aber Sokrates „neutral“ noch ist das originale sokratische Gespräch eine Gruppendiskussion, sondern immer ein Frage-Antwort-Spiel von zweien, in das hinein gegebenenfalls Umstehende intervenieren.⁹ Das sokratische Gespräch hat einen eher fast schon verletzenden Anteil, man „nimmt“ nicht daran „teil“, sondern *setzt sich ihm aus*, auf die Gefahr hin, über sich *umdenken* zu müssen. Jedenfalls verlangt

9 Das hat eher noch, rein räumlich-strukturell besehen, die Struktur einer Sitzung im Rahmen der systemischen Familientherapie, wo ein reflektierendes Team von außen hinein interveniert.

aber diese Tätigkeit ein positives Wissen, einen Erfahrungsweg des Denkens, der insofern aktiv ins Gespräch eingebracht wird.

Drittens aber – über das positive Wissen der Person Sokrates' hinaus – hat der Dialog vor allem selbst auch eine positive Entwicklung mit sich gebracht. Auch wenn letztlich nicht eine endgültige Definition auf dem Tisch liegt, so wird am Ende des Dialoges die Tapferkeit und mit ihr der ganze Problembereich des Tugendwissens als wesentliche menschliche Fragestellung vergegenwärtigt und komplexer betrachtet als im ersten naiven Vorwissen, das konfus eine Fecht Ausbildung mit Erfolg im Leben zusammenbringt. Entscheidend ist für das Verständnis der Schlussaporie (die explizit festgehalten wird: „Wir haben also nicht gefunden, Nikias, was die Tapferkeit ist. – Anscheinend nicht.“ 199e), ist, dass sie nicht ein blankes Scheitern in dem Sinne ist, dass alle Bemühungen umsonst gewesen wären, als hätte man sich, retrospektiv betrachtet, den ganzen Aufwand und die ganzen Geburtswehen sparen können, sondern eine Art Scheitern, das den Wert des gegangenen Weges nicht zerstört. Die Aporie hat eher den Charakter eines weiteren *Offenhaltens* der Fragestellung als den der nachträglichen Zerstörung aller Bemühungen. Das wird eben deutlich, wenn man sich die positiven Ergebnisse des Dialoges vergegenwärtigt (vgl. dazu Kerschensteiner 2005, 97ff.).

Zunächst besteht ein erster Schritt der Erkenntnis und der Einsicht, den Laches vollzieht, darin, zu sehen, dass die Tapferkeit nicht nur im Krieg ihren Ort hat, sondern in vielen menschlichen Kontexten. Was Laches erkennt, ist nichts anderes als die *Allgemeinheit des Begriffs*, welche die Fülle menschlicher Erfahrung beherbergt. Er entdeckt bewusst die Sphäre des alle eingeschränkten Wissensfelder übersteigenden Lebenswissens. Dieser Erkenntnis schritt ist auch einer der Selbsterkenntnis – er wird daran erinnert, dass er nicht nur von der Tapferkeit im Krieg Erfahrung und *einen Begriff hat*, sondern auch von anderen Lebenskontexten, die das Leben generell und ihn selbst ausmachen, dass er nicht nur Kriegsherr ist, sondern Mensch unter Menschen, dem es um „etwas“ – das gute Leben – geht, wie allen anderen auch. Die beiden Profis für Außenpolitik entdecken sich – über ihre einverlebte soziale Rolle hinaus – als Sorge-Wesen.

Mit der Nikias-Definition werden weitere Erkenntnisse geschaffen. Er bringt eine These¹⁰ vor, die er von früheren sokratischen Reden und einem bekannten Sophisten abgehört hat: Tugend sei eine Art Wissen. Er spezifiziert die These so: Sie sei das Wissen von dem, was Furcht und Zuversicht bewirkt. Um diese Definition zu prüfen,

10 Bei den gesuchten Definitionen in den sokratischen Dialogen handelt es sich um Wesensdefinitionen, das sind solche, die nicht nur den Sprachgebrauch im Blick haben, sondern zu zugehörigen Eigenschaften auch Thesen über die wahre Natur der Tapferkeit beinhalten (vgl. dazu Taylor 1999). Deswegen kann durchaus zwischen den Ausdrücken „Definition“ und „These“ geschwankt werden.

müssen mehrere Gesichtspunkte diskutiert, Unterscheidungen eingeführt und relevante Bestimmungen herangezogen werden. So werden wieder eingeschränkte Expertisen zum Feld allgemeinen Lebenswissens hin überschritten. Auf den Einwand Laches', so müssten Ärzte und Seher „tapfer“ genannt werden, weil sie in die Zukunft sehend wüssten, was Zuversicht oder Furcht bewirkt, wird differenziert, dass Ärzte und Seher nur prognostizieren, was eintreten wird, wie etwa die Krankheit verläuft, aber ob das Zuversicht oder Furcht bewirkt oder nicht, das ist ein Thema des allgemeinen Lebenswissens. Eine Ärztin kann beispielsweise nur sagen, ob die Lungenentzündung sich verschlechtern wird oder nicht, sie kann nur über Gesundheit und Krankheit urteilen, nicht aber, ob das „schlecht“ oder „gut“ ist, ob etwa eine Verschlechterung der Krankheit Einfluss auf Furcht und Zuversicht hat oder nicht. Das Beispiel ist exzellent gewählt – in der Regel wird man sagen, dass die ärztliche Prognose wie selbstverständlich mit einem Wert oder einem Affekt verbunden ist, so als ob das nie explizit diskutierte „Gute“ ohnehin selbstverständlich wäre. Aber genau das unterscheidet, wie noch zu sehen sein wird, die sokratische Position etwa angesichts des Todes. Den umstehenden um ihn fürchtenden und klagenden Freunden vermittelt er immer wieder, sie wüssten doch gar nicht, ob ihm mit dem Tod etwas Übles widerfahren werde, mehr noch ist seine Position: für den guten Menschen gibt es nichts Übles, nicht das Leben an sich ist der letzte Wert, sondern das *gute* Leben (vgl. weiter unten). Wiederum ist, ob frau nun inhaltlich dem zustimmen will oder nicht, mit dieser Unterscheidung eine Erkenntnis gewonnen. Weiter in der Diskussion der Nikias-Definition muss Tapferkeit auch von Verwegenheit und Wagemut unterschieden werden, denn verwegen können auch Tiere und Kinder sein, die nicht wissen, was sie tun – Tapferkeit hingegen sei eine Form des Wissens. Schließlich wird die Bestimmung der Tapferkeit von Nikias als Wissen von dem, was Furcht und Zuversicht bewirkt, scheitern, weil im Gespräch sich herausstellt, dass Wissen stets Wissen durch alle Zeitschichten hindurch ist und sich nicht nur auf die Zukunft bezieht. Tapferkeit wäre dann Wissen überhaupt vom Schlechten und vom Guten – nicht nur vom zukünftig Guten oder Schlechten – damit aber fast schon so etwas, wie die Tugend selbst. Die Definition erweist sich als zu weit. Aber nicht nur ist der Gesichtspunkt des Zeit-Bezuges von Wissen aufgeworfen worden, sondern sogar die „Tugend“ selbst in ihrem Wesen gestreift worden, obwohl sich am Anfang die Gesprächspartner geeinigt hatten, nur einen Teil davon zu besprechen (vgl. Kerschensteiner 2005, 99). All das sind jedenfalls Denkerfahrungen, die nicht einfach nichts sind, nur weil am Ende die Definition von Tapferkeit nicht gefunden wurde.

Um aber wirklich zu verstehen, welchen Status im sokratischen Gespräch diesen positiven Aspekten zugestanden wird, dazu verweigert der *Laches* leider noch konkretere Hinweise. Wir müssen in einen anderen Dialog springen, wo das Problem in aller Schärfe angesichts des radikal Spekulativen – das Wissen über das Fortleben der Seele nach dem Tod – diskutiert wird, nämlich im *Phaidon*, dem Dialog Platons, der die letzten Stunden und das letzte Gespräch Sokrates' vor seiner Hinrichtung

schildert. Die Szene spielt im Gefängnis und das Gespräch dreht sich um Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit der Seele, der Topos vom Philosophieren als „Sterben lernen“ ist selten so greifbar wie hier. Im *Phaidon* hinterfragt Sokrates diesmal nicht andere, sondern entwickelt eine Position, die er sich von den anderen bestätigen und hinterfragen lässt. (Damit wird der sokratische Dialog langsam platonisch.)¹¹ Er führt in der ersten Hälfte des Dialoges nach der Eingangsszene zwei Gedankengänge vor, welche die Unsterblichkeit der Seele vergewissern. Der Inhalt der Unsterblichkeitsvergewisserungen spielt hier keine Rolle. Wichtig ist aber, dass Kebes und Simmias, zwei der anwesenden Personen und Hauptgesprächspartner des Sokrates, das Gesagte bezweifeln und Einwände vorbringen. Auf diese skeptischen Äußerungen hin präzisiert Sokrates den Status seiner Rede – und damit den Status überhaupt von philosophischem Wissen, das thematisch und existenziell hier nur in zugespitzter Dramatik erscheint. Gleichzeitig berühren wir mit den folgenden Zeilen auch Sokrates' Haltung gegenüber dem Tod sowie überhaupt die schwierigsten Kernelemente sokratischen Philosophierens.

Über seine vorgebrachten Auffassungen über das Fortleben der Seele sagt Sokrates an einer ersten, vielsagenden Stelle:

„Ich berechne nämlich, lieber Freund – und siehe nur, wie eigennützig –, wenn das wahr ist, was ich behaupte, ist es doch vortrefflich, davon überzeugt zu sein; wenn es aber für die Toten nichts mehr gibt, werde ich doch wenigstens diese Zeit noch vor dem Tode den Anwesenden weniger unangenehm sein durch Klagen; dieser mein Irrtum aber dauert nicht mit aus, denn das wäre ein Übel, sondern wird in kurzem untergehen. So gerüstet also, sprach er, o Simmias und Kebes, mache ich mich an die Rede. Ihr aber, wenn ihr mir folgen wollt, kümmert euch wenig um den Sokrates, sondern weit mehr um die Wahrheit; und wenn ich euch dünke etwas Richtiges zu sagen, so stimmt mir bei, wenn aber nicht, so widerstrebt mir auf alle Weise, damit ich nicht, im Eifer mich und euch zugleich betrügend, euch wie eine Biene den Stachel zurücklassend davongeh.“ (*Phaidon*, 91b f.)

Drei Kernaussagen, die ich im Folgenden analysieren möchte, lassen sich in diesen Zeilen identifizieren: *Erstens* eine direkte Aussage über den Status philosophischer Erkenntnis (Abschnitt „Die Weisheit des Nicht-Wissens“); *zweitens* eine Aussage über den Bezug philosophischer Erkenntnis zu Moral und Lebensführung (Abschnitt „Der wahre Schmuck der Seele“); *drittens* eine Aussage über die Beziehung der Menschen zueinander (Abschnitt: „Das Leben als Exemplum“).

11 Zur Verhältnisbestimmung des letztlich untrennbaren „Sokratischen“ und „Platonischen“ im Kontext des *Phaidon* vgl. den Vorschlag von Martens (2004, 20ff.).

2.3.5 Weisheit und Lebenspraxis des Nichtwissens

Eine direkte Aussage über den Status der philosophischen Rede kommt in den Wenn-dann-Formulierungen zum Ausdruck. Obwohl Sokrates selbst an einer Variante festhält (an der Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele), so relativiert er seine Position doch mit einer gegenläufigen Bewegung, sodass es kein endgültiges Sich-Festlegen auf eine Meinung gibt: Es könnte letztendlich so oder so sein, die Konsequenzen wären im einen Fall diese, im anderen Fall jene usw. Es klingt ein hypothetischer Charakter im Ergebnis der Untersuchung an („Wenn-dann“), der auf eine weitere Erfahrung verweist, die über die Wahrheit der gefragten Sache schließlich unterrichtet. Diese Erfahrung ist hier natürlich ein Sonderfall: Es geht nicht nur darum, diese oder jene Erfahrung im Leben zu machen, die sich von anderen unterscheiden würde, sondern es geht um die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt – oder gerade um die radikale Nicht-Erfahrung des „Nichts“ nach dem Ableben. Jedenfalls aber – ob im radikalen oder im eingeschränkten Sinn – weist der Diskurs über sich hinaus. Dieselbe Haltung erweist Sokrates auch am Ende der Apologie (40c f.). Wenn – heißt es dort sinngemäß wiedergegeben – der Tod wie ein schlafloser Traum ist, so ist der Tod kein Übel; wenn hingegen die Seele fortlebt, dann ist für den „guten“ Menschen, so er möglicherweise vor seine Richter tritt, der Tod auch kein Übel. Vielleicht – es klingt eine heitere Ironie an und eine Spitze gegen das athenische Gericht und die Ankläger – könne Sokrates dann sogar sein nach der Weisheit forschendes Leben weiterführen, weil er dort Menschen treffe, „Männer und Frauen[!]: mit welchen dort zu sprechen und umzugehen und sie auszuforschen auf alle Weise eine unbeschreibliche Glückseligkeit wäre“ (Apologie; 41c). Die Schlussätze der Apologie schließlich lauten:

„Jedoch, es ist nun Zeit, dass wir gehen, ich, um zu sterben, und ihr, um zu leben. Wer aber von uns beiden zu dem besseren Geschäft hingehe, das ist allen verborgen außer nur Gott.“ (Apologie, 42a)

Zum einen bleibt damit das Ergebnis *fraglich*, ja sogar „verborgen“, auch am Schluss bleibt eine Pro-Contra-Situation bestehen, in der verschiedene Möglichkeiten bedacht werden und die die Entscheidung über die fragliche Sache in der Schwebe halten. Zum anderen ist der Diskurs auf weitere *Erfahrung* verwiesen – und sei diese Erfahrung auch jene nach dem Tod. Diese *Fraglichkeit* philosophischer Antworten wird nicht nur in Sokrates' Aussagen angedeutet, sondern in der ganzen Dramaturgie des *Phaidon* konsequent durchgehalten. In einem ersten Anlauf „beweist“ Sokrates die Unsterblichkeit der Seele – die Gesprächspartner Kebes und Simmias schenken dem jedoch nicht recht Glauben und bezweifeln die Position Sokrates', woraufhin dieser bereits den fraglichen Status philosophischer „Antworten“ – im angeführten

Zitat – anspricht: Seine Position könnte richtig sein, sie wirke auf ihn überzeugend und er hält aus anderen Gründen¹² es für eine gute Sache, daran festzuhalten, aber er will nicht gewaltsam die anderen überzeugen, dies müsse jeder für sich selbst leisten (vgl. 91a f.). Weiter geht er auf die Einwände Simmias' und Kebes' ein und widerlegt sie (vgl. *Phaidon*, 91c-106e f.). Doch selbst hier noch verweigert Simmias eine letzte Zustimmung, obwohl er zugeben muss, er wüsste nicht, „wie ich nicht beistimmen soll, dem Gesagten zufolge“ (*Phaidon*, 107a) – er hält das Gesagte also in irgendeinem Sinne doch für „wahr“, zumindest für so schlüssig, dass er nichts mehr entgegenhalten kann. Er gibt aber trotz allem an, seine Skepsis bewahren zu wollen:

„[...] jedoch wegen der Größe der Gegenstände, worauf die Reden sich beziehen, und weil ich von der menschlichen Schwachheit wenig halte, bin ich gedungen, bei mir selbst noch einen Unglauben zu behalten über das Gesagte.“ (107a f.)¹³

Auch wenn also die philosophische Diskussion an einen Punkt gelangt ist, wo eine plausible Antwort vorliegt – so bleibt diese Antwort dennoch fraglich und offen. Sokrates pflichtet dem bei und – mehr noch – schickt die anwesenden Gesprächspartner nach Beendigung dieses Gesprächs gewissermaßen wieder zurück zum Start:

„Nicht nur das, o Simmias, sagte Sokrates, sondern wie du hierin ganz recht gesprochen hast, müsst ihr auch unsere ersten Voraussetzungen, wenn sie euch auch zuverlässig sind, doch noch genauer in Erwägung ziehen.“ (107b)

12 Siehe weiter unten im folgenden Unterkapitel: Diese Gründe sind *ethische* Gründe.

13 Mir scheint hier ein Musterfall eines „vernünftigen Verweigerns“ – nämlich dessen, gut argumentierten Ansichten dann auch zu folgen – vorzuziehen. Vgl. dazu P. Gaitsch (2014, 22 f.), der auf die interessante Unterscheidung von „Widerlegen“ (frz. *réfuter*) und „Verweigern“ (frz. *refuser*) in der *Logik der Philosophie* Eric Weils (1996) aufmerksam macht. In der Regel gilt *Widerlegen* als ein rationaler Akt – aber die *Verweigerung*, bestimmten Ansichten zu folgen, die unwiderlegbar gut argumentiert sind, als irrational. Bei Weil und hier bei Platon gibt es jedoch einen positiv konnotierten Begriff der Verweigerung – weil „echtes“ philosophisches Denken nicht bloß ein Hin und Her von abstrakten Thesen ist, sondern an existenzielle Einstellungen zurückgebunden ist (vgl. Gaitsch 2014), die denkerisch „großräumig“ hermeneutisch erschlossen und ergründet werden müssten, um die „herausgebrochenen“ Argumentsätze in ihrem Vollsinn zu verstehen. In unseren Termini: Gegenstand der Philosophie ist das *gelebte Verständnis*. Für Simmias und Kebes mögen vielleicht die isolierten Argumente für das Fortleben der Seele in der Gesprächssituation nicht zu widerlegen sein, aber in ihrem Gesamtfühlen und Gesamtdenken haben sich die beiden von diesen Gegenständen noch keinen in der Seele geprüften Begriff gemacht, so dass ihr Instinkt und Gefühl, Sokrates die Gefolgschaft zu verweigern, ausgesprochen vernünftig ist.

Damit wird im *Phaidon* neben der *Fraglichkeit* der Ergebnisse und dem Verweis auf weitere *Erfahrung* das philosophische Denken außerdem als ein *Immer-wieder-Beginnen* charakterisiert. Auch wenn etwas als bereits „zuverlässig“ erscheint, muss es doch noch je von vorne „genauer in Erwägung“ gezogen werden.

Das philosophische Denken ist damit aus sokratischer Perspektive von einer eigentlich merkwürdigen gegenläufigen Doppelbewegung geprägt. Auf der einen Seite hält Sokrates das philosophische Gespräch für das beste Leben und den größten Dienst an der politischen Gemeinschaft (vgl. *Apologie*, 30d f.), warnt uns davor, ja nicht zu „Redefeinden“ zu werden, also zu Feinden des philosophischen Gesprächs (vgl. *Phaidon* 89d), und vertritt im *Phaidon* und in der *Apologie* durchaus eine „Position“ – auf der anderen Seite charakterisiert er das philosophische Denken und Reden als eine Aktivität, die letztlich *keine Ergebnisse* im starken Sinn zur Folge hat bzw. deren Ergebnisse genauso *fraglich* bleiben, wie zu Beginn der Untersuchung. Die Philosophie ist eine Aktivität, für die das eigene Ziel, die Erkenntnis wichtiger Wahrheiten, letztlich *verborgen* bleibt, die sich allenfalls in *Erfahrungen* kundtut ausgerechnet *jenseits* des philosophischen Gesprächs, welches außerdem immer wieder *von vorne* begonnen werden muss, sodass es den Anschein hat, als verlasse nie jemand den Status der Anfängerin. Für unser an Zielen und Zwecken orientiertes Alltagsbewusstsein und für jegliche Vorstellung, die „Wissen“ primär mit „Wissenschaft“ verbindet, mutet diese Gegenläufigkeit in Sokrates' Einschätzung über das philosophische Denken ähnlich paradox an, wie die lakonische Formulierung Karl Jaspers' zur Charakterisierung der Philosophie als *ein sinnvolles Denken ohne Ergebnisse*¹⁴. Was soll aber nun sinnvoll sein an einem Denken, bei dem nichts herauskommt?

Der paradoxe Anstrich dieser Situation löst sich allerdings auf, wenn man versteht, dass es zwischen der Aktivität des *Fragens* im sokratischen Gespräch und der *Aporie* am Schluss einen inneren Zusammenhang gibt. Das offene Ende der Dialoge

14 In seiner „Philosophischen Autobiographie“ erinnert sich Karl Jaspers an ein einschneidendes Erlebnis. Er war Arzt und Psychiater, damit naturwissenschaftlich sozialisiert, wendete sich dann zunehmend eben der Philosophie zu. Als er eines Tages von einem seiner Kollegen, ebenfalls ein Arzt, bezüglich seiner philosophischen Forschungen gefragt wurde, ob es schon „irgendwelche Ergebnisse“ gebe, wurde ihm klar, dass diese Frage an einen Philosophen gerichtet keinen Sinn hat, dass philosophisches Denken anders funktioniert. Er drückte das dann eben so aus: „Es gibt ein sinnvolles Denken ohne Ergebnis.“ Darin unterscheidet sich philosophisches Wissen und Denken radikal von der wissenschaftlichen Methode und wissenschaftlichem Wissen. Während die Wissenschaften durch die Anwendung von Methoden Ergebnisse präsentieren können – leicht abzulesen am Aufbau der Abstracts (natur-)wissenschaftlicher Fachzeitschriften: „Methods“ und „Findings“ –, gilt das für das philosophische Denken so nicht. Der sokratische Dialog ist ein Vorexerzieren der Natur philosophischen Denkens und Wissens.

ist eben kein Scheitern, sondern trifft eine Aussage über die „Ergebnisse“ des philosophischen Diskurses – und diese Aussage betrifft nicht nur den Kern der sokratischen Gesprächskunst, sondern der sokratischen Lebenskunst überhaupt, die ein Leben aus der Weisheit des Nicht-Wissens ist: „Es ist die berühmte *docta ignorantia*, die in der äußersten Negativität der Aporie die wahre Überlegenheit des Fragens eröffnet.“ (Gadamer, WM 368)

Der springende Punkt ist, dass die Ergebnisse am Ende einer philosophischen Untersuchung nicht als Antworten, nicht als Theorien über eine Sache, nicht einmal als Hypothesen zu verstehen sind, sondern wiederum – als *Fragen*. Die Schlussaporie ist die Aufgipfelung der Fragehaltung im Dialog. Nur: Am Schluss stehen nun Fragen, die nicht weiter Fragen des Diskurses sind, sondern solche, die Frau an die *Er-fahrung* richtet, ans Leben und an weitere Gespräche und Untersuchungen und für die das konkrete Fragen im Dialog *bereit* und *wach* gemacht hat. Das Fragen hat nämlich zwei Charakteristika, die der gegenläufigen Doppelbewegung des sokratischen Denkens entsprechen. Es stellt zwar einerseits das Befragte und Gesuchte ins Offene – so wird etwa nicht von einer eindeutigen Meinung vorentschieden und niedergehalten, was die Natur der Seele oder der Tapferkeit sei oder sein könnte. Dennoch impliziert das Fragen andererseits auch eine Art *Begrenzung*, jede Frage hat eine Richtung, zielt auf etwas, das erfahren und beantwortet sein möchte. Das fortlaufende Fragen „impliziert die ausdrückliche Fixierung der Voraussetzungen“ (Gadamer 2010[1961], 369), auf deren Hintergrund das Fragliche sich schließlich in seiner Eigenart *zeigen* kann. Wie Gadamer formuliert, „bricht“ das Fragen den Logos, also die Bedeutung der in Frage stehenden Sache auf (vgl. ebd.). Das Fragen hat damit im Grunde kein definitives Ziel – sondern ist im Grunde selbst als Prozess und als Haltung das gute Leben.

So auch im *Phaidon*. Es geht nicht darum, eine endgültige Meinung zum Wesen der Seele oder über die Natur des Jenseits zu haben und mit dieser Meinung sich selbst oder andere so lange zu beeinflussen, bis Frau glaubt, was sie sich sagt und „Gewissheit“ hat. Was die Seele und das Jenseits letztlich sind, das zeigt sich eben erst in der „Erfahrung“ (in diesem Sonderfall wie in den einzelnen Fällen in der Welt). Das Fragen bricht den Logos der Sache aber so auf, dass klar wird, *was* sich da überhaupt zeigen soll. So wird im *Phaidon* deutlich, dass die Fragen nach Tod und Seele etwas mit Angst zu tun haben, aber auch, dass, wenn es kein Fortleben gibt, diese Angst nicht notwendig ist. Weiter wird deutlich, dass der Tod die Infragestellung des Lebens ist, aber nicht primär im materiellen Sinne (Sein oder Nicht-Sein), sondern dahingehend, ob das Leben gut gelebt wurde oder nicht. Es wird deutlich, dass das *gute* Leben vermutlich wichtiger ist als der Tod und das Nicht-Sein selbst. Mit der Gesamtbewegung des Fragens verändert sich die Ausgangssituation: Obwohl sich die Fragen an die Unsterblichkeit der Seele richten, wird zunehmend deutlich, dass diese Fragen eventuell zweitrangig sein könnten und es wichtiger ist zu wissen, ob jemand *gut* gelebt hat. Was sich anfänglich gezeigt hat: Der Tod als eine letzte

Macht der Vernichtung, als die absolute Negativität, könnte sich schließlich doch als etwas Vorletztes zeigen. Sokrates – und mit ihm ein Stück weit die Umstehenden und die Leserin, soweit sie eine Arbeit an und in sich mitvollzogen haben – tritt nun mit einem anderen Blick und mit einer anderen Haltung an das Sterben und den Tod heran. Das Fragen und die offene Fragehaltung am Schluss haben (neu) determiniert, vorbereitet und wach gemacht für das, was sich zeigen soll. Das Be-Fragen einer fraglichen Sache rückt die wesentlichen Bestimmungen, die mit der Sache zu tun haben, ins Zentrum der Aufmerksamkeit, sodass sich die Sache schließlich in ihrem Wesen erst zeigen kann. Und im Verlauf des Fragens haben sich die Fragenden auch selbst verändert.

Das gilt auch für die Entwicklungen im *Laches*. Auch wenn die Schlussaporie die Frage nach der Tapferkeit offen hält, so hat der Feldherr Laches doch gelernt, dass die Tapferkeit sich in mehr zeigt als nur im Krieg, ja dass er selbst mehr ist als nur Feldherr – und mehr sein *muss*, soll sich die Tapferkeit ihm ganz zeigen. Es wurde außerdem erkannt, dass sich die Tapferkeit als eine Art *Wissen* zeigen wird (da sie sonst nur eine blinde Form von Verwegenheit wäre), dass es einen inneren Zusammenhang zur Tugend gibt (nicht nur einen traditionellen der Zuordnung). Nikias meint ja, dass man nach einer Besprechung mit Sokrates „vorsichtiger“ im Leben sei, also lernbereiter, in die Fragehaltung gebracht – für Laches heißt das, dass er für die Sache der Tapferkeit in gleichzeitig determinierter und offenerer Weise *wach* geworden ist.

Der Diskurs hat somit *vorbereitenden* Charakter. In ihm gelingt es, den Horizont des Befragten zu umreißen, die Sache in eine schwebende Klarheit zu bringen, indem eine Pro- und Contra-Situation hergestellt wird oder verschiedene Möglichkeiten als Möglichkeiten bewusst bereitgehalten werden (vgl. Gadamer WM 369, 371). Antikes Philosophieren heißt, dass frau *mit Gedanken und Fragen lebt* – und dass das philosophische Gespräch oder Denken darauf vorbereitet, dass einem aus dem Leben selbst und weiteren Gedankengängen mit der Zeit eine „Antwort“ oder Überzeugung zuwächst (oder auch nicht). Diese „ergibt“ oder „zeigt“ oder „offenbart“ sich eher, als dass sie am Ende einer Argumentationskette als schlüssige Meinung verfochten und „angewandt“ werden könnte. Diese Logik philosophischen Denkens als Leben mit Fragen lässt sich kaum besser auf den Punkt bringen als in den Worten Rilkes an den jungen Dichter, wonach es heißt, frau müsse *Geduld* haben gegen alles Ungelöste im Herzen – und *versuchen, die Fragen selbst lieb zu haben*; denn wenn frau *die Fragen lebt, lebe frau* vielleicht allmählich, *ohne es zu merken, eines fremden Tages in die Antwort hinein* (vgl. Rilke 1950, 21). Es gibt in der Logik des philosophischen Denkens also eine Art *Transzendenzbezug*, der radikal ist, da die Transzendenz nicht benannt wird (mit „Gott“ oder die „Natur“ oder der „Geist“ oder wie auch immer) und sich nur aus der folgerichtigen Logik des philosophischen Fragens ergibt: sich bereit machen und offen halten für ein Ereignis (einer Einsicht oder Erkenntnis), über das man nicht verfügt. „Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“, heißt es in einem

bekanntem Satz von Heidegger (GA 7, 40). Der Philosophische Praktiker Eckhart Ruschmann deutet das gleichfalls, allerdings mit etwas psychologisierendem Anstrich, an:

„Solche Erfahrungen einer plötzlichen, inneren Gewissheit, die dann handlungsleitend wird und sich rückblickend auch als zuverlässig erweist, sind Phänomene, die Menschen zu allen Zeiten beschrieben haben, und die dann oft – wie auch bei Sokrates – als eine Art lebendiger Erfahrung der Verbindung zur Transzendenz beschrieben werden.“ (Ruschmann 1999, 65)

Der Philosophierende tritt also mit einer Frage nicht nur in den Diskurs – sondern ans Leben und die Lebenserfahrung heran: Es ist das Zeichen echten Fragens, dass sie Fragen ans Leben und die Welt sind, nicht Fragen eines etablierten wissenschaftlichen Diskurses. Der Bezugspunkt sokratischen Philosophierens ist ja das gelebte Verständnis – und nicht diese oder jene wissenschaftliche Aussage. Um aber empfänglich für Antworten aus dem Leben zu sein – genauer: für Antworten, die sich aus dem Leben „er-geben“, muss eine Sache im Fragen angedacht und aufgetan worden sein:

„Man macht keine Erfahrung ohne die Aktivität des Fragens.“ (Gadamer WM, 368)

Warum? Was heißt „Erfahrung“? Gadamer unterscheidet aus dem Alltagsgebrauch des Begriffes zwei Hauptbedeutungen, eine schwächere und eine eigentliche. Wir sprechen im schwachen Sinn von „den Erfahrungen, die sich unserer Erwartung einordnen und sie bestätigen“ (ebd., 359), also von dem ganzen unauffälligen Erlebnisstrom, der das Netz der Gewohnheiten in der Interaktion mit der Welt und uns selbst knüpft und unser *gelebtes Verständnis* ausbildet; die „eigentliche“ Erfahrung ist aber die, „die man ‚macht‘. Diese, die eigentliche Erfahrung, ist immer eine negative.“ (Ebd., 359) Eine *Erfahrung zu machen* heißt, durch einen Erkenntnisakt gegangen zu sein, etwas nun *anders* zu sehen, und diese Erschließung einer neuen Sichtweise hat in der Regel einen Einfluss auf das Selbstsein – frau ist nach einer intensiven Erfahrung nicht mehr ganz dieselbe. Eine Erfahrung im starken Sinn ist daher *negativ* und *bewusst*. Weil nun eine gemachte Erfahrung diese Komponente eines bewussten Erkenntnisaktes beinhaltet, kann verstanden werden, warum eine Erfahrung das Fragen voraussetzt.

„Die Erkenntnis, dass die Sache anders ist und nicht so, wie man zuerst glaubte, setzt offenbar den Durchgang durch die Frage voraus, ob es so oder so ist.“ (Gadamer WM, 368)

So kann die (im schwachen Sinn) „Erfahrung“ des Feldherren Laches von der Tapferkeit erst zu einer Erfahrung von Tapferkeit im starken Sinn werden, nachdem

durch das Fragen Sokrates' sie zum Gegenstand eines *bewussten Erkenntnisaktes* erhoben, sie zum Gegenstand eines „so oder so“ wurde und die Vormeinungen, das bereits implizite *gelebte Verständnis*, in vielen Hinsichten *negiert* wurden:

„Jede Erfahrung, die diesen Namen verdient, durchkreuzt eine Erwartung.“ (Ebd., 362)

Neben den Eigenschaften der *Negativität* und des *Erkenntnischarakters* eignet der Erfahrung im starken Sinn noch eine dritte wesentliche Eigenschaft, die dem Fragen und der Fraghaltung am Ende eines sokratischen Gespräches analog ist: *Offenheit*. Wer sich darauf versteht, *Erfahrungen zu machen*, wer in der Haltung des Fragens lebt, sich also dem aussetzt, dass die eigenen Vormeinungen durch Hinterfragen in eine Schwebelage gebracht – „*vermögli*cht“ – werden und *bereit* dafür ist, dass die eigenen Verständnisvoraussetzungen immer wieder durchkreuzt werden, der ist auch *offen* für neue Erfahrungen. Wer *erfahren* ist, wäre damit nicht jemand, der zu allem oder vielem ein Wissen und eine Meinung hat, sondern der, der immer wieder von vorne gewillt ist, die Lebenserfahrung zu prüfen und in dieser Weise neue Erfahrungen zu machen. Sokrates – der Gadamer hier als Vorbild dient – erfüllt in dieser Weise den merkwürdigen Spruch des delphischen Orakels, dass er der weiseste aller Menschen sei, nämlich voll von einer, wie Sokrates selbst heraus fand, „*menschlichen*“ Weisheit, der Weisheit des Nicht-Wissens. Das Fragen ist nicht nur eine Gesprächsmethode, sondern eine *Lebenshaltung*, die *docta ignorantia* ist nicht nur eine erkenntnistheoretische Position im Diskurs, sondern die *sokratische Kunst des Lebens*. Das Fragen erlaubt es, *gleichzeitig* Erfahrung zu sammeln *und* offen zu sein für weitere Erfahrung. Sokrates erscheint in den Dialogen *gleichzeitig* als der *wirklich Erfahrene*, der Gedanken und Argumentationsweisen schon öfters durchgedacht hat, der Situationen durchlebt und bedacht hat, *und* als der *wirklich Fragende*, der nicht nur pädagogisch oder moderierend so tut, als ob er nichts wüsste, sondern der tatsächlich nicht weiß.

Die folgenden, in aller Ausführlichkeit zitierten Sätze Gadamers geben schön die Weisheit des Nicht-Wissens wieder – die sokratische Weisheit eines Lebenswissens, die nicht in einem geschlossenen System von Meinungen besteht, das keine Überraschungen zulässt:

„Die Wahrheit der Erfahrung enthält stets den Bezug auf neue Erfahrung. Daher ist derjenige, den man erfahren nennt, nicht nur *durch* Erfahrungen zu einem solchen geworden, sondern auch *für* Erfahrungen offen. Die Vollendung seiner Erfahrung, das vollendete Sein dessen, den wir ‚erfahren‘ nennen, besteht nicht darin, dass einer schon alles kennt und alles schon besser weiß. Vielmehr zeigt sich der Erfahrene im Gegenteil als der radikal Undogmatische, der, weil er so viele Erfahrungen gemacht und aus Erfahrungen gelernt hat, gerade besonders befähigt

ist, aufs neue Erfahrungen zu machen und aus Erfahrungen zu lernen. Die Dialektik der Erfahrung hat ihre eigene Vollendung nicht in einem abschließenden Wissen, sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird.“ (Gadamer WM, 361)

Das philosophische Denken und Leben führt somit zu einem Wissen, das *mehr* ist als nur ein Wissen oder eine Kenntnis über Sachverhalte, die in argumentierten Aussagesätzen zum Ausdruck kommen könnten. Philosophisches Wissen hat den Charakter von „*Einsicht*“:

„Einsicht ist mehr als die Erkenntnis dieser oder jener Sachlage. Sie enthält stets ein Zurückkommen von etwas, worin man verblendeterweise befangen war. [...] [Sie] enthält [...] immer ein Moment der Selbsterkenntnis. [...] Auch das ist am Ende eine Bestimmung des menschlichen Seins selbst, einsichtig und einsichtsvoll zu sein.“ (Gadamer WM, 362)

Die sokratische Lebenskunst und das sokratische Philosophieren sind eine Antwort auf die Situation des Menschen in der Endlichkeit. Gadamer sieht die Struktur der Erfahrung resümiert in einem alten Spruch des Aischylos: „Durch Leiden Lernen (*pathei-mathos*)“ (Gadamer 2010, 362), was nicht nur heißt, dass „wir durch Schaden klug werden und die richtigere Erkenntnis der Dinge erst durch Täuschung und Enttäuschung erwerben müssen“ (362), sondern auf einer tieferen Ebene ist das, was wir durch Leiden lernen sollen, „die Einsicht in die Grenzen des Menschseins“ (363):

„Erfahrung ist also Erfahrung der menschlichen Endlichkeit. Erfahren im eigentlichen Sinne ist, wer ihrer inne ist, wer weiß, dass er der Zeit und der Zukunft nicht Herr ist. Der Erfahrene nämlich kennt die Grenze alles Voraussehens und die Unsicherheit aller Pläne. [...] Die eigentliche Erfahrung ist diejenige, in der sich der Mensch seiner Endlichkeit bewusst wird. An ihr findet das Machenkönnen und das Selbstbewusstsein seiner planenden Vernunft seine Grenze.“ (Ebd., 363)

Philosophieren ausgehend von Sokrates (vor allem im *Phaidon* und in der *Apolo- gie*) und fortgeführt in der hellenistischen Epoche von den Stoikern und von Epikur ist *Denken angesichts der Endlichkeit und Sterblichkeit und des Leidens*. Die „letzten“ Einsichten im Menschsein und im Philosophieren ergeben sich aus der Auseinandersetzung mit dem *Leiden* und müssen sich angesichts der tiefsten Infragestellungen von Sinn und Dasein bewähren. Wie Karl Jaspers formuliert, sind „Grenzsituationen“, also *Situationen, in denen die menschliche Endlichkeit radikal thematisch wird und denen nicht entronnen werden kann*, der „tiefere Ursprung der Philosophie“ (Jaspers 2008, 18).

Die Haltung des Fragens ist damit gerade nicht nur ein Gesprächsrick oder eine Methode der Gesprächsführung, sondern eine Übung und Einführung in die sokratische Lebenskunst, eine Übung, *um in adäquater – „wahrer“ – Weise das Leben zu*

erfahren. Das sokratische Gespräch ist nicht nur die Arbeit der *Hebamme*, sondern bereits eine Arbeit des *Bildhauers*. Das Leben aus der Frage wird zu einer Haltung angesichts des Todes. Damit wird aber ein weiteres wesentliches Moment gelebter philosophischer Sorge deutlich, das über das einfache In-Schwebe-Halten von Möglichkeiten in gewisser Weise doch hinausgeht.

2.3.6 Der wahre Schmuck der Seele: die unbedingte Forderung

Das Fragen bricht also den Logos, das Bedeutungsspektrum, den Sinn einer Sache auf, stellt die Möglichkeiten in Pro-Contra-Situationen in die Schwebe und macht bereit für ein Sich-Zeigen der Sache in der Erfahrung. Auch wenn nun Sokrates dieses Offenhalten praktiziert, so gibt er im *Phaidon* dennoch einer Überzeugung (über das Fortleben der Seele) Ausdruck. Warum? Und auf welcher Grundlage? Betrachten wir zunächst die relevanten Texte. In den bereits angeführten Zeilen bringt Sokrates nämlich Erwägungen ins Spiel, welche die „Überzeugung“ vordergründig am Maßstab der *Nützlichkeit* beurteilen. Sokrates gibt an dieser Stelle an, er „berechne“ (und „wie eigennützig“), dass, wenn das wahr ist, was er behauptet, es doch „vortrefflich“, also eine *gute* Sache sei, davon überzeugt zu sein. Wenn es aber nicht wahr ist, so dauere, einerseits, der Irrtum nicht lange, „denn das wäre ein Übel“, also *schlecht*, andererseits würde aber Sokrates – auch wenn seine Überzeugungen falsch sein sollten – „diese Zeit vor dem Tode den Anwesenden weniger unangenehm sein durch Klagen“. Zusammengefasst ist es also nicht nur möglicherweise *wahr*, dass die Seele unsterblich ist, aufgrund dieser oder jener Argumente, die auf akzeptablen Prämissen aufgebaut und schlüssig sind, sondern es ist auch *gut*, davon überzeugt zu sein – weil damit ein als gut betrachtetes oder erwünschtes Verhalten begründet werden kann (zunächst einmal „nicht unangenehm zu sein durch Klagen und Jammern“).

Wie sieht aber dieses Begründungsverhältnis aus? Wie ist es konkret und korrekt zu verstehen, dass eine Überzeugung, die primär *wahr* sein soll, *nützlich* und *gut* ist, indem sie ein gutes Leben *ermöglicht*? Wie ist dieses „Ermöglichen“ zu denken? Die „Nützlichkeit“ von philosophischen Überzeugungen kann leicht in einem instrumentellen Sinn missverstanden werden. Es ist daher außerordentlich wichtig für das Verständnis philosophischer Rede, diese Missverständnisse auszuräumen und *den Status von philosophischen Überzeugungen in ihrer praktischen Dimension zu verstehen*. Zunächst zu den möglichen Missverständnissen.

Es wäre erstens fehlgeleitet, wenn man die Sätze über die Nützlichkeit der philosophischen Annahmen im Sinne einer psychologischen Selbstbeeinflussung, als einen Trick der Selbstberuhigung und situatives Beschwichtigen der Angehörigen in der Sterbeszene auffassen würde. Sokrates glaubt nicht (zwanghaft) an ein Fortleben der Seele, *damit* er nicht jammern muss, er redet sich die Unsterblichkeit der Seele und die Geschichte vom Nachleben im Jenseits nicht so lange ein, bis er und die

anderen es glauben, *um* sich vor negativen Affekten *zu* schützen. Es handelt sich bei philosophischen Überzeugungen nicht um *Mittel* zu einem *Zweck*, um eine Art Psychotherapie, bei der frau sich „kognitiv umstrukturiert“ (vgl. z. B. Stavemann 2007), um unerwünschte Affekte und Verhaltensweisen zu vermeiden und erwünschte zu erzeugen. Der Maßstab philosophischer Annahmen ist nicht die Nützlichkeit im Sinne eines Wunsches, so oder so sein zu können, sondern durchaus die *Wahrheit* der Sätze und die Orientierung an der Wahrheit.

Zweitens darf im Glauben an das Fortleben auch kein Belohnungsinstrumentalismus gesehen werden. Sokrates glaubt nicht (zwinghaft) an ein Fortleben der Seele, weil er möglicherweise von den Göttern belohnt wird, wenn er Gutes tut, oder weil er Angst hat vor negativen Konsequenzen im Jenseits, wenn er es nicht täte. Die philosophische Überzeugung vom Fortleben der Seele wird nicht angenommen im Sinn einer Wette oder einer Folgenabwägung in dem Stile: „Es könnte sein, dass Gott und Götter existieren. Wenn dem so ist, wäre es doch günstiger, ein gutes Leben geführt zu haben, *um* im Jenseits belohnt *zu* werden. Wenn es nichts mehr gibt, dann ist es ohnehin egal.“ Das gute Leben und die Lebensführung, das heißt für Sokrates: die Treue zur Gemeinschaft und ihren Gesetzen, Mut und Besonnenheit in den Anforderungen des Lebens, das Prüfen der Weisheit und der Vorurteile, die Übereinstimmung von Wort und Tat, die gelassene Standhaftigkeit im Leiden und Sterben – all das wird nicht deswegen getan, weil es doch sein könnte, dass es eine Belohnung oder Bestrafung nach dem Tod gibt.

Die „Nützlichkeit“ der philosophischen Überzeugungen darf zusammengefasst nicht im Rahmen einer *instrumentellen Relation von Mitteln und Zwecken* verstanden werden: Weder ist die philosophische Überzeugung ein *Mittel*, um unerwünschte Affekte abzurängen und das *gute Leben kausal über psychologische Mechanismen zu erzeugen*; noch ist die *gute Lebensführung ein Mittel, um einen „höheren“ Zweck zu erfüllen*, den der philosophische Diskurs als möglich in den Raum stellt. Wenn aber die philosophische Überzeugung nicht Teil einer Mittel-Zweck-Relation sein soll – inwiefern kann sie dann doch „nützlich“ sein, in dem Sinn, wie Sokrates das andeutet?

Der erste Schritt, um die praktische Relevanz philosophischer Aussagen und Überzeugungen zu verstehen, ist, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dass die Lebensführung keine Konsequenz eines Wissens ist, sondern umgekehrt der Überzeugung vorausgeht und für sich steht. Von der anderen Seite betrachtet: Sokrates erzeugt nicht zuerst im Diskurs ein Wissen, aus dem dann ein Verhalten folgen kann, sondern die sokratische Lebensführung geht der Rede voraus und steht für sich. Das praktische Verhalten ist keine „Anwendung“ von philosophischem Wissen oder eines philosophischen Glaubens, kein Reflex auf einen Diskurs, sondern umgekehrt ist eher der philosophische Diskurs Reflex auf eine praktische und vorgängige Lebenswahl. Die sokratische oder generell philosophische Lebenswahl hat *radikalen Selbstzweckcharakter* und entspringt einer vorgängigen und tiefen *moralischen Intuition*. Um den

Status philosophischer Rede zu verstehen, ist es notwendig, den Ursprung praktischen Tuns aus der moralischen Intuition heraus zu verstehen.

Karl Jaspers hat für diese moralische Intuition, der eine Lebenswahl entspringt, den Ausdruck der „unbedingten Forderung“ geprägt. Als Muster und Vorbild gilt ihm dafür Sokrates: „Die reinste Gestalt ist vielleicht Sokrates.“ (Jaspers 2008[1953], 43) Die unbedingte Forderung unterscheidet sich von bedingten. Bedingte Forderungen ergeben sich einfach aus den täglichen Notwendigkeiten des Daseins und der menschlichen Bedürfnisse und haben instrumentellen Charakter, vollziehen sich also in Mittel-Zweck-Relationen („damit“, „um zu“): Um zu überleben, muss gearbeitet werden, um in Gemeinschaft friedlich zu leben, muss kooperiert werden usw. („Besorgen“ im Sinne Heideggers). Die Autorität der bedingten Forderungen entspringt konkret dem Chef in der Firma, der Politikerin in der Gemeinde, der Funktionslogik des „Zeugs“ (Heidegger) oder einfach aus der konfusen Autorität des „Man“ (Heidegger). „Man“ tut, was „man“ eben so tut entsprechend den Gewohnheiten einer Kultur und Gesellschaft, die das Dasein der Menschen organisiert.

Die *unbedingte* Forderung hat hingegen eine andere Struktur. Sie ist nicht Teil einer Mittel-Zweck-Relation, sondern „Selbstzweck“ und „steht vor allem Zweckhaften als das, was die Zwecke setzt“ (ebd., 44). Die Lebenswahl aus der moralischen Intuition heraus ist nicht ein Ziel, das angestrebt verwirklicht wird, indem diese oder jene Mittel zu diesem Ziel ergriffen werden müssen; sie ist auch selbst kein Mittel um eines anderen Zweckes willen, sie ist überhaupt nichts, das in einem einfachen Sinn „gewollt“ wird, sondern, in den Worten Jaspers', das, „*woraus* gewollt wird“ (ebd., Hervorhebung P. Sch.):

„Die unbedingte Forderung tritt an mich heran als die Forderung meines eigentlichen Seins an mein bloßes Dasein. Ich werde meiner inne als dessen, *was ich selbst bin, weil ich es sein soll.*“ (Ebd., Hervorhebung P. Sch.)

So hat etwa Sokrates' Handlungsweise, wie zum Beispiel der Verzicht auf die Flucht aus dem Gefängnis, ihren Ursprung und ihre Begründung nicht in *äußeren* und endlichen Forderungen des Daseins – im Gegenteil: vom Standpunkt des endlichen Daseinsinteresses macht diese Handlungsweise kaum Sinn, was in den erstaunten und betroffenen Aussagen der Freunde Sokrates' zum Ausdruck kommt. Ein zentrales Argument im *Kriton* zum Nicht-Verlassen des Gefängnisses und der athenischen Polis lautet allerdings, dass Sokrates mit der Flucht seine Glaubwürdigkeit verloren hätte. Aus der unbedingten Forderung heraus wiegt der Verlust der Glaubwürdigkeit mehr als der Verlust des Lebens, das *gute* Leben zählt mehr als das nackte Überleben (vgl. *Apologie*, 30d-e und Schluss). Dieses Tun ist damit *unbedingt* in dem Sinne, dass Sokrates einer tieferen Forderung folgen kann, nämlich der Forderung nach *moralischer Selbstachtung*. Die Lebenswahl auf philosophischer Ebene, das „*eigentliche Selbst-Sein*“ (Heidegger) oder die sokratische *Selbstsorge* gründet letztendlich

im Willen zum Respekt vor der eigenen Lebenswahl, vor den Handlungen, die man vollzogen hat und für die man einstehen kann und soll. Salopp ausgedrückt geht es darum, dass frau am Ende des Tages oder des Lebens in den Spiegel schauen kann. Das Handeln gründet dann nicht, in der Terminologie Heideggers, im „Besorgen“ äußerer Angelegenheiten in der Sphäre des „Man“ und des „Zeugs“, sondern im *Ruf der Sorge* zum eigentlichen Selbstsein.

Was Heidegger den „Ruf der Sorge“ oder Jaspers die „unbedingte Forderung“ nennt, das dürfte in weiten Grenzen und über die verschiedenen Artikulationen philosophiehistorischer Paradigmen hinaus dem entsprechen, was Sokrates mit dem Begriff des *daimon* (griech.: wörtlich *Schicksalszuteiler; eine göttliche Macht*)¹⁵ oder des *daimonion* (griech.: ungefähr: „etwas Göttliches“¹⁶) bezeichnet. Er bezeichnet das *daimonion* als eine *innere Stimme* (*Apologie*, 31c f.), die sehr konkrete Eigenschaften hat: Sie rät immer nur ab, nie spricht sie zu, sie ist stets auf konkrete Situationen bezogen, nie allgemein, sie ist nur für das Individuum Sokrates vernehmbar und bestimmt, nicht für andere, in der Öffentlichkeit und vor anderen kann er sich nicht darauf berufen oder Begründungen ableiten, sondern nur davon berichten (vgl. Jaspers 2007[1957], 112). Neben diesen sehr konkreten Eigenschaftszuschreibungen bei Sokrates wurde der *daimon*-Begriff in der antiken Philosophiegeschichte in vielfacher Weise umschrieben: als das individuelle Schicksal (schon bei Homer, vgl. Hadot 1997, 178f.), als die eigentliche Wohnstatt oder der Charakter des Menschen (*ethos* bei Heraklit, vgl. WAP, Artikel *daimon*), es bezeichnet so etwas wie das „wahre Ich“ (Hadot 2005, 156), die Verbindung zum Göttlichen (in der Linie Platons im *Symposion*, vgl. WAP, Artikel *daimon*); bei den Stoikern wird *daimon* zu einem bildhaften Ausdruck, der „die stoischen Vorstellungen der Vernunft und des Schicksals lebendiger und persönlicher“ (Hadot 1997, 226) machen soll. Mark Aurel verwendet immer wieder den Begriff des *daimon*, um das höchste Denkvermögen oder „den absoluten Wert der moralischen Absicht, der Liebe zum moralischen Gut, religiös gefärbt auszudrücken. Kein Wert übersteigt die Tugend und den inneren *daimon*.“ (Hadot 1997, 180) Über den Daimon soll man zeitlebens wachen und es vor jeder Verunstaltung bewahren (vgl. Mark Aurel III, 7,4 in Hadot 1997, 179).

Der Topos des *daimons/daimonions* wird meines Erachtens über die verschiedenen Einfärbungen religiöser, weltanschaulicher Natur und über verschiedene philosophische Traditionen hinaus sehr gut und einfach von Arthur W. Frank ausgedrückt:

„Der *daimon* ist das, was uns erlaubt, den besten Anteil unserer selbst auszudrücken, jener Teil, wonach wir streben sollen, ihn zu erweitern, bis er jeden unserer Handlungen formt.“ (Frank 2004, 40)

15 Vgl. WdaP, Artikel „*daimon*“.

16 Vgl. WdaP, Artikel „*daimonion*“.

Das Streben danach, den inneren *daimon* zu wahren und zu pflegen, stellt den Versuch dar, *aus dem Besten in uns* heraus zu leben. Dieses *Beste in uns* ist aber nicht Gegenstand von äußeren Dogmen, philosophischen oder religiösen Ansichten, über die uns die Autorität einer anderen Person, eines Textes, einer philosophischen Schule, einer Kirche oder eine politische Heilselite ein für alle Mal informieren könnte, sondern Gegenstand einer (moralischen) *Intuition*, also eines durchaus irrationalen Elements, das letztendlich radikal individuell und unkontrollierbar ist. Im sokratischen Gespräch werden von den Gesprächsteilnehmerinnen ja nicht beliebige oder neutrale Thesen geprüft, sondern nur jene Überzeugungen, für welche die Personen stehen und *einstehen*. Dieses *Einstehen-Können* für eine philosophische Überzeugung heißt letztlich, dass sich im Gespräch Menschen mit ihrem jeweiligen *daimon* begegnen, dafür wach werden und in philosophischer Rede ihren *moralischen Intuitionen* Ausdruck verleihen und diese prüfen. Der berühmte platonische Funke, der von Seele zu Seele springt und der mit *Eros*¹⁷, der Liebe, konnotiert ist, meint eben das Berühren der Seelen in ihrem „besten Teil“ (vgl. *Alkibiades*).

Vor diesem Hintergrund kann die „Nützlichkeit“ des philosophischen Diskurses nun korrekt und anders als instrumentell eingeschätzt werden. Er *verleiht einer vorgängigen und wirksamen moralischen Intuition Ausdruck*. Das philosophische Denken hat nicht psychologisch-kausalen oder neutral-wissenschaftlichen Charakter, sondern – um es wiederum in einer anachronistischen Terminologie zu fassen –: *postulatorischen Charakter*. „Postulate“ sind solche Sätze, die eine praktische Lebenswahl und die zugrunde liegenden moralischen Überzeugungen und Intuitionen *verständlich* machen, die eine Lebensführung mit der damit verbundenen Sicht auf die Welt für das theoretische Denken zu einem Sinn-Ganzen werden lassen. Die „tiefste“ moralische Lebenswahl lässt sich *nicht aus endlichen Zwecken* ableiten und verstehen, sondern nur mit Rückgriff auf eine *spekulative Metaphysik*, die als das Ziel der Philosophie gesehen werden kann. Deshalb relativiert Sokrates zum einen zwar an einer zentralen Stelle die mythische Rede vom Jenseits und dem Fortleben der Seele:

„Dass sich nun dies alles gerade so verhalte, wie ich es auseinandergesetzt, das ziemt wohl einem vernünftigen Mann nicht zu behaupten [...]“ (*Phaidon*, 114d)

Aber kann zum anderen dennoch sagen, ja imperativisch behaupten, dass der,

„der im Leben [...] der Forschung [der Seele, also der Prüfung der Seele und der Selbstsorge, P. Sch.] nachgestrebt und seine Seele geschmückt hat nicht mit fremden, sondern mit dem ihr eigentümlichen Schmuck, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Edelmut und Wahrheit, [der muss] guten Mutes sein seiner Seele wegen und muss solcherlei [philosophische Gedanken

17 Über den Zusammenhang von *Eros* und dem *Daimonion* vgl. WdaP, 95 ff.

über das Fortleben der Seele, P. Sch.] gleichsam mit sich selbst besprechen.“ (Phaidon, 114d ff.).

Ein solcher Mensch „muss“ für Sokrates solcherlei bei sich denken und besprechen, weil nur darin seine Lebensführung und Lebenswahl *verständlich* wird, auch wenn eine (entscheidende) Erfahrung einmal das Selbstverständnis und die Lebenswahl widerlegen oder korrigieren oder in einem anderen Licht präsentieren kann.

An beidem ist also festzuhalten: daran, dass das philosophische Wissen immer die Struktur einer Frage hat, die man wieder an das Leben und die Welt richtet im Hinblick auf neue „Antworten“; und daran, dass es dennoch eine Lebenswahl gibt, weil man sich nicht nicht-entscheiden kann, weil das Leben nicht nicht-geführt werden kann. Das Leben verweilt nicht in der Schwebelage des Möglichen, im Bewundern von Fragezeichen, sondern es verwirklicht und entscheidet – und der philosophische Diskurs liefert gleichzeitig den Ausdruck des Selbstverständnisses, die „Rechenschaft über das gelebte Leben“, wie Nikias das sokratisch sagt, und eine Frage an die Welt, die korrigiert werden kann. Sokrates bringt das selbst auf den Punkt, wenn er seine Lebenswahl und seinen Diskurs ein „*schönes Wagnis*“ nennt, das *Wagnis, auf die Unsterblichkeit der Seele hin zu leben*.

Die existenziell relevanten – „philosophischen“ – Gegenstände, wie beispielsweise die Natur der Seele, das wahre und gute Leben, die Existenz Gottes, die Erkenntnis der Welt im Ganzen etc. sind für uns nicht *erkennbar* wie ein Ding in der Welt, aber wir können sie *denken* (vgl. dazu analog die Interpretation Eric Weils zur Philosophie Kants: Weil 2002, 31 ff.). Und durch dieses *Denken* können wir uns besser *verstehen* und legen gleichzeitig *Rechenschaft* über unser gelebtes Leben ab, vor uns selbst, den anderen und der Gemeinschaft in der und für die wir leben.

Das gilt auch für die Entwicklungen im *Laches*. So war die Tapferkeit nie Gegenstand einer abschließenden Erkenntnis. Die Bestimmung von Tapferkeit ist stets der Ausdruck eines Selbstverständnisses, des Lebensentwurfes und der Rechenschaft desjenigen, der sich definiert. Begreift Laches sich selbst nur *als Feldherr* und macht sich von der Tapferkeit nur die Vorstellung vom Standhalten in der Schlacht und muss dabei die vielen anderen Dimensionen des Lebens ausblenden, so sind dieser Entwurf und diese Rechenschaft über das Leben vor den anderen vielleicht ein wenig „schönes Wagnis“, als wenn Laches sich vor den anderen und der Gemeinschaft auch einfach als Mensch zu erkennen gibt, der von der Tapferkeit in vielen menschlichen Situationen etwas weiß und sich darauf versteht.

Auch wenn es hier kein abschließendes Wissen gibt, so wird im philosophischen Gespräch eine „Antwort“ gesucht, „gewagt“, die sich über partikuläre Lebenserfahrungen erhebt und eine *allgemeine* Antwort auf das Menschsein sein will. Die Philosophierenden stehen dafür mit ihren moralischen Intuitionen und ihrer jeweiligen Lebenswahl.

2.3.7 Das Leben als *Exemplum*

Sokrates trifft außerdem in dem oben angeführten längeren Zitat aus dem *Phaidon* eine Aussage über die Beziehungen der Menschen zueinander. Es hieß dort:

„Ihr aber, wenn ihr mir folgen wollt, kümmert euch wenig um den Sokrates, sondern weit mehr um die Wahrheit; und wenn ich euch dünke etwas Richtiges zu sagen, so stimmt mir bei, wenn aber nicht, so widerstrebt mir auf alle Weise, damit ich nicht, im Eifer mich und euch zugleich betrügend, euch wie eine Biene den Stachel zurücklassend davongeh.“ (*Phaidon*, 91b f.)

Sokrates appelliert auch hier wieder – im bekannten Gestus, von der unmittelbaren Sorge um andere abzusehen und sich der Sorge um sich zuzuwenden –, seine Freunde mögen sich nicht um ihn Sorgen machen, sich nicht um ihn kümmern, sondern um die Wahrheit. Die Sache ist aber durchaus verzwickter, als es auf den ersten Blick aussehen mag. Denn Sokrates sagt nicht einfach: „Beachtet“ mich nicht und bildet euch eure eigene Meinung über die Unsterblichkeit oder Vergänglichkeit der Seele. Wenn wir nämlich philosophische Aussagen und Gedanken über die „letzten Dinge“ nicht einfach nur als mehr oder weniger gute „Abbild“-Theorien der Wirklichkeit begreifen, sondern eben als Ausdruck unserer moralischen Intuitionen, als „Postulate“, als jene Ansichten, die wir trotz letztlich unauflösbarer und reflektierter Ambivalenz der Wirklichkeit vertreten und glauben wollen, für sie „einstehen“ und sie verteidigen, weil wir nur so moralische Selbstachtung wahren und die Seele mit ihrem echten Schmuck ausstatten können – dann erweist sich die „Wahrheit“ von philosophischen Aussagen nicht in der bloßen Kohärenz, der Nicht-Widersprüchlichkeit und Geschlossenheit der Argumente, nicht bloß in einer (angesichts der letzten Dinge unmöglich feststellbaren) Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, auch nicht in der Erweiterung unserer Fähigkeit, die Dinge oder uns selbst zu beeinflussen. Die Wahrheit zeigt und erweist sich vielmehr im *gelebten Verständnis* von konkreten Menschen, wie sie in deren Handlungen, sprachlich-kommunikativen Expressionen, deren Gefühlen und ganz allgemein in deren Lebensform und Lebensführung zum Ausdruck kommt.

Der Appell Sokrates' – „Schaut auf die Wahrheit!“ – heißt also konkreter: „Schaut auf die Wahrheit – für die ich Beispiel (*Exemplum*) bin!“ Die „Sache“ des Sokrates ist die Wahrheit, aber umgekehrt lässt sich die Wahrheit nicht ganz von der Person Sokrates' abstrahieren. Das sagt uns, dass wir aus philosophischer und ethischer Perspektive nicht einfach nur so unser Leben leben – sondern dass unser Leben *„auch für etwas steht“*. Hermeneutisch gesprochen eröffnet Sokrates gegenüber seinen Freunden so etwas wie eine „Mini-Tradition“, ein Narrativ, das eine allgemeine Wahrheit über Seele, Lebensführung, den Umgang mit dem Tod usw. ausdrückt. In

unseren eigenen Auseinandersetzungen können wir uns auf diese Mini-Tradition beziehen, uns mit dieser auseinandersetzen, ihr folgen oder unsere eigenen Entwürfe in negativer Abhebung davon gestalten. Jeder Mensch kann in einem gewissen Sinn, in der einen oder anderen Hinsicht für andere „Exemplum“ sein, sodass wir sagen können, was die „Sache“ dahinter ist, mit der wir es selbst zu tun haben, wofür dieser Mensch steht. Die Frage könnte so formuliert werden: *Woran wollen wir uns erinnern, um selbst besser zu werden?*

Auch wir hier treten mit Nighthingale und Sokrates in ein Gespräch, um zu sehen, ob uns die Erinnerung an sie verhilft, in unserer Praxis besser zu werden, oder ob sie uns nur „betrügend, wie eine Biene den Stachel, zurücklassen“. Zwischen der historischen Hermeneutik des vorliegenden Textes und der existenziellen Hermeneutik zwischen Menschen gibt es eine Entsprechung. Das nur nebenbei vermerkt.

Entscheidend ist aber an dieser Stelle, dass wir das Verhältnis von Für- und Selbstsorge unter den Vorzeichen der sokratischen Philosophie und gegenüber den direkten Fürsorge-Beziehungen nun besser verstehen. Die Pointe ist die: Philosophisch gesehen ist die Beziehung zwischen zwei Menschen – etwa Sokrates und Simmias – nicht zweistellig, sondern *triangulär*. Es gibt mich, dich, und: *die „Sache“, auf die wir uns gemeinsam beziehen*. Die Beziehung konstituiert sich über das, was uns gleichermaßen beschäftigt, die „Sache“, oder genauer: das, was wir davon verstehen, zu verstehen glauben oder verstehen wollen: die „*Wahrheit*“.

Die Sorge um andere hat also nicht die direkte Struktur, die sich in den Logiken der Selbstaufopferung unter den Vorzeichen (einfach verstandener) christlicher Nächstenliebe oder der weiblichen „Natur“ hat: Sich selbst leeren und selbst leer sein und alle Inhalte der Sorge vom anderen her beziehen und um seinetwillen zu agieren. Sie hat vielmehr die dialektische Struktur, dass ich, um für andere sorgen zu können, selbst mit der Sache bzw. der Wahrheit darüber *voll* sein muss. Damit verlässt die Sorge um andere die Form einer Sklavenmoral. Indem Sokrates sich um seine Seele sorgt, um eine Auffassung gegenüber dem Tod ringt und seinem Leben eine entsprechende Form verleiht, gibt er anderen ein Beispiel. In den anderen spinnen sich die Kreise der sokratischen Sorge nun fort. Indem sie weniger auf Sokrates schauen, sondern auf das, wofür er steht – sein „schönes Wagnis“ –, werden sie befähigt, selbst für sich und andere Sorge zu tragen. Foucault spricht mit Bezug auf die *Apologie*, wo Sokrates mit Berufung auf Gott gegen die Anklage verteidigt, von der *großen Kette der Sorge und der Fürsorge*. Die Philosophie entfalte sich entlang dessen,

„was man die große Kette der Sorge und Fürsorge nennen könnte. Weil der Gott sich um die Menschen sorgte, hat er Sokrates als den weisesten Menschen angerufen. Der Gott hat sich um Sokrates gesorgt und sorgt sich unablässig um ihn, indem er ihm ein Zeichen gibt, dass er dieses oder jenes nicht tun soll. Und als Antwort auf diese Sorge der Götter und des Gottes wird Sokrates sich darum sorgen, herauszufinden, was der Gott gemeint hat [...]. Das führt ihn, indem er sich um sich selbst sorgt, zur Sorge um die anderen, aber auf eine solche Weise, dass er ihnen

zeigt, dass sie sich ihrerseits um sich selbst, um ihre *phronesis*, die *aletheia* und ihre *psyche* (die Vernunft, die Wahrheit und die Seele) sorgen müssen.“ (Foucault 2012, 125)

Jedenfalls sorgt damit noch im Sterben Sokrates für die, die eigentlich um sein Wohlergehen fürchten.

2.3.8 Die Therapie der Seele im Sterben

Sokrates gilt als das große menschliche und philosophische Vorbild für die nachfolgende antike Philosophie. Insbesondere sein Sterben, wie es im *Phaidon* geschildert wird, und seine Haltung zum Tod begründeten dieses Vorbild. Um nun zu einer ersten allgemeinen Charakteristik hellenistischen Philosophierens überzugehen, können wir uns auch auf diese letzten Augenblicke des Lebens Sokrates' beziehen, um genau zu sein auf die letzten Sätze, die er der Überlieferung Platons zufolge ausgesprochen hat. Nachdem Sokrates den Schierling geleert hat und dieser seine Wirkung langsam zu entfalten beginnt, mahnt er:

„Wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig – entrichtet ihm den, und versäumt es ja nicht!“ (*Phaidon*, 118a)

Zu den religiösen Bräuchen des antiken Athen gehörte es, nach der Genesung von einer Krankheit dem Gott Asklepios einen Hahn zu opfern. In der Regel wurde dieser letzte, etwas mysteriöse Satz gemäß der Empörung Friedrich Nietzsches (etwa in der „Götzendämmerung“ unter „Das Problem des Sokrates“, vgl. Nietzsche KSA 6, 67-73) in dem Sinn gedeutet, dass Sokrates das Leben als eine Krankheit sieht und nun, indem er den Körper, das Gefängnis und das Grab der Seele, abschüttelt, zum wahren Sein im Jenseits aufbrechen kann, wo die Seele alle Dinge in Wahrheit und Glückseligkeit, unbeeinträchtigt durch den erdschweren Leib, unverzerrt von irdischen Begierden und Lüsten schauen kann. Der Tod wäre eine Erlösung von der Krankheit, die das Leben ist. Sokrates wäre in dieser Deutung ein Weltverneiner, ein religiöser Asket, für den das wahre Glück nicht im irdischen Jammertal zu finden ist. Allerdings bemerkt Nietzsche ebenfalls selbst, wie diese Deutung im Kontrast zum sonstigen Leben und zur Seinsweise des Sokrates steht. Ist es wirklich plausibel, dass Sokrates, der allen Berichten zufolge vor physischer und psychischer Gesundheit geradezu strotzt, der lange in der Kälte steht, der mehr trinken kann als andere, bei dem *Eros* in homoerotischer Weise ganz körperlich eine große Rolle spielt, der an *Symposien* teilhat, der sich außerdem nicht zur Meditation in die Wüste zurückzieht, nicht das Leben in einer religiösen Sekte oder als Asket lebt, der kein Kloster, ja nicht einmal eine philosophische Schule oder Universität gründet, sondern am Marktplatz sich aufhält und mit Handwerkern spricht, der im Krieg seinen Mann steht und in der Polis

für Gerechtigkeit kämpft – ist es wirklich plausibel, dass dieser Sokrates ein „Weltverneiner“ sein sollte? Nichts in Sokrates’ Leben deutet auf einen Hass oder Widerwillen auf das Leben hin, als wäre es eine Krankheit.

Michel Foucault behandelt in der letzten Vorlesung seines Lebens das Sterben Sokrates’ und eben die schwierige Deutung dieser letzten Aussagen Sokrates’. Er – der selbst bald darauf seiner Krankheit erliegen sollte – findet in den sokratischen Worten eine deutlich plausiblere Erklärung, die sowohl sachlich als auch auf die Situation der Sterbeszene bezogen gehaltvoller und sinnvoller erscheint. Man muss sich die Szenerie und den Hauptkontrast darin vorstellen: Auf der einen Seite die trauernden Zugehörigen, Xantippe hat Sokrates noch besucht, den besten Freunden gelingt es kaum, Fassung zu bewahren, sie hören voll Bewunderung Sokrates’ Reden über die Natur der Seele, aber bezweifeln sie letztendlich auch; auf der anderen Seite Sokrates selbst, in seiner ruhigen Haltung, die seine Überzeugung verkörpert, dass Tod und Sterben kein Übel, ja nicht einmal relevante Fragen seien. Wie der stoische Philosoph Epiktet (1. Jahrhundert n. Chr.) später im Kontext eines berühmt gewordenen Aphorismus hinweisen wird, besteht der Sinn der Rede des Sokrates darin, zu zeigen, dass der Tod kein Übel ist und dass wir uns täuschen, wenn wir uns fürchten, weinen, trauern. Darin steckt nun der Sinn der letzten Worte vom Hahn-Opfer: Nicht weil das Leben eine Krankheit ist, sondern weil in den starken Affekten, in die die Szene eingebettet ist, Selbsttäuschungen, *falsche Meinungen* enthalten sind, von denen wir „geheilt“ gehören, sind wir dem Asklepios einen Hahn schuldig. Im Aufruhr der Affekte sieht Sokrates – und das ganze Gespräch handelt letztendlich ja auch und hintergründig davon, ob man sich vor dem Tod fürchten muss – *falsche Meinungen* am Werk. Nicht das Leben, sondern die falschen Meinungen sind die „Krankheit“. So war etwa Kriton „von einer Krankheit befallen, die ihn glauben machte, dass es für Sokrates besser sei zu leben als zu sterben“ (Foucault 2012, 147).

Foucaults Deutung dieser letzten Worte des Sokrates fügt sich nicht nur deutlich besser in die unmittelbare Dramaturgie des *Phaidon*, sondern unterlegt ihnen auch einen Topos, der für Sokrates selbst, aber noch mehr und in ausgefalteter Weise in der hellenistischen Philosophie eine zentrale Rolle spielt: der Topos von der Philosophie als *Therapie*. Was im „Sorge“-Begriff schon enthalten ist, ein semantischer Konnex zum Therapeutischen, zur Pflege der Seele etc., was sich in vielen Analogien von Medizin und Philosophie in den sokratischen Dialogen bereits andeutet (vgl. die Analogie Auge-Seele im *Laches*), das wird in der Nachfolge Sokrates’ ausgefaltet. Philosophie ist die Therapie der „Seele“ – und die Krankheiten, das sind *falsche Meinungen*, die *Affekte* erzeugen, übertriebene, fehlgeleitete Emotionen und Aufwallungen der Seele. Foucault fasst zusammen:

„Man tut besser daran, wenn man versucht, dieses Verfahren der Heilung, auf das Sokrates mehrmals anspielt, in den Bereich der Praktiken zu stellen, in dem sie sich für die Griechen im

Allgemeinen und für Sokrates im Besonderen darstellt. Dieser allgemeine Bereich von Praktiken umfasst nun gerade alles, was ‚*epimeleia*‘ genannt wird. Sich um jemanden kümmern, sich um eine Herde kümmern, sich um seine Familie kümmern oder, was man oft im Zusammenhang mit den Ärzten findet, sich um einen Kranken kümmern, das ist es, ‚*epimelesthai*‘ genannt wird. Die Heilung, von der Sokrates hier spricht, gehört zu all jenen Tätigkeiten, durch die man sich um jemanden kümmert, ihn pflegt, wenn er krank ist, über seinen Diätplan wacht, damit er wieder gesund wird, ihm Nahrungsmittel vorschreibt [...] oder Übungen [...], durch die man ihm hilft, die wahren Meinungen zu entdecken [...]. All das gehört zum ‚*epimelesthai*‘. Wir können auch sagen, dass diese umfangreiche, vielgestaltige Tätigkeit der ‚*epimeleia*‘ (der Sorge für sich und die anderen, der Sorge für die Seelen) in einer Reihe von Fällen die dringlichste, intensivste und notwendigste Form annehmen kann. Dabei handelt es sich um diejenigen Fälle, in denen gerade eine falsche Meinung das Risiko birgt, eine Seele zu schädigen und krank zu machen.“ (Foucault 2012, 150f.)

Im sokratischen Dialog selbst war allerdings, bis zu dieser Stelle, wenig die Rede von Affekten. Hauptsächlich drehte sich das Gespräch um Begriffe, also um das rechte Denken von den Dingen, und das Handeln, das im Einklang mit dem Denken stehen soll. Mit diesen letzten Anmerkungen und dem Asklepios-Spruch Sokrates’ klingt aber an, was mit den Stoikern, den Epikureerinnen und den anderen hellenistischen Schulen nun mehr ins Zentrum gestellt wird: die *Gefühle* – in der Terminologie: die Affekte, die ‚*pathei*‘, die Leidenschaften.

Für die antiken Philosophien gibt es einen engen Zusammenhang von Denken und Fühlen: Übertriebene Affekte sind das Produkt falscher Meinungen bzw. lassen sich Affekte auf die implizite Meinung darin reduzieren. Eine erste Leitfrage bei dem Herangehen an die hellenistische Philosophie wird also die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Fühlen sein. Eine zweite Leitfrage wird das Verhältnis zweier zentraler Metaphern, welche die hellenistische Philosophie kennzeichnen, betreffen. Wir sprachen davon, dass die Philosophie für diese Philosophen – und etwas weniger Philosophinnen – zunächst eine ‚Lebenskunst‘ ist, eine *techne tou biou*, eine Kunst, die der Arbeit einer Bildhauerin vergleichbar ist. In den letzten Worten, im Vermächtnis Sokrates’, taucht nun eine weitere Metapher auf: von der Philosophie als Therapie, der Philosophin als ‚Ärztin‘. Wie hängen nun die Lebenskunst und die Medizin-Metapher von der Philosophie zusammen? Wie ist das Verhältnis von Bildhauer und Arzt? Was ergibt sich schließlich weiter – und das ist ja das Ziel dieser Analysen – für unser eigenes Philosophieren, für unser Sorgen im philosophischen Paradigma daraus? Das ist nun Thema.

2.4 STOISCH-EPIKUREISCHE ÜBUNGEN

Ich möchte mich nun den philosophischen „Erben“ Sokrates' in der Epoche des Hellenismus zuwenden – jener Epoche, die Foucault, das *Goldene Zeitalter der Sorge um sich* (vgl. Foucault 2009, 52) nennt. Ich werde wieder analog zum Abschnitt über Sokrates in den folgenden drei Schritten vorgehen: erstens soll ein kurzer und äußerlicher historischer Überblick verschafft werden; zweitens die hellenistische Philosophie (das „hellenistische Programm“, wie Hossenfelder 1985 das nennt) allgemein charakterisiert werden; drittens schließlich soll die Philosophie als Übung inhaltlich konkretisiert werden.

Wiederum geht es mir nicht darum, Philosophiegeschichte zu schreiben – was die hellenistische Philosophie angeht, sei hier auf die hervorragenden Werke, Darstellungen und Textsammlungen von Hadot (1997, 1999, 2005), Nussbaum (1996), Sellars (2009), Foucault (2009, 2012), Horn (1998), Hossenfelder (1985, 1996), Long/Sedley (2006) verwiesen. Uns geht es darum, etwas über die Sorge zu erfahren – und diese *Sorge um sich* nimmt eben im hellenistischen Paradigma die Züge einer *Lebenskunst* bzw. einer *philosophischen Diätetik* an, wobei in jedem der beiden metaphorischen Fälle (Bildhauerin für die Lebenskunst, Arzt für die Diätetik) im Zentrum das Konzept der *philosophischen Übungen* steht. Ich werde also im Folgenden den historischen Überblick nur in aller lexikalischer Grobheit skizzieren und das Konzept der Diätetik und die Therapie der Gefühle erläutern und auf die Beschreibung wesentlicher philosophischer Übungen zuspitzen, die in der *hermeneutischen Arbeit der Sorge* eine wesentliche Rolle spielen werden.

2.4.1 Historischer Überblick

Die Epoche des philosophischen Hellenismus umfasst – gemessen an der stoischen Schule – die fast 500 Jahre von der Schulgründung im dritten Jahrhundert v. Chr. durch Zenon von Kition (334-262) bis zum Tod des Philosophenkaisers Mark Aurel (180 n. Chr.). Die stoische ist eine von mehreren philosophischen Schulen der Epoche – daneben finden sich der „Hauptgegner“ der Stoiker: Epikur und seine Schule, weiter die platonische Akademie, die auf Aristoteles zurückgehende peripatetische Schule und die Skeptiker. Mehr einen Lebensstil als eine Philosophie, aber auf die Stoa einen großen Einfluss ausübend, praktizierten die Kyniker (Diogenes von Sinope).

Stoa

Die wichtigsten Vertreter der sogenannten älteren Stoa (vgl. Hossenfelder 1985, 44) sind neben Schulgründer Zenon von Kition dessen beiden Nachfolger als Schulleiter Kleanthes von Assus (331-232) und der „führende Philosoph der Stoa“ (LS 608) und

große Systematiker der stoischen Philosophie, Chrysipp von Soli (280-206). Von den Philosophen der älteren Stoa sind kaum Texte selbst überliefert. Unsere Kenntnis ihres Denkens verdanken wir den Zitaten und Referaten anderer antiker Autoren, wie beispielsweise des Arztes Galen (129-199), der sich häufig mit den Ansichten Chrysisps (kritisch) auseinandersetzt. Die wichtigsten Vertreter der späteren Stoa, deren Werke nicht nur heute in großem Maße erhalten sind, sondern sich auch großer andauernder Popularität erfreuen, sind Lucius Annaeus Seneca (1. Jh. n. Chr.), Epiktet (ca. 55-138 n. Chr.) und Mark Aurel (2. Jh. n. Chr.). *Senecas* politische Laufbahn war schillernd und wechselhaft: Unter Caligula zum Tode verurteilt, unter Claudius nach Korsika verbannt, wurde er zum Erzieher Neros, übernahm de facto die Amtsgeschäfte dessen ersten Jahre der Herrschaft, die als eine der besten Zeiten des römischen Reichs galten. Von Nero wurde Seneca schließlich zum Freitod gezwungen. Von *Senecas* zahlreichen Schriften, darunter einige Tragödien, sind bekannt und philosophisch relevant die „Briefe an Lucilius“ und heute die noch viel gelesenen Schriften „Vom glückseligen Leben“, „Von der Gemütsruhe“, „Von der Kürze des Lebens“ und die beiden „Tröstschriften“ an Marcia und Helvia. Die Aufzeichnungen „An sich selbst“ oder „Ermahnungen an sich selbst“ des Kaiserphilosophen *Mark Aurel* gelten manchmal in der akademisch geprägten Philosophie als philosophisch wenig ergiebig, ja sogar in ihren chaotischen Wiederholungen als „eher langweilig“ (Hossenfelder 1958, 99) – wurden aber für Pierre Hadot zum Ausgangspunkt der Wiederentdeckung der Philosophie als Lebensform (vgl. Hadot 1997). Hadot wies darauf hin, dass die Aufzeichnungen eben nicht als essayistische Abhandlung zu lesen sind, sondern als tagebuchartige Ermahnungen, Erinnerungen, Übungen, die Welt und das Leben in einem stoischen Licht zu betrachten, und entdeckte in der „scheinbaren Unordnung eine strenge Gesetzmäßigkeit“ (Hadot 2005, 83). Die Sentenzen kreisen jeweils um drei philosophische *topoi* (um das Begehren, Handeln/Streben, den Gebrauch der Vorstellungen und Gedanken), ein Schematismus für die philosophischen Übungen, den Mark Aurel von Epiktet übernommen hatte: „Der Philosophenkaiser ist hier bewusst Schüler des Philosophensklaven, des Stoikers, Epiktet.“ (Hadot 2005, 85) *Epiktet* seinerseits hatte bereits eine Rückbesinnung auf die ältere Stoa vorgenommen, sodass sich mit ihm der Kreis der Stoa gewissermaßen wieder schließt (vgl. Hossenfelder 1996, 64). Epiktet kam als Sklave nach Rom und wurde später freigelassen. Überliefert von Epiktet, der selbst nichts geschrieben hat, sind die Aufzeichnungen seines Schülers Flavius Arrianus, ein Politiker und Historiker, darunter das immer noch beliebte „Handbüchlein“ (*Encheiridion*) sowie die „Lehrgespräche“ (*Diatriben*). Die für Epiktet grundlegende Frage nach dem, was in unserer Macht steht und was nicht, ist nicht nur in guter alter stoischer Tradition zu sehen, sondern genauso wie das auffällig bei ihm wiederkehrende Thema der Freiheit vor dem Hintergrund des eigenen Lebens als Sklave (vgl. Nickel 1994). Epiktet war Schüler von *Musonius Rufus*, von dem ebenfalls „Lehrgespräche“ erhalten sind.

Epikur

Epikur – der „Gegner“ der stoischen Schule – wurde 370 vor Christus auf Samos geboren, lernte die Philosophie bei Schülern Platons und Demokrits kennen und entwickelte nach der Ableistung seines Militärdienstes in Athen (323-321) nach und nach seine eigene Philosophie und gewann zunehmend Anhänger und Anhängerinnen (!). 310 gründete er seine eigene Schule und erwarb schließlich 306 vor Christus den berühmten „Garten“ (*kepos*), der für seine Schule immer wieder namensgebend war. Von seinen Schriften ist, obwohl Epikur bekanntermaßen literarisch außerordentlich tätig war, wenig erhalten – und das hauptsächlich in Form von Zitaten bei späteren Autoren. Es handelt sich zunächst um drei Briefe, von denen der „Brief an Menoikeus“ die wichtigsten Aussagen zur Ethik zusammenfasst und für unsere Kontexte vor allem von Bedeutung ist. Indem Epikur im Gegensatz zum Rest der philosophischen Welt und vor allem im Gegensatz zu Theologie und Religion nicht Gott, die Tugend oder den Dienst an Mensch und Menschheit zum obersten Ziel erhob, sondern *die Lust*, wurde er schon früh zu einem der am meisten beschimpften, verachteten und bekämpften Denker der Geschichte der Philosophie. Die Gegner Epikurs und seiner Anhängerinnen stilisierten ein Bild vom „Garten“ als eines Haufens verantwortungsloser, sich von der Welt abkapselnder Egoisten, deren Hauptaufgabe darin bestand, sich immer wieder neue Raffinessen auszudenken, um dem Bauch und den niederen Bedürfnissen wohl zu tun.

Dabei konnten sich seine Gegner durchaus auf scharfe Aussagen von Epikur selbst gegen die moralische Tugend berufen: „Ich spucke auf das moralisch Gute“, „Ich rufe zu ununterbrochenen Lüsten auf, nicht zu sinnlosen und nichtssagenden Tugenden“ – aber auch gegen die Religion (die Götter würden sich nicht interessieren für uns), die Politik („Lebe im Verborgenen“), gegen Vernunft und Bildung (Letztere sei „zu fliehen mit vollem Segel“) (vgl. etwa in Hossenfelder 1996, 182, 265). Mit der Zeit und nicht gerade unter seinen Freunden und Freundinnen wurde das Schwein zum negativen Markenzeichen Epikurs: Denn das Tier kann aufgrund seiner Physiognomie nicht den Kopf zum Himmel heben, um die Herrlichkeit Gottes zu kontemplieren, um die Würde des Menschen in Vernunft und Tugend erhobenen Hauptes zu demonstrieren und steckt statt dessen ohne umher zu blicken die Schnauze gierig ins Gewühl der sinnlichen Empfindungen (vgl. zum „Schwein“ Onfray 2006, 181 ff.). Das Bild war vollständig: Epikur – Feind aller Moral, Politik, Bildung, Vernunft und Religion, Feind alles Hohen und Menschlichen im Menschen, Epikur das Schwein. Allerdings ist dieses Bild des hedonistischen Menschen, wie es sich in unser kulturelles Gedächtnis gebrannt hat, genauso wie jenes des gefühllosen und unerschütterlich ernstesten stoischen Menschen ein arges Zerrbild.

Stattdessen glaube ich sogar, dass Epikurs Gedanke von der „Lust“ einer der philosophisch inspirierendsten Gedanken ist und die Übung dazu (siehe weiter unten) eine der wesentlichen Übungen der Lebenskunst.

Skepsis

Die philosophische Skepsis schließlich geht zurück auf *Pyrrhon* von Elis (ca. 365-275), von dem wenig bekannt ist – und das, was bekannt ist, sind in erster Linie Anekdoten. Ähnlich wie die Kyniker wird uns ein Lebensstil überliefert, der von Hossenfelder (1996) treffend als „Leben in Anführungszeichen“ charakterisiert wird. Theoretisch ausgefaltet und uns überliefert wurde die Lebenskunst „in Anführungszeichen“ später von Sextus Empiricus (zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.). Das zentrale theoretische und praktische Konzept ist dabei die „*Epoché*“, das heißt die „Zurückhaltung im Urteilen“ bzw. das „Einklammern“ von Urteilen und Vorurteilen. Praktisch gewendet bedeutet diese konsequente und dauerhafte Kritik unserer Vorstellungen und Vor-Urteile, dass wir nicht wissen können, worin insgesamt und jeweils das Glück bestehen soll. Doch genau in der gelassenen Distanzierung von jeglicher Vorstellung und den damit verknüpften Handlungsimpulsen und Leidenschaften stelle sich der „Wohlfloss des Lebens“ ein. Ein *Glück des Innehaltens*, das folgt „wie der Schatten dem Körper“ – wie es in einem schönen Textstück von Sextus Empiricus heißt:

„Dem Skeptiker geschah dasselbe, was von dem Maler Apelles erzählt wird. Dieser wollte, so heißt es, beim Malen eines Pferdes dessen Schaum auf dem Gemälde nachahmen. Das sei ihm so misslungen, dass er aufgab und den Schwamm, in dem er die Farben vom Pinsel abzuwischen pflegte, gegen das Bild schleuderte. Als dieser auftraf, habe er eine Nachahmung des Pferdeschaumes hervorgebracht. Auch die Skeptiker hofften, die Seelenruhe dadurch zu erlangen, dass sie über die Ungleichförmigkeit der erscheinenden und gedachten Dinge entschieden. Da sie das nicht zu tun vermochten, hielten sie inne. Als sie aber innehielten, folgte ihnen wie zufällig die Seelenruhe wie der Schatten dem Körper.“ (Sextus Empiricus, zitiert in Hossenfelder 1996, 309)

2.4.2 Philosophie als Therapie und Medizin der Seele

Dass die antike, insbesondere hellenistische Philosophie als Therapie der Seele, in einer nicht nur äußerlich gemeinten Analogie zur Medizin, konzipiert ist, darüber besteht kein Zweifel:

„Philosophy heals human diseases, diseases produced by false beliefs. Its arguments are to the soul as the doctor’s remedies are to the body. They can heal, and they are to be evaluated in terms of their power to heal. As the medical art makes progress on behalf of the suffering body, so philosophy for the soul in distress. [...] This general picture of philosophy’s task is common to all three major Hellenistic schools, at both Greece and Rome. All accept the appropriateness of an analogy between philosophy and the art of medicine. And for all, the medical analogy is

no simply a decorative metaphor; it is an important tool both of discovery and of justification.” (Nussbaum 1994, 14)

Zwei klassische Stellen, die ganz explizit die Analogie herstellen, stammen beispielsweise von Cicero in den *Tusculanae disputationes*: „est profecto animi medicina, philosophia“ (Tusc. Disp. 3.6) und von Galen in *De Placitis Hippocratis et Platonis*, worin er Chrysipps Auffassung von der Philosophie als Medizin der Seele und des Philosophen als „Arzt der Seele“ (*ho tes psychés iatros*) bespricht (zitiert in Sellars 2009, 64ff). Wie bereits erwähnt, finden sich bei schon bei Sokrates häufig Vergleiche oder ähnliche Sinnbestimmungen des Philosophierens, die der Philosophie eine therapeutische Funktion beimessen – von der Rede von der *Sorge* selbst ganz abgesehen. Allerdings bleibt der genauere Sinn der Analogie von Medizin und Philosophie bei den heutigen Autorinnen und Autoren zumeist unklar, ambivalent oder unausgesprochen. Häufig wird sehr schnell der Vergleich der Philosophie mit der Medizin in einer Weise gezogen, die eher auf ein modernes Verständnis von einer einseitig-kurativen Medizin schließen lässt. Beispielsweise spricht Nussbaum von „epicurean surgery“ oder bei dem berühmten „Tetra-Pharmakon“ Epikurs wird etwas voreilig an die Analogie mit einer Einnahme von Medikamenten gedacht. Ich denke, dass erst der Rückgriff auf ältere Konzepte der Medizin, insbesondere der antiken *Diätetik*, verständlich machen kann, wie die Philosophie als Therapie der Seele zu verstehen ist. Foucault gibt den Schlüssel an die Hand, wenn er die *Sorge* für sich und andere in der hellenistischen philosophischen Praxis mit der Diätetik in Verbindung bringt. Schopenhauer, dem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Konzepte der alten Diätetik auch noch lebendiger zur Verfügung standen, spricht ebenfalls sehr treffend in Bezug auf die Stoiker von „geistiger Diätetik“ (Schopenhauer Werke II, 205):

„Man kann demnach den Stoizismus auch auffassen als eine geistige Diätetik, welcher gemäß, wie man den Leib gegen Einflüsse des Windes und Wetters, gegen Ungemach und Anstrengung abhärtet, man auch sein Gemüt abzuhärten hat gegen Unglück, Gefahr, Verlust, Ungerechtigkeit, Tücke, Verrat, Hochmut und Narrheit der Menschen.“ (Ebd.)

Aus unserer Sicht – so treffend der Ausdruck „geistige Diätetik“ auch ist – erlaubt sich Schopenhauer zwei Einseitigkeiten: Zum einen geht es nicht nur um „Abhärtung“ – die Gefühlskultur der Stoiker ist bei weitem differenzierter, als dieses Härte-Bild in der Klischeevorstellung eines „stoischen Menschen“ es vorspiegelt. Und dann geht es auch nicht nur darum, sich gegen die Unbillen des Lebens fit zu machen, sondern die Arbeit an sich ist in der antiken Vorstellung notwendig, um zur *Wahrheit* zu gelangen. Die diätetische Sorge um die Seele rüstet sich nicht nur, ja nicht einmal primär „präventiv“ gegen die Übel des Schicksals, sondern diese sind der Prüfstein, ja der „Zugang“ zu einem wahren Leben und wahren Vorstellungen des Lebens. Die

Wahrheit bewährt sich nicht nur an der Erfahrung, sondern an der Erfahrung in ihrem schärfsten Sinn: als Leiden, als Negativität. Jedenfalls gilt es, hier etwas genauer hinzusehen, um die *Sorge um sich* zu verstehen. Es handelt sich um zwei Fragen, die wir im Folgenden etwas genauer betrachten sollten. Zum ersten und zunächst: Was oder wovon genau heilt die Philosophie bzw. was sind die eigentümlichen Krankheiten oder Gesundheitsprobleme, die Gegenstand der philosophischen Medizin sind? Zum zweiten, wie eben angedeutet: *Wie* heilt Philosophie bzw. was ist dabei unter „Medizin“ zu verstehen – zu welcher Art von „Medizin“ ist die Philosophie analog?

Die Gefühle

Im Zentrum der stoischen (und epikureischen) Krankheitslehre, der „Pathologie“, steht natürlich der Begriff des *pathos* (pl. *pathēi*), der lateinisch z. B. mit *affectus* (Seneca) oder auch mit *perturbatio* (wie bei Cicero) wiedergegeben wird. Nussbaum und Sellars gebrauchen im Englischen primär die Begriffe *passion* und *emotion*, deutsche Ausdrücke sind: *Affekt*, *Emotion*, *Leidenschaft*, *Gefühl*. Es empfiehlt sich meines Erachtens durchaus, alle vier möglichen deutschen Begriffe ohne allzu pingelige Unterscheidung und auch etwas unsystematisch zu gebrauchen, da sowohl die Erlebensqualität, die *Einfärbung* der Seele, die vielleicht eher in „Gefühl“ und „Emotion“ wiedergegeben ist, als auch der *Impuls des Handelns*, ja das Fortgerissen-Werden der Seele und des handelnden Menschen, was in „Affekt“ und „Leidenschaft“ eher steckt, in „*pathos*“ mitgedacht sein müssen. Nicht zuletzt darf in Heideggers Hermeneutik des Daseins in *Sein und Zeit*, wenn er von der „Befindlichkeit“ spricht, die antike Affektenlehre im Hintergrund mitgelesen werden (vgl. dazu auch Ricoeur, SA 376 f.).

Der Sache nach wird unter einem Affekt ein „übersteigerter Trieb“ (*hormé pleonazousa*) oder ein „wühlender Erregungszustand der Seele“ (Hossenfelder 1985, 46ff.), ein „exzessiver Impuls“ (WAP 333) verstanden, der dazu führt, dass wir in der einen oder anderen Weise Handeln bzw. unsere Streben ausrichten und unsere Leben orientieren/führen. Mit der heutigen Terminologie der Ethik würde man sagen: Handlungen sind *motiviert* und diese Motivationen stehen in einem engen Zusammenhang mit den Leidenschaften und Gefühlen eines Menschen.

Wie bereits angedeutet, besteht eine erste Pointe der stoischen Theorie der Gefühle und des menschlichen Handelns nun darin, dass sie Leidenschaften und Gefühle nicht als „blinde“ Kräfte, „animalische“ irrationale Impulse betrachteten. Wenn gleich diese Auffassung von Gefühlen als blinden Trieben, wie Nussbaum bemerkt (1999, 137f.) in der Philosophiegeschichte im Grunde selten bis nie vertreten wurde, so liegt sie doch zumindest einer unreflektierten Alltagsauffassung nahe. Wer von Gefühlen und Leidenschaften bestimmt ist, ist „unvernünftig“ und für „vernünftige Argumente nicht empfänglich“ usw. Gefühle werden dann als etwas gesehen, das wie

„irrationale, unreflektierte Energien, die die Menschen wie Windböen oder Meeresströmungen mit sich fortreißen. Sie drücken demnach weder Reflexion noch Urteilskraft aus und sind der Stimme der Vernunft kaum zugänglich.“ (Ebd. 137)

Für die Stoiker und die hellenistischen Philosophien hingegen stellt sich die Sache eben anders dar. Gefühle sind demnach keine blinden Impulse, sondern, erstens, eine Art, sich „intelligent“ auf die Welt zu beziehen. Zunächst sind Gefühle „Formen *intentionaler Aufmerksamkeit*“ (Nussbaum 1996, 80), sie sind nicht nur ein Zustand in einem Subjekt, nicht bloß ein Aufwallen des Blutes, ein Anschwellen, Ausdehnen oder ein Zusammenziehen des Inneren (vgl. die phänomenologischen Definitionen der Stoiker in Hossenfelder 1996, 88-91), sondern sie beziehen sich *auf...*, sind gerichtet *an...* Zweitens haben Gefühle einen engen Zusammenhang zu *Meinungen* (Überzeugungen, Urteilen, Ansichten, Vorstellungen). Diese Abhängigkeit der Meinungen von Leidenschaften lässt sich leicht veranschaulichen: Wenn ich höre, dass eine Person A eine Person B erschießt, überfallen mich z. B. Entsetzen, Wut, Empörung – sobald ich weiter höre, dass Person A dies in Notwehr für getan hat, um seine Familie vor einem unrechtmäßigen und gewaltsamen Angriff zu schützen, so wandeln sich die Gefühle z. B. in Erleichterung oder vielleicht in ein Empfinden von Gerechtigkeit oder in eine tragische Empfindung. Oder: Meine Wut setzt z. B. die Überzeugung voraus, dass jemand nicht das tut, was er oder sie gerade tun sollte, und dass dadurch die Erfüllung einer gemeinsamen Tätigkeit gefährdet ist. Wenn ich plötzlich etwa aus vorgebrachten Gründen zu der Meinung gelange, dass das, was er oder sie tut, genau das ist, was zum Ziel führt, verfliegt die Wut und Wohlwollen tritt an die Stelle. Das zeigt, drittens, dass Gefühle, die ein Weg sind, die Welt uns *interpretativ* zu erschließen, dies in einer adäquaten oder nicht adäquaten Weise tun können: Gefühle sind – im Gegensatz zu einer Alltagsintuition, wo Gefühle als blinde Kräfte nur *geben* oder *nicht geben* sein können – *wahr* oder *falsch* in Abhängigkeit davon, ob die ihnen zugrundeliegende Überzeugung (oder ein „Komplex“ von Überzeugungen) *wahr* oder *falsch* ist. So versuchte ja auch Sokrates zu zeigen, dass der Tod kein Übel ist, indem er die Meinungen betreffs des Todes, die wir im täglichen Bewusstsein dazu haben, widerlegte. Für ihn war deshalb die Angst vor dem Tod unbegründet, also falsch. Sokrates konnte für sich und die anderen – für die anderen mehr oder weniger evident: jeder muss die Sache für sich ja selbst durch- und zu Ende denken – klar machen, dass es überhaupt nicht so auf Leben oder Tod, sondern auf das „gute“ oder „verfehlt“ Leben eher ankommt usw. Die Furcht vor dem Tod weicht in Abhängigkeit von einer neuen Überzeugung, z. B. einer Art freudiger Neugier auf das „Danach“, die Sokrates ausdrückt. Die Stoiker hatten genau darin ein Leitmotiv:

„Nicht die Dinge selbst beunruhigen die Menschen, sondern ihre Urteile und Meinungen über sie. So ist zum Beispiel der Tod nichts Furchtbares – sonst hätte er auch Sokrates furchtbar

erscheinen müssen –, sondern nur die Meinung, er sei furchtbar, ist das Furchtbare [...].“ (Epiktet, *Ench.*, 15)

Schließlich ist noch festzuhalten, welcher Art die *Überzeugungen* bzw. *Urteile* sind, die in Gefühlen enthalten sind. Es sind erstens *evaluative* Urteile, also solche, die etwas als „gut“ oder „schlecht“ bezeichnen, wobei, zweitens, die fragliche Sache nicht nur irgendeinen, sondern einen sehr bedeutsamen, hohen Wert oder Unwert darstellt; drittens beziehen sich diese Überzeugungen und Urteile auf „äußere Gegenstände“, die nicht vollends oder nur sehr wenig in unserer Macht stehen (vgl. Nussbaum 1996, 377f.). In dieser Weise liefern uns Gefühle eine *Interpretation* der Dinge, auf die wir uns beziehen – umgekehrt kann eine Hermeneutik der Gefühle ihren Sinngehalt entbergen.¹⁸

Damit sind die „Krankheiten“, von denen die Stoiker reden, im Grunde *falsche Meinungen* oder *falsche Überzeugungen*, die unseren Leidenschaften und Gefühlen und damit unseren Handlungsmotivationen zugrunde liegen. Die Philosophie ist die „Therapie“ dieser Krankheiten, weil sie die falschen Meinungen entlarvt und an ihre Stelle wahre Überzeugungen bzw. tiefere und wahrhaftigere Interpretationen an die Stelle oberflächlicher und fehlsichtiger Auslegungen von uns und der Welt setzt. Philosophische Argumente haben therapeutische Funktion – Nussbaum spricht von „*therapeutic arguments*“.

Es ist vielleicht hilfreich, an dieser Stelle und von vornherein ein Missverständnis auszuräumen oder zumindest etwas geradezubiegen, das mit dem Bild eines „stoischen Menschen“ im kulturellen Gedächtnis zu tun hat. Wenn wir von der Therapie der Gefühle reden, dann oft so, als ob es um die Therapie *von* den Gefühlen ginge – insbesondere einer Stoikerin. Die Affekte (*pathei*) wären die Krankheiten, die die Vernunft brennen, schneiden, eradizieren muss, sodass der Mensch *frei von* Gefühlen wäre. Deshalb verbinden wir, nach dieser Sichtweise, mit einem Stoiker oft einen etwas roboterhaften Menschen, den nichts erschüttert und bewegt, der aber auch nicht fähig zu Anteilnahme und Mitgefühl wäre. Wenn diese Sichtweise, was die Stoiker betrifft, nicht gerade falsch ist, so ist sie eben zumindest schwer missverständlich. Nach Chrysipp ist nämlich ein bestimmtes mentales Modell, wie wir unser Verhältnis vom Denken zu den Gefühlen vorstellen, irrig: das intuitiv so plausible Schichtenmodell. Chrysipp glaubt nicht daran, dass es hier die vernünftige Vernunft und dort die irrationalen Gefühle gäbe – und die Bewegung der Philosophie darin bestünde, sich von den Gefühlen loszureißen, abstrakt zu werden und die Gefühle zu „beherrschen“. Chrysipp lehrte die *Einheit und Ganzheit* der Seele (vgl. Hossenfelder 1996,

18 Zur Rationalität der Gefühle in zeitgenössischen Überlegungen vgl. etwa die Ansätze von de Sousa (1997) und Meier-Seethaler (1997). Für die Bedeutung im Rahmen von Organisationsethik etwa Reitingen/Heller (2010).

66 und 94ff.), also einen engen Zusammenhang von Denken und Fühlen. Es ist deshalb auch irrig zu meinen, man könne die Gefühle loswerden. In der Terminologie Heideggers: „Befindlichkeit“ und „Verstehen“ sind miteinander verquickt. Deswegen gilt es zu beachten, dass die Stoiker die Existenz der sogenannten „*eu-patheia*“, der „Wohlaffectationen“, also guter Gefühle lehrten.

In jedem Fall ist uns die Welt, unser Verhältnis zu uns selbst und zu den anderen nur über die interpretative Leistung der Gefühle gegeben – eine wahre *Sicht* auf die Dinge der Welt, auf sich und die anderen wäre also dann gegeben, wenn wir die krankhaften Gefühle bzw. die falschen Ausprägungen der Gefühle verwandeln könnten in Wohlaffectationen, die uns die Welt in einem wahren Licht zu zeigen vermögen. Gemäß den Hauptkategorien der Affekte sprechen die Reste der stoischen Texte, die uns geblieben sind, von drei Kategorien guter bzw. wahrer Gefühle in einer Art phänomenologischen Beschreibung (vgl. im Folgenden Hossenfelder 1996, 94): *Wollen* wäre „das vernünftige Sichausstrecken“, *Freude* „das vernünftige Anschwellen“, *Vorsicht* „die vernünftige Verrenkung.“ Unter das *Wollen* fallen dann die Welt in wahrer Weise offenbarende Gefühle, die wir ohne Umwege der Sorge um andere – „Care“ – zuordnen können. *Wohlwollen* wäre demnach „das Wollen von Gütern (für einen anderen) um des anderen selbst willen“, *Sympathie* „das andauernde Wohlwollen“. Unter die Freude subsumierten die Stoiker gemäß diesen Textfragmenten (des Andronicus in Hossenfelder 1996, 94) etwa auch die *Wohlgemutheit* als „die Freude über die Lebensführung oder über die vollständige Bedürfnislosigkeit“; unter die Vorsicht fällt die *Schamhaftigkeit* als die „Vorsicht vor gerechtem Tadel“ usw. Wir wollen hier nur – ohne lexikalische und listenhafte Schuldefinitionen in ein Raster zu pressen, das uns aus den Fragmenten ohnehin nicht mehr den Reichtum und das Leben des philosophischen Systems offenbart – festhalten, dass uns *Gefühle die Welt so oder so offenbaren können und die philosophische Therapie darin besteht, den Menschen in jene Gefühlslage zu bringen, die ihn die Welt in einem wahren Licht sehen lässt*. Es geht dem Stoizismus nicht um ein Freiwerden von Gefühlen, sondern um eine philosophische Kultur der Gefühle.

Vernünftig sehen

Wenn wir von der hellenistischen Philosophie, insbesondere in Hinblick auf ihre ethische Praxis, sprechen, sollten wir größte Aufmerksamkeit dieser Verbindung von *Befinden-Verstehen-Sehen* schenken. Die Erinnerung an die enge Verbindung von Gefühl, Wahrnehmung und Denken, die in der antik-hellenistischen Denkweise noch lebendig ist, bewahrt uns vor rationalistischen Engführungen dessen, was es heißt zu philosophieren – eine Engführung, die mit der Verwissenschaftlichung der Philosophie einherging. Das Ziel der Philosophie als Therapie und Sorge um sich ist eben nicht, eine Art wissenschaftliche Theorie „auf dem Papier“ zu erzeugen, sondern den Menschen in seiner Einheit aus Denken, Fühlen, Handeln und Wahrnehmen so zu verändern, dass sich ihm das Wahre, das Gute und das Schöne *zeigen* können. Das

Ziel der philosophischen Sorge ist die *phronesis*, die „praktische Weisheit“, um die Übersetzung Paul Ricoeurs aufzugreifen (SA neunte Abhandlung). Aristoteles charakterisierte diese in der *Nikomachischen Ethik* als eine Art Wahrnehmung oder „Blick“. Über praktische Weisheit (*phronesis*) verfügen die, die „einen Blick dafür besitzen, was für sie selbst und für den Menschen wertvoll ist“ (NE 1140a 30).

Sehen ist immer schon *Sehen-als*. Das zeigt sich bereits in den einfachsten Wahrnehmungen. Wir sehen nicht zuerst eine braune Farbe, dann eine hölzerne Oberfläche, dann eine horizontale Platte und vertikale Pfeiler, sondern wir sehen von vornherein einen Tisch. Wie Hegel im ersten Kapitel über die „sinnliche Gewissheit“ in der *Phänomenologie des Geistes* (PhG 82 ff.) schön zeigt, gibt es kein reines „Dieses“, das nicht schon ein „Was“ wäre. Wir können etwas nur identifizieren *als* etwas, das heißt als etwas Allgemeines, wozu es gehört. Auch auf höheren Stufen ist Sehen kein neutraler Akt, sondern „eine Kombination von Wahrnehmen und Denken. Was wir sehen, bleibt nicht unberührt von dem, was wir aufgrund von Gewohnheit zu sehen erwarten.“ (Margalit 2012, 111) Die Extreme machen einfache Sachverhalte sichtbar:

„Menschen, die in einer rassistischen Gesellschaft aufgewachsen sind, sehen Stigmata, welche die ‚Farbenblinden‘ nicht sehen. Umgekehrt bemerken ‚Farbenblinde‘ Aspekte, die jene Menschen, die zu Rassisten erzogen wurden, schlichtweg übersehen. Unsere Sehgewohnheiten sind kulturell und geschichtlich bedingt.“ (Ebd.)

Mit anderen Worten ist unser Sehen vom Vorverständnis unserer Erfahrung, Kultur, Epoche hermeneutisch geprägt und nicht interpretationsfrei. Das gelebte Verständnis und die Weise, wie wir die Welt wahrnehmen, sind miteinander verquickt.

Was nun aber unser Sehen besonders beeinflusst, das sind jene Meinungen, die unseren Gefühlen und Leidenschaften zugrunde liegen. Wenn ich beispielsweise voll *Eifersucht* bin – sehe ich dann nicht in jedem Wort und jeder Bewegung des anderen Menschen Anzeichen, die diese Eifersucht nähren? Wenn ich in Trauer bin, dann „sehe“ ich nicht einfach die Welt, wo empirisch jemand nicht da ist, sondern ich sehe eine Welt-ohne-ihn, eine Welt-ohne-sie usw. Nach Ansicht der Stoiker sehen wir, wenn wir von bestimmten Affekten befallen sind, die Welt und das Leben und alles, was dazugehört, nicht „im rechten Licht“, wir machen uns falsche Vorstellungen, Illusionen: Wir sind vom Reichtum *geblendet*, *blind* vor Liebe oder Eifersucht usw. Die philosophische Therapie hat die Aufgabe, die Dinge *ins rechte Licht* zu rücken, sich keine Illusionen zu machen. Die philosophische Sorge befähigt, die Dinge zunächst *anders zu sehen* und schließlich einen Blick für das, was für sich selbst und andere *gut und recht* ist, zu entwickeln. „Der Gegensatz zu dem Sehen dessen, was recht ist, ist nicht der Irrtum oder die Täuschung, sondern die Verblendung.“ (Gadamer WM, 327)

Der Zugang zur Wahrheit

Aber wie sieht nun der Weg dorthin, die Therapie, aus? Es dürfte klar sein, dass Gefühle, Stimmungen und die Wahrnehmung, die uns die Welt interpretierend offenbaren, *tief* in uns selbst verankert sind. Deshalb greift eine Auffassung von der Philosophie als einer rein theoretischen Tätigkeit zu kurz. Eine solche Auffassung der therapeutischen Argumente, bei der nur die theoretische größere Wahrheit des besseren Arguments ins Spiel kommt, wäre mit der Analogie zur Medizin im heutigen Verständnis gegeben. Dabei ist weniger die therapiebedürftige Person aktiv als vielmehr die philosophische Ärztin, die therapeutische Argumente wie Kognitions-Pillen oder einen chirurgischen Eingriff durchführt (vgl. Kapitel drei zum Plot von „Genesungsgeschichten“). Demnach bestünde die Therapie der Affekte darin, jeden Affekt auf die falsche Meinung, auf der er beruht, zurückzuführen und mittels therapeutischer Argumente zu korrigieren. Die Philosophie heile in dieser Perspektive beispielsweise von der „Geldgier“, indem sie via Argumentation überzeugend darlegt, dass Geld kein wirklich erstrebenswertes Gut ist; oder sie heilt von der Furcht vor dem Tod, indem sie zeigt, dass der Tod kein Übel ist. Man müsste dann als ein berühmtes philosophisches Heilmittel die Einnahme von Epikurs „Vierfach-Medizin“ (*Tetrapharmakos*) empfehlen: „Immer und überall soll die Vierfach-Medizin griffbereit sein: Keinen Schrecken erregt der Gott, keinen Argwohn der Tod, und das Gute ist leicht zu verschaffen, das Bedrohliche aber leicht zu ertragen.“ (Epikur, zitiert in Krautz 2000) Folgt man der kurativen Sichtweise auf die Philosophie, so würden diese Lehrsätze gegenüber den in den Affekten enthaltenen Urteilen durchargumentiert und wären in dieser Weise bereits „heilsam“.

Die argumentative Praxis ist für die hellenistische Philosophie durchaus eine heilsame Praxis. Da nun aber – darauf bestehen die hellenistischen Philosophen genauso – Meinungen, Gefühle, Wahrnehmungen, unsere *Sichtweisen tief sitzen*, kann eine ruhige theoretisierende Diskursivität nicht ausreichen. Es kann nicht genügen, etwa nur ein „Grundriss-Wissen“ (vgl. dazu Kapitel vier) bereitzustellen, nur „auf dem Papier“ oder im Seminar aufzuzeigen, dass Reichtum und Macht in sich keine wahren Güter sind. Da das *gelebte Verständnis* tief verkörpert wird, muss sich die Philosophie an das *Gedächtnis* und die *Erinnerung* wenden. Es genügt nicht, in ausgewählten intellektuellen Momenten des philosophischen Gesprächs durch ein therapeutisches Argument einen kurzen Seelenfunken zu entzünden, sondern es braucht eine Praxis, eine „Arbeit an sich“, die als *Sorge um sich* zu verstehen ist.

„The patient must not simply remain a patient, dependent and receptive; she must become her own doctor. Philosophy’s medical function is understood as, above all, that of *toning up* the

soul – developing its muscles, assisting it to use its own capabilities more effectively (Sen. Ep. 15).“ (Ebd., 318)¹⁹

In dieser Linie weist Foucault gerne darauf hin, dass das Wahrheitsverständnis im philosophischen Hellenismus und in der philosophischen Sorge um sich stets mit einer Arbeit an sich zu tun hat:

„Nur wenn man seine Seinsart ändert, hat man Zugang zur Wahrheit.“ (Foucault 2009, 241)

Durch die Verwissenschaftlichung der Philosophie in der Moderne fällt diese Voraussetzung weg und eine andere Vorstellung vom Zugang zur Wahrheit wird zum Kernmodell philosophischen Wissens. Das Wissen wird zu einer von den Affekten, der Erfahrung, der Befindlichkeit und dem „Blick“ des Subjektes abgespaltenen Größe – was vielleicht für die Physik oder auch die Soziologie und die anderen Wissenschaften Sinn macht. Aber im Bereich der Ethik – oder genauer: eines Philosophierens, das selbst ethisch ist: *ethopoietisch*, um mit Foucault zu reden (ebd. 295), also ein Ethos hervorbringend und verändernd – liefert uns das antike Konversionsmodell der Wahrheit ein angemesseneres Modell. Denn in der Philosophie geht es nicht um wissenschaftliches Ursachenwissen, seien es die Ursachen und Kausalzusammenhänge der Natur oder Seele, sondern es geht um ein „Zusammenhangwissen“ (Heintel 2012, 147), das einen Bezug zur Lebensführung und zu Blick und Stand des Subjektes hat. Foucault spricht mit dem Stoiker Demetrius von einem „relationalen Wissensmodus“ (ebd.): Im Philosophieren geht es um die Beziehungen zwischen den Dingen der Welt, den Göttern, den Menschen mit uns selbst: „der gleichbleibende Bezugspunkt all dieser Beziehungen“ (ebd.) sind wir. „Was erkannt werden muss, sind die Beziehungen: die Beziehungen des Subjekts zu allem, was es umgibt.“ (Ebd., 296). Dabei „handelt es sich um Erkenntnisse, die, sobald man sie besitzt, sobald man sie erworben hat, eine Veränderung der Seinsweise des Subjekts bewirken“ (ebd., 296).

Selbsterkenntnis ist insofern *keine psychologische, sondern eher eine naturphilosophische Kategorie*. Im Gegensatz zum modernen wissenschaftlichen und peri-wissenschaftlichen Psycho-Denken in Fragen des guten Lebens besteht die Selbsterkenntnis nicht in der Dechiffrierung der eigene Seele, ihrer Motivationen, Leidenschaften, Traumata und so weiter – sondern darin, sich verstehend *und* handelnd im Ganzen und vom Ganzen her zu begreifen und zu ergreifen. Eine relationale Selbsterkenntnis steht in einem engen Zusammenhang mit der Veränderung der philosophierenden Person. Das soll nun noch etwas genauer betrachtet werden.

19 Das Kapitel zur stoischen Philosophie wird von Nussbaum mehr als treffend mit „*Stoic Tonics*“ betitelt!

Nach Sellars (2009, 107ff.) kann die stoische Philosophie durch zwei Pole charakterisiert werden: dem Pol des „Logos“ und dem Pol der „Askesis“, wobei unter dem griechischen Begriff der „Askesis“ nicht eine Form des Selbstbeschneidens, des Niederkämpfens eigener Begierden o. dgl. (vgl. Horn 1998, 32) zu verstehen ist, sondern einfach „Übung“ oder „Training“. Die hellenistischen Philosophien haben einen theoretischen Teil, welcher der Systematik rationaler Argumentation gewidmet ist (*Logos*), und einen praktischen Teil, welcher der aktiven Einübung in bestimmte Tugenden, Lebenshaltungen und Anschauungsweisen dient. In den von einem Schüler aufgezeichneten Reden bzw. „Lehrgesprächen“ (*Diatriben*) des Stoikers Musonius Rufus (1. Jh. n Chr., Lehrer Epiktets) finden sich Aussagen zum Verhältnis *Logos-Askesis* mit einer Betonung der Notwendigkeit der Übung:

„Die Tugend (*areté*), so pflegte er zu sagen, ist nicht nur ein theoretisches Wissen, sondern auch eine praktische Verwirklichung, gerade wie die Heilkunst (*iatriké*) und die Musik. Denn gerade wie der Arzt, wie der Musiker nicht nur die Grundsätze (theoremata) ihrer Kunst im Kopfe haben, sondern auch geübt (*gegymnasthai*) sein müssen [!], nach diesen Grundsätzen zu handeln, so muss auch der, der ein wahrhaft tugendhafter Mensch werden will, nicht nur diese Sätze auswendig wissen, die den Menschen zur Tugend hinführen, sondern er muss sich auch diesen Sätzen gemäß mit heißem Bemühen und zähem Eifer üben (*gymnazesthai*).“ (Musonius Rufus, *Diatr.* 6: „Über die Übungen“, *Peri Askeseos*)

An anderer Stelle stellt Musonius Rufus der bloßen Belehrung – also dem reinen, rationalen „therapeutischen Argument“ (*logos*) – die „Gewöhnung“ (*ethos*), also die wiederholte und zunehmend selbstverständlich werdende Übung (*askesis*), gegenüber:

„Aber an Wirkungskraft ist die Gewöhnung (*to ethos*) der Theorie (*tou logou*) überlegen, weil sie entscheidender auf den Menschen einwirkt, die Tugenden zu verwirklichen, als die bloße Belehrung.“ (Musonius Rufus, *Diatr.* 5)

Es braucht also mehr als nur eine rationale Argumentation, die eine alternative Sichtweise eher bloß bietet als zu ihr wirklich führt. Die Änderung der Sichtweise, die „Gesundheit“ kommt erst zustande, wenn ein Mensch wiederholt übend an sich gearbeitet hat, indem er reflexiv und aktiv in seine Lebensweise eingreift.

Diese Sichtweise rückt auch das erwähnte, scheinbar pharmakologisch zu verstehende Vierfach-Heilmittel von Epikur ins rechte Licht. Es geht nicht bloß darum zu *argumentieren*, sondern das „Heilmittel“ immer „griffbereit“ (*procheiron*) zu haben und sich daran zu gewöhnen, die Lehrsätze auf Situationen im Leben anzuwenden. Epikurs *Brief an Menoikeus* ist eine Ausfaltung des *Tetrapharmakos* und voll von Formulierungen wie „dies tu und übe (*meleta*) ein“, „gewöhne dich (*synthize*) [...]

zu glauben (*nomizein*) [...]“, „wir müssen uns daran erinnern“ oder „Dies [...] bedenke Tag und Nacht“. Die Lehrsätze der antiken Philosophie sind keine Kognitions-Pillen, sondern Denkgewohnheiten, die im Leben geübt und diätetisch eingesetzt werden sollen.

Foucault macht in diesem Kontext der Selbsttechniken auf das Bedeutungsspektrum des antiken Ausdrucks „Therapie“ aufmerksam. Es können folgende Bedeutungen nuanciert werden (vgl. Foucault 2009, 24 und 41, Anm. 28 des Übersetzers): *Therapeuo*, -*ein*: Diener sein, freundlich behandeln, bedienen; (die Götter) verehren, hochachten, eine Kulthandlung durchführen; gut sorgen für, pflegen, sorgfältig behandeln, heilen; das Land bebauen; sorgfältig ausbilden, zu etwas ausgebildet werden.

Die Philosophie als „Therapie“ zu konzipieren führt somit eher zu einer „Gleichstellung von ‚philosophieren‘ und ‚für seine Seele sorgen‘“ (ebd., 119). Man darf also nicht so sehr an die Einnahme von Medikamenten oder an einen chirurgischen Eingriff denken, sondern eher an den Bereich der Pflege, der Kultivierung, des Gesunderhaltens und Stärkens, des Bildens und Zurüstens. Philosophieren heißt, für eine gewisse seelische Kultur zu sorgen, die Gesundheit der Seele zu erhalten, indem man sie sorgfältig pflegt. Darüber hinaus ist die Funktion der Philosophie, „sich für das Leben zu rüsten, sich zu wappnen; auf der anderen Seite bedeutet im Alter zu philosophieren, sich jung zu erhalten“ (ebd.). Auch die Vorstellung, gegenüber den Widerfahrnissen des Lebens „immun“ zu werden, spielt eine gewisse Rolle, also die Vorstellung von der Prävention gegen die Schläge des Schicksals: Die Philosophie liefert eine Bildung,

„die dem einzelnen erlaubt, alle möglichen Missgeschicke, alles Unglück, das ihm widerfahren kann, alle Widrigkeiten, alle Niederlagen, die er erleiden kann, in angemessener Weise zu ertragen.“ (Ebd. 126)

Foucault präzisiert selten, in welchem Sinn „Heilkunst“ für die Philosophie zu verstehen ist. An einer Stelle bemerkt er dennoch,

„dass im Laufe der Geschichte der Sorge um sich und der Diätetik sich beide immer mehr überlagern. [...] Die Diätetik als allgemeine Ordnung des seelischen und körperlichen Daseins wird eine der Hauptformen der Sorge um sich selbst darstellen.“ (Ebd., 87)

Der Schlüssel zum Verständnis der „Therapie“ durch die Philosophie ist das antike und bis ins 18. Jh. wirkmächtige Konzept der *Diätetik*.

Philosophische Diätetik

„Diät“ und „Diätetik“ beziehen sich heute auf „Fragen des zuträglichen Essens und Trinkens“ (Riha 2001, 80) bzw. gar nur auf den Aspekt der Gewichtsabnahme. Dagegen versteht sich im antiken Kontext seit Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. „Diätetik“ als ein „Konzept der Lebensweise“ (Steger 2004, 148), als ein „modus vivendi“ (ebd.).²⁰ Das zentrale Lehrstück der Diätetik, welches „das gesamte Schrifttum der Alten Medizin [bestimmte]“ (Riha 2001, 81) und schließlich von Galen systematisiert wurde (vgl. Garcia-Ballester 1993), stellt die Lehre von den *sex res non naturales* dar. Die „sechs nicht natürlichen Dinge“ systematisieren menschliche Grundfunktionen, elementare Dimensionen des Leben, die insofern „nicht natürlich“ sind, als sie einer Einflussnahme durch menschliche Aktivität, durch Kultivierung und Pflege zugänglich sind und dieser auch bedürfen: „*Non naturales* sind die *sex res* deshalb, da sie zwar von Natur sind, vom Menschen aber in die Hand genommen werden müssen.“ (Steger 2004, 152). Dazu zählen (vgl. z. B. Steger 2004, 152):

- Licht und Luft (*aer*)
- Essen und Trinken (*cibus et potus*)
- Bewegung und Ruhe (*motus et quies*)
- Schlafen und Wachen (*somnus et vigilia*)
- Ausscheidungen (*secreta et excreta*)
- Affekte (*affectus animi*)

Entscheidend ist Folgendes: Die stoischen (und anderen) Philosophen des hellenistischen Paradigmas setzen ihr eigenes Tun häufig in Analogie zum Tun des Arztes. Doch während der Arzt sich („nur“) um das Wohlergehen und die Diätetik des Leibes kümmert, ist die Sorge der Philosophie der Seele gewidmet und das zentrale Thema etwa der stoischen Arzt-Philosophen, das sind die *Affekte*. Aus dieser, wenn man so will, „arbeitsteiligen“ Sicht entspricht dem Aufgabenbereich der Philosophie die *Diätetik der Seele*, der sechste Bereich der *res non naturales*. Da für die Stoiker die Seele eine höhere Dignität in der Hierarchie der Güter besitzt als die bloße Sorge und Diätetik um die körperlichen Angelegenheiten und die philosophisch-ethische Lehre darüber hinaus Meta-Prinzipien für die Gesundheitsregeln liefert, wie die Lehre vom rechten Maß (vgl. die aristotelische *mesotes*-Lehre), ist für die Philosophen die *Diätetik der Seele* gewissermaßen die „*Seele der Diätetik*“.

Was ist nun das Ziel diätetischer Maßnahmen? Durch die Diätetik wird erstrebt, einerseits *Krankheiten zu vermeiden*, im Sinne des Aufbaus von Widerstandsressourcen, sie dienen der *Heilung* im Sinne einer Aktivierung von Selbstheilungskräften (vgl. Lohff 2001) und sie *fördern Gesundheit* als Zweck und Ziel in sich (als intrinsisches Gut), indem sie die Stärke und das Wohlempfinden des Leibes oder der Seele

20 Zur genaueren Begriffsgeschichte vgl. ebenfalls Steger (2004).

kultivieren. Tatsächlich können alle drei Aspekte in diesem Sinne in den Texten der Stoiker gefunden werden. Die Philosophie dient der „Heilung“, nämlich der Heilung von seelischen Krankheiten, den „Affekten“ – indem die Selbstheilungskräfte, die Heilkraft der „Natur“ aktiviert wird (das heißt, wie noch zu sehen sein wird, dass die Seele einen Standpunkt der Natur einnimmt). Die Philosophie rüstet, macht immun, dient als präventives Mittel gegen die Schläge des Schicksals. Schließlich erzeugt die Philosophie das Glück der Seele, die *Eudaimonia*, durch die Ausübung der seelischen Tugend, die ein Zweck in sich ist.

Um es noch konkreter zu fassen: Worin bestehen diätetische Maßnahmen heute? Sie bestehen beispielsweise darin, sich an gewisse Ernährungsregeln zu halten, weniger Fett zu sich zu nehmen, sich gewisse Gewohnheiten anzueignen und eine Lebensweise zu praktizieren, die eine leichtere Kost impliziert. Oder sie bestehen darin, früher schlafen zu gehen, am Nachmittag ein kurzes Schläfchen in den Alltag einzubauen; oder zwei bis drei Mal in der Woche die Muskeln zu trainieren, täglich zu laufen oder statt mit dem Auto zu Fuß einkaufen zu gehen usw. usf. Vollkommen analog zu den physischen Übungen und Gewohnheitsänderungen sind nun die „philosophischen“ (Sellars) oder „geistigen“ (Hadot) Übungen zu verstehen, welche von den Philosophen der Stoa oder der epikureischen Schule vorgeschlagen wurden, um die Seele zu pflegen, zu stärken und zu heilen (im angegebenen Sinn). So wie es in der somatisch orientierten Gesundheitskultur der Gegenwart darauf ankommt, z. B. nachteilige Bewegungs-, Ess- und Schlafgewohnheiten durch gesundheitsförderliche zu ersetzen (sei es durch individuelle oder kollektiv-strukturelle Maßnahmen, welche Gewohnheitsänderungen *erleichtern*), so kommt es in der stoischen Therapie darauf an, pathogene (also im wörtlichen Sinne krankheitserzeugende „Affekte“) Denk-Gewohnheiten durch salutogene zu ersetzen. Ähnlich wie es anstrengend sein mag, sich körperlichem Ausdauer- oder Krafttraining zu unterziehen oder seine Essgewohnheiten zu ändern, so wie es der Übung und der Gewöhnung bedarf, alternative Bewegungs-, Ess- und Schlafmuster in den Lebensalltag zu integrieren, genauso bedarf es bestimmter Übungen (und eventuell bestimmter günstiger äußerer Bedingungen), um Denk- und eigentlich auch „Fühl“-Gewohnheiten zu entwickeln, welche der psychischen Gesundheit zugutekommen. Bei alledem handelt es sich – in der alten medizinischen Terminologie – um diätetische Maßnahmen, die im Unterschied zu einem Medikament oder einem chirurgischen Eingriff eine aktive Involvierung des Subjekts hinsichtlich seiner Lebensweise implizieren und selbst zur Empfindung des Lebens, zur empfundenen Gesundheit, zur Lebensqualität oder zum „Glück“ beitragen. Erst der Hinweis auf das „Therapie“-Verständnis der diätetischen Medizin, also einer Medizin der Gesundheitspflege und -förderung, macht verständlich, wie bei den alten Philosophen die Analogie von Philosophie und Medizin mit der Analogie der philosophischen Übungen zum Athletismus und der Gymnastik in Verbindung stehen (vgl. Hadot 1999, 220). Stoische und epikureische Philosophie können also als „diätetische Philosophie“ bezeichnet werden.

Was allen geistig-diätetischen Übungen gemein ist, das ist, dass sie den alltäglichen Blick und das alltägliche Streben dezentrieren und eine Sicht aus der *Perspektive der Endlichkeit* anbieten. Es ist die Überzeugung der hellenistischen Philosophie, dass der Standpunkt der Endlichkeit, wiederholt eingenommen und geübt, ein angemessenes Licht auf die alltäglichen Lebensangelegenheiten zu werfen vermag. In der Regel weichen wir dieser Grenz-Sicht aus. Wir werden im dritten Kapitel, bei der Kontextualisierung der antiken *Sorge um sich* in die Situation der *Sorge um andere*, sehen, welchen Ort konkret die einzelnen Übungen in der Erfahrung von Leid und Sorge einnehmen. *Die Übungen dienen jedenfalls dazu, den Gefühlen jene Form zu verleihen, die sie zu vernünftigen Mitteln der Erkenntnis und des Strebens machen.*

2.4.3 Die Unterscheidung der Machtbereiche (Stoa)

Am Anfang des stoischen Seelentrainings steht „die grundlegende Lebensregel, nämlich die Unterscheidung zwischen dem, was in unserer Macht steht, und dem, was nicht in unserer Macht steht [...]“ (Hadot 2005, 17) Die bekannte Stelle von Epiktet lautet dazu in ausführlicher Form:

„Das eine steht in unserer Macht, das andere nicht. In unserer Macht stehen: Annehmen und Auffassen, Handeln-Wollen, Begehren und Ablehnen – alles, was wir selbst in Gang setzen und zu verantworten haben. Nicht in unserer Macht stehen: unser Körper, unser Besitz, unser gesellschaftliches Ansehen, unsere Stellung – kurz: alles, was wir selbst nicht in Gang setzen. [...] Denk daran: Wenn du das von Natur aus Unfreie für frei und das Fremde für dein Eigentum hältst, dann wirst du dir selbst im Wege stehen, Grund zum Klagen haben, dich aufregen und aller Welt Vorwürfe machen; hältst du aber nur das für dein Eigentum, was wirklich dir gehört, das Fremde aber für fremd, dann wird niemand jemals Zwang auf dich ausüben, niemand wird dich behindern, du brauchst niemandem Vorwürfe zu machen oder die Schuld an etwas zu geben, wirst nichts gegen deinen Willen tun, keine Feinde haben und niemand kann dir schaden; denn es gibt nichts, was dir Schaden zufügen könnte. [...] Dann prüfe und beurteile den [das heißt jeden, P. Sch.] Eindruck [...] nach der ersten Regel, ob sich der Eindruck auf die Dinge bezieht, die in unserer Macht stehen oder nicht; und wenn er sich auf etwas bezieht, was nicht in unserer Macht steht, dann sag dir sofort: „Es geht mich nichts an.““ (Epiktet, *Ench.* 1)

Diese für den Stoizismus grundlegendste aller philosophischen Übungen besteht erstens darin, angesichts jedes „Eindrucks“, d. h. jeglicher Erfahrung, gegenüber unseren Projekten, unseren Leidenschaften, in Bezug auf jedes Ding oder die Mitmenschen die Frage zu stellen: Was darin steht in meiner Macht, was nicht? Der zweite Schritt besteht in einer Umlenkung der Aufmerksamkeit. Stellen wir fest, dass etwas überhaupt nicht oder auch nur nicht völlig in unserer Macht steht, so sollen wir die

Aufmerksamkeit davon weglenken, demgegenüber eine „gleichgültige“ Haltung einnehmen und uns auf das konzentrieren, was in unserer Macht steht, also unsere Ansichten und Urteile über die Dinge („Annehmen und Auffassen“), unsere Handlungsausrichtung („Handeln-Wollen“) und unsere Präferenzen und Gefühle („Begehren und Ablehnen“). Konkret geht man in dieser philosophischen Meditation die Dinge durch, die das eigene Leben ausmachen, und stellt jeweils die entscheidende Frage, ob dieses oder jenes in der eigenen Macht steht oder nicht. Das kann so aussehen, wie aus einem der Gespräche Epiktets:

„Wenn du willst, dass dein Körper ganz unversehrt ist, steht das in deiner Macht oder nicht? ‚Es steht nicht in meiner Macht.‘ [...] Dass er lebt und stirbt? ‚Auch das nicht.‘ Also ist der Körper etwas Fremdes, das der Willkür jedes Stärkeren ausgesetzt ist. ‚Allerdings‘. Steht es in deiner Macht, das Grundstück zu besitzen, wenn du es willst und solange du es willst und wie du es willst? ‚Nein.‘ Deine Sklaven? ‚Nein.‘ Deine Kleider? ‚Nein.‘ Dein Häuschen? ‚Nein.‘ Deine Pferde? ‚Nichts von diesen Dingen.‘ Wenn du aber willst, dass deine Kinder, deine Frau, dein Bruder oder deine Freunde auf jeden Fall am Leben bleiben, liegt das bei dir? ‚Auch nicht.‘“ (Epiktet, *Diatr.* 253)

Die Übung führt so zunächst zu einer Art „Vergleichgültigung“ vieler Dinge im Leben, die wir als wichtige und glücksrelevante Güter einstufen würden (vgl. Hossenfelder 1996, XVII ff.). Tatsächlich bezeichnet die (scheinbar) strenge stoische Schule diese Dinge, die nicht in unserer Macht stehen, als „indifferente Dinge“ (*Adiaphora*). Doch, wie Hadot bemerkt, heißt „Gleichgültigkeit“ nicht „Kälte“ (Hadot 1996, 204). Es heißt nicht, dass man durch die Übung die Liebe zu den eigenen Kindern, zu einem gewissen materiellen Besitz, das Streben nach der Verwirklichung von Zielen in sich verneinen, unterdrücken oder abtöten soll. Im Gegenteil würde eine solche Verneinung selbst eine Bewertung und einen aktiven Eingriff darstellen, welcher gerade der *Indifferenz* dieser Dinge widersprechen würde. Die Stoiker unterschieden innerhalb der *Adiaphora* „bevorzugte“ und „nicht bevorzugte“, wobei bevorzugte indifferente Dinge solche sind, zu denen es einen „natürlichen Impuls“ gibt. Das sind eben in der Regel etwa das Streben nach Gesundheit, nach enger Verbindung zu Mitmenschen, nach gewissen materiellen Besitztümern. Was ein Mensch in sich als Streben vorfindet, das darf gerade nicht unterdrückt und gehemmt werden, weil das genauso der Indifferenz widersprechen würde.²¹ In diesem Sinn lässt, salopp ausgedrückt, die Stoikerin der Natur ihren Lauf (vgl. z. B. Seneca, *Vom glückseligen Leben*, 22, 23). Die

21 „Diese Bestrebungen des Triebes darf die Vernunft nicht hindern, weil das gegen das Tugendgebot verstoßen würde. Wenn z. B. der Trieb Gesundheit oder Wohlstand anstrebt, dann müsste die Vernunft, wenn sie ihre Zustimmung verweigern wollte, urteilen, dass Gesundheit und Wohlstand ein Übel sei, das nicht verwirklicht werden dürfte. Das aber würde der Tugendeinsicht, dass diese Dinge gleichgültig seien, unmittelbar widersprechen.“

stoische Weltsicht ist tief geprägt von Vertrauen und Liebe zur Natur und den natürlichen Verläufen des Lebens. Aus stoischer Sicht dient die Übung also nicht dem Abtöten oder dem Verbot von gewissen Bestrebungen – darin besteht, wie erwähnt, ein Hauptmissverständnis gegenüber dem stoischen Denken: doch es gibt hier keine „Askese“ im Sinne des „sich etwas Versagens“ –, sondern dazu, sich in ein adäquates Verhältnis zu den Dingen, die nicht in unserer Macht stehen, aber unser Leben ausmachen, zu bringen. Das Hauptproblem der menschlichen Existenz besteht aus dieser Sicht und mit den Worten Epiktets, dass wir zu selbstverständlich „Fremdes“ (nicht in unserer Macht Stehendes) für „Eigentum“ (als uns wie selbstverständlich zugehörig) halten. Letztlich nicht in unserer Macht stehen also der Körper, unsere Mitmenschen, Besitz, Ansehen usw. Epiktet suggeriert, dass wir mittels der Einübung in die Unterscheidung der Macht weiter lernen, diese Dinge nicht als unseren Besitz zu sehen und zu behandeln, sondern wie etwas Geliehenes. So heißt es etwa:

„Sage nie von einer Sache: ‚Ich habe sie verloren‘, sondern: ‚Ich habe sie zurückgegeben.‘“ (Epiktet, *Ench.* 11)

Verlieren kann man nur, was man besessen hat, Geliehenes gibt man zurück – und die Sachen, die uns lieb und teuer sind, aber nicht in unserer Macht stehen, sollen wir „als fremdes Eigentum wie die Reisenden ihr Gasthaus“ (ebd.) betrachten. Man beginnt mit kleinen Dingen, einem Topf (vgl. *Ench.* 3) und schreitet dann fort zum Gatten und den eigenen Kindern usw. So heißt es weiter mit einem anderen Vergleich:

„Denke daran, dass du dich im Leben verhalten musst wie bei einem Gastmahl. Es wird etwas herungereicht, und du kommst an die Reihe. Streck deine Hand aus und nimm dir ein bisschen. Es wird weitergereicht. Halte es nicht zurück. Es ist noch nicht bei dir angekommen. Richte dein Verlangen nicht weiter darauf, sondern warte, bis es dir zukommt. So halte es auch mit dem Wunsch nach Kindern, nach einer Frau, nach einer angesehenen Stellung, nach Reichtum, und du wirst eines Tages eines Gastmahls mit den Göttern würdig sein.“ (Epiktet, *Ench.* 15)

Summa summarum führt die Übung in Machtunterscheidung aus stoischer Sicht dazu, zu den wichtigen Dingen des Lebens die adäquate Haltung zu finden. Sie besteht darin, die Dinge so zu behandeln wie etwas Geliehenes, für dessen Erhalt man *dankbar* ist, das man mit einer gewissen Verantwortung *pflegt* und für das man *sorgt*,

Die aufrechte Vernunft wird daher dem Trieb ihre Zustimmung erteilen, aber nicht mit dem falschen Urteil, dass Gesundheit und Wohlstand ein Gut und daher unbedingt zu verwirklichen sei, sondern mit dem richtigen Urteil, dass es gleichgültig sei, ob der Mensch gesund oder krank, arm oder reich sei, und dass es deshalb keinen Grund gebe, den Trieb an seinem Streben zu hindern.“ (Hossenfelder 1985, 59f.)

an dem man sich *erfreut*, daran *teil hat*, das aber schließlich wieder zurückgegeben werden muss. Soweit zur Haltung gegenüber den *Adiaphora*.

Es kann übrigens nicht darum gehen, eine endgültige Liste zu erstellen, die einteilen würde, was in unserer Macht steht und was nicht, was bevorzugte indifferente Sachen wären und so weiter. Es geht nicht darum, ein historisches System, das bestimmte Voraussetzungen in einer Epoche hat, zu rekonstruieren – oder auf der Basis dieser Vorgabe ein eigenes System „auf dem Papier“ zu schaffen. Vielmehr kommt es darauf an – im Sinne der sokratischen Fragehaltung –, die Machtunterscheidung als *situative* und je neu *prozesshafte Frage* zu verstehen. Die Übung kann für uns heute nur darin bestehen, bei dem, was uns begegnet, widerfährt oder wichtig ist, jeweils zu *fragen*: Was steht dabei in meiner Macht und was nicht? Nicht die *Antwort*, die die Stoiker historisch gegeben haben, ist für uns bedeutsam, sondern ihre Art und Weise zu *fragen*. Eine als *Übung* verstandene Philosophie, die das Selbstdenken und Selbstfragen hochhält – für die Stoiker ein unschätzbare Wert (vgl. Nussbaum 1996, 316 ff.) –, beginnt stets von vorn. Simmias und Kebes ließen es sich auch nicht nehmen, die wesentlichen Angelegenheiten rund um den Tod für sich selbst durchzudenken – nicht einmal Sokrates höchstpersönlich kann das ändern. Das gilt es gegenüber den anderen Übungen in gleicher Weise zu bedenken. Die Übungen sind keine Mittel für eine Autohypnose, sondern *Fragen*, um mit der Wirklichkeit und der Lebenserfahrung in ein *Gespräch* zu kommen.

2.4.4 Meditatio mortis (Stoa)

Einen herausragenden Platz in der Sorge um sich nimmt natürlich die Übung des Denkens an den Tod ein: die *meditatio mortis*. So heißt es etwa bei Epiktet:

„Tod, Verbannung und alles andere, was als furchtbar gilt, halte dir täglich vor Augen, besonders aber den Tod, und du wirst niemals kleinliche Gedanken haben oder etwas übermäßig begehren.“ (Epiktet, *Ench.* 21)

Rainer Nickel bemerkt dazu:

„Hier geht es also nicht um eine Therapie gegen die Todesfurcht, sondern um die Weckung des Bewusstseins vom Wert des Lebens. Vom Bewusstsein des Todes her das Leben zu gestalten, ist eine in der Antike vielfach bezeugte Empfehlung.“ (Nickel 1994, 556)

Es geht in der Todesmeditation eben nicht darum, durch Gewöhnung an die Vorstellung vom eigenen Ableben das Frustrationsniveau beim tatsächlichen Eintritt des Todes zu senken und sich inzwischen mit gedämpfter Stimmung dem Leben zu widmen.

Stattdessen sahen die Stoiker im Denken an den Tod eine Möglichkeit der Steigerung des Lebens, indem dessen *Bedeutsamkeit* intensiver wahrgenommen wird.

Eine Form der *meditatio mortis*, auf die Foucault mit einem Hinweis auf den 32. Brief Senecas an Lucilius eingeht, besteht darin, „dass man sein Leben so lebt, es in einem Zustand lebt, als hätte man es bereits vollendet“ (Foucault 2009, 147). Diese Als-ob-Reflexion kann augenscheinlich zwei Richtungen einschlagen. Zunächst kann diese Sichtweise als Vor-Vollendung des Lebens geübt werden, als *antizipierte Rückschau*: Man stellt sich selbst an das Ende seines Lebens und blickt bilanzierend wie vom Totenbett aus zurück auf sein Leben. Aber diese Variante wäre für die Stoiker wohl eine *uneigentliche* Form der Todesmeditation, da sie den Tod nicht radikal genug denkt. Der Tod ist jederzeit möglich (ähnlich: Heidegger in SZ §§56 – 63). Deshalb ist die *eigentliche* Todesmeditation nicht ein „Ich werde gelebt haben“ – sondern ein „Ich habe gelebt“: Im 12. Brief an Lucilius heißt es:

„jedesmal, wenn wir uns zur Ruhe legen, wollen wir froh und heiter zu uns sagen: Ja, ich habe gelebt und den Lauf des Schicksals vollendet! Fügt die Gottheit noch den morgenden Tag hinzu, so sei er mit Freude in Empfang genommen. Der ist der Glücklichste und der unbedingt sichere Herr seiner selbst, der dem morgenden Tag ohne Bangen entgegensieht. Wer sagen kann: ‚Ich habe gelebt‘, der erhebt sich täglich zu neuem Gewinn.“ (Seneca, 12. Brief an Lucilius).

In jedem Fall zwingt die Todesmeditation das jeweils unvollendete Leben zu vollenden und im Ganzen zu überblicken. Die einzelnen Handlungen, Widerfahrnisse etc. eines Individuums werden dadurch „zum Teil eines teleologischen Kontinuums, das das ganze menschliche Leben umfasst“ (Horn 2007, 135), und es kommt dabei zu einer Evaluation des als Gesamtheit gedachten Lebens. Die aus der Gegenwart unklaren und zerstreuteren Einzelaspekte des Lebens werden biographisch holistisch und objektiv gefasst (vgl. Horn 2007, 121, 133 und 136f. und Kapitel drei) und auf die wesentlichen und bedeutsamen Linien reduziert, somit in einen umfassenderen Lebenskontext gestellt. Der Sinn der Übung besteht darin, die intrinsisch wertvollen Güter des Lebens auszumachen, klar vor Augen zu stellen und durch eine Konzentration darauf eine Vergeudung des (kurzen) Lebens zu vermeiden.²²

Die Todesmeditation dient letztlich dazu, in der *Gegenwart* eine bestimmte Haltung einzunehmen, die nicht nur darin besteht, dass man sich in „Losgelöstheit“ (Foucault 2009, 147) übt, sondern vor allem darin, a) dass man das eigene Handeln und Tun in der Gegenwart konsequent an dem orientiert, was als bedeutsam ins Gedächtnis gerufen wurde (*Motivationsklarheit*), und b) in der Reduktion der eigenen Motivationen und des eigenen Wollens auf eben Wesentliches, damit Weniges und im Idealfall in der jeweilig gegenwärtigen Handlung auf eines (*Monomotivation des*

22 Vgl. Senecas Schrift „Von der Kürze des Lebens“.

Handelns). Das gemeinsame Gegenteil von Motivationsklarheit und Monomotivation, „dieser ungesunde und krankhafte Zustand, den es hinter sich zu lassen gilt“ (Foucault 2009, 171), kann als „Zerstreuung“ bezeichnet werden oder, wie Seneca im 52. Brief an Lucilius das nennt, als *stultitia*, als „Torheit“. Der „Tor“, der *stultus*, ist nicht fähig, „angemessen zu wollen“ (Foucault 2009, 172), das heißt, er „will mehrere Dinge auf einmal, und diese Dinge stimmen nicht überein“ (ebd. 173), er will, „aber zugleich mit einem inneren Widerstand“ (ebd.). Im Zustand der *Stultitia* behindern sich verschiedene, gleichzeitige, einander überlagernde Motivationen, es herrscht Unklarheit. Die Übung des Denkens an den Tod soll diesen Zustand überwinden und zur klaren Ausrichtung des Handelns im Hier und Jetzt verhelfen.

Darüber hinaus ist die Todesmeditation – der Blick von der Grenze des Lebensendes – innerlich verbunden mit dem Blickpunkt von der Grenze des Lebensanfangs. Auch die „Geburt“ ist nicht radikal genug gedacht, ganz analog zu Heideggers Überlegungen zum Tod, wenn wir sie nur als Ereignis am Anfang betrachten – der Neubeginn, das Zur-Welt-Kommen, über das wir nicht verfügen, ereignet sich jeden Augenblick:

„Für den Epikureer ist der Gedanke an den Tod das Bewusstsein von der Begrenztheit der Existenz und verleiht jedem Augenblick unendlichen Wert; jeder Augenblick des Lebens geht aus diesem Gedanken mit unermesslichem Wert angereichert hervor: ‚Betrachte jeden neuen Tag, der dir heraufdämmert, als sei es dein letzter: Beglückend überrascht dich dann jede Stunde, die unverhofft hinzukommt‘“ (Hadot 2005, 31. Hadot zitiert den epikureisch geprägten römischen Dichter Horaz, *Epist.*, I, 4, 13-14)

Es geht dann nicht mehr um das Sterben, sondern um die Sterblichkeit überhaupt – jeder Augenblick gewinnt unendlich an Wert angesichts dessen, dass er auch nicht sein könnte. Die Todesmeditation nimmt hier insofern eine überraschende Wendung, als sie zu einer Konzentration auf das „Gegenteil“ des Todes führt, zur nicht selbstverständlichen, aber im Alltagsbewusstsein in der Regel als Selbstverständlichkeit hingenommenen und übersprungenen *Tatsache des Daseins überhaupt*: an die, wenn man so will, „*Geburtlichkeit*“. Die epikureische Philosophie setzt der Furcht vor dem Tod die *Dankbarkeit* für Geburt und Leben, für jede „hinzukommende Stunde“ entgegen. Die Todesmeditation ist verwandt mit der Meditation des Geborensens oder der Einübung in die Lust am bloßen Existenzgefühl.

2.4.5 Einüben in die Lust am bloßen Existenzgefühl (Epikur)

Über den epikureischen Lustbegriff, der im Zentrum der zentralen philosophischen Übung der epikureischen Schule steht, sind die Missverständnisse und Fehlauffassungen geläufiger als das Verständnis. Was hat es nun mit der „Lust“ tatsächlich im Sinne Epikurs auf sich?

Das Hauptmissverständnis liegt darin, dass „Lust“ mit exquisiten Genüssen, herausstechenden sinnlichen Erlebnissen und mit Höchstzuständen assoziiert wird – dementgegen meint „Lust“ bei Epikur etwas, das primär sehr asketisch erscheint. Epikur findet die größte Lust nämlich nicht in dieser oder jener Tätigkeit, in diesem oder jenem Gefühl, sondern definiert sie *negativ* als *Abwesenheit von Schmerz*. Schmerz entsteht in diesem Sinn, wenn elementare Grundbedürfnisse nicht befriedigt werden, wie Hunger und Durst. „Des Fleisches Stimme spricht: Nicht hungern, nicht dürsten, nicht frieren“, lautet eine Sentenz Epikurs, „denn wer dies besitzt, kann selbst mit Zeus um das Glück wetteifern“. Warum aber kann Epikur die Befriedigung dieser elementaren Bedürfnisse, die wir für gewöhnlich als *Voraussetzungen* oder *Minimalbedingungen* für ein „gutes“ Leben ansehen, zu göttlicher Lust hochstilisieren?

Der zentrale Gedanke Epikurs liegt quer zu unserer Alltagsintuition, aber auch zu einer Epoche, die geprägt ist von der *Logik des Herstellens*, technischen Machbarkeit und marktwirtschaftlichen Produktion und Konsumtion. Wir müssen nämlich nach Epikur Lust nicht durch ein Streben und ein Tun erst *erreichen*, sondern wir leben *immer schon* in der Lust, die Lust ist die Wirklichkeit, in der wir je schon existieren. Wir müssen Lust *nicht herstellen*, sondern lernen, die immer gegenwärtige Lust wahrzunehmen – und diese sei die höchste und menschlichste Lust. Epikur meint damit die *Lust, am Leben zu sein*. Das Leben ist kein Mittel, kein Vehikel für Erlebnisse und Projekte *im* Leben, sondern die Empfindung des Lebens ist die glücksrelevante Tatsache. Nicht so sehr, *was* wir sehen oder empfinden, sondern das Mitempfinden dessen, *dass* wir (überhaupt) sehen oder empfinden, ist entscheidend. Epikur greift vermutlich einen Gedanken auf, den Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* formuliert hat. Das, was Epikur Lust nennt, ist in den Worten Aristoteles erreicht

„wenn der Sehende sich des Sehens, der Hörende sich des Hörens, der Gehende sich des Gehens bewusst ist und wenn es bei den anderen Funktionen in gleicher Weise eine Empfindung davon gibt, dass wir die Funktion ausüben, so dass uns also eine Empfindung des Empfindungsvorgangs und ein Denken des Denkvorgangs gegeben ist, und wenn die Tatsache des Empfindens oder Denkens uns auch die Tatsache unseres Daseins vermittelt“ (NE IX, 1170b1).

Um aber dieses „Existenzgefühl“ nicht zu verlieren, sondern fortwährend zu realisieren, braucht es gerade nicht viel oder immer mehr, sondern nur sehr wenig. Im Gegenteil führt nach Epikur eine nicht-minimale Stillung von Grundbedürfnissen dazu, dass die Seele sinnlos gereizt und gekitzelt wird, sich übertriebene Fantasien und Befürchtungen an einfache elementare Empfindungen anhaften und der Mensch das Gespür für den Genuss der elementaren Lebensregungen verliert. Von da her ist die berühmte Unterscheidung von notwendigen („natürlichen“) und leeren Begierden²³ zu verstehen sowie der Satz:

„Dank der Natur, dass sie das Notwendige leicht erreichbar, alles schwer Erreichbare aber nicht notwendig gemacht hat.“

Um die höchste Lust, das Existenzgefühl zu empfinden, wird uns geraten, uns auf das zu beschränken, was leicht erreichbar und wirklich notwendig ist. Das grundlegende epikureische Lebensgefühl könnte damit umschrieben werden als Dankbarkeit und als ein in allem Tun und Lassen durchgehaltenes Leben aus dem philosophischen Staunen heraus, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts.

Dennoch könnte man einwenden: Was hat uns der Epikureismus im Schmerz und im Leiden zu sagen? Ist der Selbstzweckcharakter der Lebensempfindung nicht zumindest durch starke Schmerzen vernichtet? Epikur hält entgegen: Die Lust, der Genuss am Leben ist, so lange wir leben und zu jedem Zeitpunkt, letztendlich größer als aller Schmerz. Aber können Schmerzen und Leiden nicht so unerträglich sein, Situationen nicht so ausweglos, dass es abwegig, zu leichtfertig, ja zynisch erscheinen muss zu behaupten, letztlich gäbe es immer noch mehr zu genießen? Epikur scheint die Ernsthaftigkeit, die tatsächliche Schmerzhaftigkeit von Schmerzen, die Tiefe von Leiden herabzuspielen. In der Regel bieten die Religionen und Philosophien einen *Sinn* an, der das Leiden, den Schmerz nicht mindert, der aber *durch* und über das Leid hinaus Hoffnung zu verleihen vermag. So verkleinert – für einen Christen oder eine Christin – die Auferstehung nicht das Kreuz, gibt ihm aber einen höheren Sinn. Epikur geht jedoch an eine selten überschrittene Grenze, indem er die Voraussetzung, nämlich dass Schmerzen und Leid absolut unerträglich, inakzeptabel, „total“ sein können, leugnet – das erscheint anmaßend.

23 Genauer unterscheidet Epikur natürlich zwischen a) natürlichen und notwendigen, b) natürlichen und nicht notwendigen und c) nicht natürlichen und nicht notwendigen Begierden. Wie noch zu sehen sein wird, genügt uns aber hier die einfache Unterscheidung zwischen notwendigen und leeren Begierden, weil es beim Philosophieren in Form geistiger Übungen nicht um geschlossene Listen und Klassifikationssysteme geht, sondern darum, von Situation zu Situation zu *fragen*: Was ist daran notwendig, was nicht? Im Gegenteil: eine fixierende Zuordnung hielte die Philosophie als täglich-übende Reflexion auf und an.

Wie geht Epikur mit diesem Problem um? Er sagt dazu zweierlei. Er stellt erstens eine bekannt gewordene Behauptung auf: „Entweder ist die Zeit oder die Heftigkeit gering“ („Si gravis, brevis; si longus, levis“, wie Cicero zusammenfasst) – das soll heißen: Heftige Schmerzen überwiegen zwar die Lust, aber dann nur kurz, chronische Schmerzen hingegen seien so gering, dass die Lust wieder überwiegt oder überwiegen kann (wenn wir epikureisch geübt sind). Das zweite Argument schließt da an: Was an Schmerzen (z. B. auch chronisch) „im Fleisch“ ist, kann durch Lust, die ebenfalls gleichzeitig „im Fleisch“ ist, *kompensiert* werden, indem es immer noch irgendwo eine gesunde Teilhabe an den Grundvollzügen des Lebens – und sei es nur im leisesten Hauch des Lebens – gibt, die empfunden werden können. Nur wenn wir uns (bewusst oder unbewusst) zu große Ziele und Projekte setzen und nicht-notwendige, „leere“ Begierden zu befriedigen trachten, Gesundheit somit als Mittel gebrauchen und nicht selbstzweckhaft als Lebensteilhabe genießen, behält der Schmerz seinen Stachel. Er bleibt dann im Fokus der Aufmerksamkeit, während er angesichts der Bewusstheit für einfache Empfindungen, Regungen und Wahrnehmungen, aber auch Erinnerungen, Vorfreuden, dem Genuss von Kunst („schönen Gestalten“) und natürlich der Philosophie „stumpf“ wird. Der antimoralische Zug Epikurs hat insofern auch „ent-schuldigenden“ Charakter, indem der Mensch von falschen, auch internalisierten Ansprüchen von sich oder von außen oder ans Leben frei gehalten wird. Vielleicht klingt das immer noch zu schwach, um Schmerz und Leid zu begegnen. Andererseits sollten wir möglicherweise einer Stimme Autorität einräumen, die sich lange vor den „Segen der Anästhesie“ erhoben hat und noch mit „natürlichen“, nicht durch Pharmazeutika unterbrochenen Schmerzverläufen konfrontiert war. Epikur und den Zeitgenossen stand aus heutiger Sicht wenig Hilfreiches zur Verfügung, um den Schmerz zu unterdrücken. Noch bemerkenswerter ist allerdings ein Dokument, das die Praxis der Schmerz-Kompensation aus dem Leben Epikurs selbst bezeugt. Dem historischen Gedächtnis wurden die bereits erwähnten Zeilen aus einem Brief am Tag seines Todes nicht entrissen:

„Den glückseligen Tag feierend und zugleich als letzten meines Lebens vollendend, schreibe ich euch dies, ihn begleiten Blasen- und Darmkoliken, die keine Steigerung der ihnen innewohnenden Heftigkeit zulassen. Doch all dem widersetzt sich die Freude meiner Seele über die Erinnerung an die von uns geführten Gespräche.“

Epikur wusste allerdings, dass solche Dankbarkeit fürs Dasein und die Überwindung des Leidens durch Lust etwas voraussetzt, das er das „höchste Gut der Weisheit“ nennt: *Freundschaft*. Die epikureischen Gemeinschaften waren deswegen auch keine Haufen von Stimulations-Egoisten, sondern konstruiert um das Prinzip *freundschaftlicher Sorge*. Wenn man nebenbei mitbedenkt, in einer Gesellschaft, die von Energiehunger, Raubbau natürlicher Ressourcen, Konsum auf Kosten der Hälfte der

Menschheit und des Planeten lebt, wie klein der ökologische Fußabdruck solcher epikureischen Sorge-Gemeinschaften mit ihren bescheidenen Genüssen sein muss, so mag man der Vision Epikurs vielleicht doch einiges abgewinnen, wenn es heißt: „Die Freundschaft tanzt rings um den Erdkreis, ja sie heißt uns alle aufwachen zur Seligpreisung.“ (Weisung 52)

Wenn wir nun den Lust-Gedanken Epikurs, den Gedanken vom „Existenzgefühl“ *als Übung* denken – so liegt die epikureische Übung am anderen Spektrum, das mit dem Denken an den Tod von stoischer Seite begonnen wurde. Wir können von einer Orientierung weniger an der Sterblichkeit, als an der „Geburtlichkeit“ reden. Die epikureische Philosophie setzt damit der Furcht vor dem Tod die *Dankbarkeit* für Geburt und Leben, für jede „hinzukommende Stunde“ entgegen! Ebensovienig wie der Tod etwas ist, das erst am Ende des Lebens stattfindet, sondern als jederzeit möglich gedacht werden muss, genauso ist die Geburt nicht nur ein Ereignis „am Anfang“, sondern der Neuanfang ist im Grunde jeden Augenblick. Die Übung besteht darin, sich immer wieder in Erinnerung zu rufen, dass das Leben, die Tatsache, überhaupt am Leben zu sein, keine Selbstverständlichkeit ist.

Auch den epikureischen Gedanken sollten wir wiederum *als Frage* begreifen und stellen. Die Rezeption Epikurs hat dagegen immer wieder Wert gelegt auf die Systematik der Einteilung der Bedürfnisse. Welches Bedürfnis ist nun genau ein natürliches und notwendiges, welches ein natürliches und nicht notwendiges, welches ein weder natürliches noch notwendiges? Der Fehler besteht meines Erachtens und vor dem Hintergrund einer philosophischen Diätetik genau darin, die Bedürfnisse, Ziele und Güter wieder in eine Liste pressen zu wollen und lange vernünftelnde Diskussionen darüber zu führen, ob „elementare“ Bedürfnisse für Epikur nur jene der Ernährung usw. sind oder auch „höhere“ nach „Kunst“ („schöne Gestalten“), Philosophie („Gespräche“) oder Beziehungen („Freundschaft“) umfassen. Wir dürfen nicht vergessen, dass philosophische Übungen als *Frage* funktionieren – und statt einer Textauslegung der epikureischen Fragmente geht es darum, die Frage bzw. den „Geist“ der Frage aufzugreifen und anlässlich jeglicher Empfindung, jeglichen Vorhabens, jeglichen Bedürfnisses zu *fragen*: *Was daran ist wirklich notwendig, um nicht leiden zu müssen? Wie kann ich dabei das Existenzgefühl empfinden? Zu welchem grundlegenden Bereich gehört dieses Bedürfnis, diese Erfahrung? Wo ist die Schwelle zur bloßen „Variation“? Was ist im Grunde nicht notwendig? Was ist leicht zu erreichen, was nicht?*

Wir müssen uns vom Geist der Listen, der Systematik auf dem Papier verabschieden, um den *Sinn der Übung* zu verstehen und *zur Frage befähigt zu werden*. Deswegen genügt es auch, wenn wir die Dreiteilung der Bedürfnisse nach Epikur (in „notwendige-natürliche“, „nicht-notwendige-natürliche“ und „nicht-notwendige-nicht-natürliche“) im Hinblick auf eine einfache Fragestellung reduzieren, nämlich auf die Unterscheidung von „notwendig“ und „nicht-notwendig/leer“.

Die Dynamik der „leeren“ Bedürfnisse, also die Übererfüllung über die Aufhebung des Schmerzendes hinaus, die Epikur eine „leere Variation“ der Lust nennt, bringt es mit sich, das Existenzgefühl zu verdecken und vergessen zu lassen. Weite Teile der Kultur und der gesellschaftlichen Güterproduktion und -konsumtion spielen sich in diesem Bereich ab. Das lässt die Frage zu: Machen nicht gerade Situationen in der Pflege, im Alter und in Krankheit, der Sorge um scheinbar Selbstverständliches, das wir unter gewohnten Umständen als bloße Voraussetzungen für die eigentlichen Ziele des Lebens nehmen würden, paradigmatisch die epikureische Lust und Dankbarkeit sichtbar?

2.4.6 Übung in Zurückhaltung im Urteilen (Stoa, Skepsis)

Die Übung in der Urteilsenthaltung (*epoché*), die hauptsächlich der Skepsis zugeschrieben werden kann, hat eine Wurzel gleichfalls in der Stoa, wie sie in dem bereits zitierten Ausspruch Epiktets zum Ausdruck kommt: „Nicht die Dinge selbst beunruhigen die Menschen, sondern ihre Urteile und Meinungen über sie.“ (Epiktet, *Ench.* 5) Die stoische Philosophie spürt hier ein zweites Grundproblem der menschlichen Existenz auf. Ähnlich wie wir Fremdes für Eigentum halten, verstecken sich in unseren Ansichten und Affekten *Bewertungen und Zusatzhypothesen*, die zu selbstverständlich von uns ausgesagt oder angenommen werden. Denn diese Hypothesen im Fühlen und Meinen beziehen sich auf Fragen und Sachen, die nicht von uns abhängen und unklar sind (etwa weil sie in der Zukunft liegen), weshalb es nicht so einfach möglich ist, Aussagen über sie zu treffen. Die Übung ist eine Art *alltäglich-praktischer Erkenntniskritik*. Sie besteht darin, angesichts jeder beliebigen Erfahrung im Leben Zurückhaltung im Urteilen zu üben, indem zwei Fragen an die Erfahrung gerichtet werden: *Was füge ich an Werturteil diesem Sachverhalt hinzu?* Und: *Was kann ich wirklich wissen?* So heißt es etwa bei Mark Aurel:

„Rede dir nicht noch selbst etwas ein zu dem, was die sinnlichen Wahrnehmungen dir unmittelbar verkündigen. Man hat dir hinterbracht, dieser und jener rede schlecht von dir. Gut! Das aber, dass du hierdurch Schaden leidest, hat man dir nicht hinterbracht. Ich sehe, dass mein Kind krank ist. Das aber, dass es in Gefahr schwebt, sehe ich nicht. So, nun bleibe immer bei den ersten Eindrücken stehen und setze nichts aus deinem Innern oder selbst hinzu, und dir wird nichts geschehen.“ (*Eis heauton*, VIII 49)

Die Übung komplettiert die Machtunterscheidung: Bezüglich Dingen, die nicht in unserer Macht stehen (die Krankheit des Kindes, die schlechte Nachrede), soll geübt werden, das „Naturereignis“ (Adiaphora) von der menschlichen Bewertung zu trennen und die spontane Reaktion durch eine *reflexive* Betrachtung zu ersetzen.

Wir fürchten uns vor diversen „Übeln“ in der Zukunft – aber streng genommen können wir nicht wissen, wie das sein wird, es sind „Fantasien“ (*phantasia*). Laut den Stoikern malt die Vernunft um einen Affekt immer ein ganzes Gemälde, schafft ein kognitives Unterstützungssystem, die Furcht zu rechtfertigen (schließlich baut die ganze Kultur einer Gesellschaft ein solches System) (vgl. Hossenfelder 1985 50f. und Voelke 1993, 73ff.). Die Erkenntniskritik, die auch eine Konzentration auf die Gegenwart bedeutet, deckt unser Nicht-Wissen auf, unsere ungerechtfertigten Zusatzhypothesen, die uns so selbstverständlich erscheinen. Sogar die Furcht vor dem Tod ist ein leeres „Gerede“ der Menschen, das durch wiederholtes Training in praktischer Erkenntniskritik, durch Zurückhaltung (*Epoché*) im (unbewussten) Bewerten und Urteilen „geheilt“ werden kann.

Nicht ganz zu Unrecht kann sich die skeptische Schule auf einen wesentlichen Grundzug sokratischen Philosophierens berufen, insofern die Weisheit des Nichtwissens, das Hinterfragen und das aporetische Offenhalten (In-Klammern-Setzen) zur sokratischen Gesprächs- und Lebenskunst gehören.

2.4.7 Imaginative Übungen

Den hier noch zur Ergänzung angeführten „imaginativen“ Übungen werden wir weiter keinen systematischen Ort mehr zuschreiben. Aber es ist sinnvoll, sich diese imaginativen Übungen auch vor Augen zu halten, da bei ihnen der Standpunktwechsel – von den subjektiven Blickwinkeln des alltäglichen Strebens und Meinens hin zum Standpunkt der Endlichkeit und zum Standpunkt der Natur selbst – besonders deutlich und plastisch vorstellbar vollzogen wird. Sie haben Teil an einer Tradition rationaler „Mystik“, in dem Sinne wie Ernst Tugendhat diese definiert, nämlich als Befreiung vom „Egozentrismus“, also einem Blick- und Empfindungswechsel, die darin bestehen, nicht die Welt von sich aus, sondern sich selbst von der Welt aus und als Teil der Welt und ihrer inneren Vernetzung zu betrachten (vgl. Tugendhat 2006).

Wir können an die Übung in *Epoché* direkt anschließen. Eine Seite der Übung besteht darin, die eigene Vor-Meinung von der Sache selbst zu trennen, positiv gesprochen: im *Erlernen eines kritischen Vernunftgebrauchs*, dem bewusst ist, dass die eigenen Leidenschaften und Ansichten sich von der Sache selbst unterscheiden könnten. Der zweite Schritt – die Methode der „*physikalischen Definition*“ – besteht nun in einem radikalen Perspektivenwechsel. Die Dinge sollen nicht mehr aus der subjektiv-menschlichen Sicht, sondern *aus der Perspektive der Natur* betrachtet und vorgestellt werden.

„Die Übung besteht also zunächst darin, dass man das Ding oder das Ereignis an sich, so wie es ist, definiert, wobei man es von den konventionellen Vorstellungen, die sich die Menschen gewöhnlich davon machen, abtrennt.“ (Hadot 2005, 73)

Der Ausdruck „Ding“ ist weit zu verstehen und betrifft so gut wie jeden Sachverhalt: ein materielles Ding, einen Affekt, eine Handlung, den Tod, den Staat usw. – alles, was im Leben begegnen kann. Konkret wird in der Übung so vorgegangen, dass erstens die Aufmerksamkeit auf die Sache gelenkt und diese klar benannt wird. Zweitens werden bestimmte Fragen an die Sache gerichtet:

„Es handelt sich dabei um die folgenden vier Fragen: Welches ist das materielle Element der Sache? Welches das kausale? Welche Beziehung hat die Sache zum Kosmos? Welches ist ihre natürliche Dauer?“ (Hadot 2005, 75)

Mittels der Erkenntniskritik (Epoché) und ihrer Fortsetzung in der physikalischen Definition übt der Mensch ein, die Dinge vom „Standpunkt der Natur“ aus zu betrachten, übt sich in „Objektivität“ (oder zumindest im *Versuch der Objektivierung des Denkens*) und macht sich gleichzeitig mit der Welt *vertraut*, da er die Dinge seiner Erfahrung aufmerksam definiert und betrachtet, ihnen auf den Grund geht. Mark Aurel führt so etwa Dinge des Genusses und der Lebenswelt auf ihre materielle Herkunft zurück: der Falernerwein ist „der ausgedrückte Saft einer Traube“, der Purpur ist „Schafswolle in das Blut einer Schnecke getaucht“ (Mark Aurel VI, 13). Dadurch wird, was durch Zivilisation „erhöht“ (bei Mark Aurel zumeist im schlechten Sinn, als „aufgebläht“) und „abstrakt“ genossen wird, wieder in die Geschichte der Dinge zurückgestellt und „entabstrahiert“.

Charakteristisch für die Übungen der „Physik“ ist eben der Standpunktwechsel von der subjektiven Sicht zur Perspektive der „Natur“, der in der Übung, die der *Blick von oben* genannt wird, einen Höhepunkt findet. Man soll auf das Leben, die Probleme im Leben, die eigenen Vorhaben, den Wandel der Zeiten, der Generationen usw. immer wieder wie von einer Anhöhe, von einem Berg, aus der Vogelperspektive, vom Mond oder dem All aus blicken und sich an diese Sichtweise auch im Alltag gewöhnen (vgl. z. B. Hadot 2005 123ff.). Diese Übung dient nicht nur dem Vertrautwerden mit dem Lauf der Dinge, sondern auch der subjektiven Orientierung und Ausrichtung der eigenen Ziele des Lebens: Aus dem Dienst an der subjektiven Sinngewelt soll diese Übung in der Umorientierung zu einer Ausrichtung des Tuns und Denkens auf den Dienst an der „Natur“, auf den Dienst an Erhalt und Leben der Welt insgesamt führen. Die Arbeit des Menschen an seiner seelischen Gesundheit und seinem Glück, an der Kohärenz von Individuum und Welt, steht letztendlich im Kontext und Dienst der Gesundheit und der Kohärenz des „Kosmos“ (des Weltganzen).

Eine weitere Variante der Todesmeditation findet sich häufig in den „Ermahnungen an sich selbst“ von Marc Aurel. Die darin eingenommene Perspektive bezieht sich nun nicht mehr auf die subjektiven Dimensionen der Zeit und des eigenen Lebens (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft), sondern auf die „objektive“ Zeit. Ein Lieblingsthema der Meditationen Marc Aurels ist die Wandelbarkeit aller Dinge, ihr Entstehen und Vergehen: die *Metamorphose*. So heißt es etwa:

„Betrachte unaufhörlich, wie alles Werdende kraft einer Umwandlung entsteht, und gewöhne dich so an den Gedanken, dass die Allnatur nichts so sehr liebt, wie das Vorhandene umzuwandeln, um daraus Neues von ähnlicher Art zu schaffen.“ (*Eis heauton*, IV 36)

Oder:

„Manch einer fürchtet sich vor der Verwandlung. Was kann denn ohne Verwandlung werden? Was ist demnach der Allnatur lieber oder angemessener? Kannst du selbst auch nur ein Bad gebrauchen, ohne dass das Holz sich verändere, oder Nahrung genießen, ohne dass die Speisen sich verwandeln?“ (*Eis heauton*, VII, 18)

Nach dem Prinzip, dass man mit etwas Kleinem anfängt, um schließlich zu Schwierigerem fortzuschreiten, meditiert Mark Aurel dann wieder das Ableben der Menschen, dass verehrte Philosophen nicht mehr leben, dass der ganze Hofstaat nicht mehr ist (also in dem Fall Marc Aurels relevanter Lebenskontext), dass es eine Zeit geben wird, in der man selbst nicht mehr ist mitsamt allen vertrauten Menschen. Der Tod wird dann nicht mehr von der (ängstlichen) Sicht des Individuums aus betrachtet, sondern vom Standpunkt der Natur, als Verwandlung. Das Training in der Sichtweise der Metamorphose soll die Furcht vor dem Tod reduzieren, indem der Mensch derart mit der Natur vertraut wird, ein „Thema, das Marc Aurel besonders am Herzen liegt“ (Hadot 2005, 77).

Soweit also zu den epikureischen und stoischen Übungen, zur sokratischen philosophischen Praxis. Nun wird es darum gehen, diese Praktiken der *Sorge um sich* in der *Sorge um Andere* systematisch zu situieren. Das wird heißen, den möglichen Ort dieser philosophischen Praktiken in der Erfahrung von Krankheit und der Sorge um kranke Menschen zu verstehen – und schließlich diese *hermeneutische Arbeit* konkret und handhabbar aufzubereiten.

