

# Misologie und Misanthropie in Platons *Phaidon*

Ulrich Diehl

Alle diese *Ideen*, die im Grunde in eine zusammenfließen, können dem Menschen durch die Eindrücke der sinnlichen Natur nicht gegeben worden sein, und doch sind sie in ihm und schlummern mehr oder weniger. ... Wenn also der *Mensch* Ideen und Ahnungen hat von Unsterblichkeit, Unendlichkeit, höchster Weisheit, Gerechtigkeit, Güte; muss denn nicht der Keim zu dem allen in seinem Wesen sein? ... Es ist denn nichts Geringes, dass wir unsre Gedanken bis zu dem »höchsten Gut« erheben können, dass die Idee des »Unendlichen« in unserm Herzen ist und daran haften kann; wenn wir nur an höhere Wege und Mittel glauben könnten.

Matthias Claudius, *Über die Unsterblichkeit der Seele*

Das Thema der Misologie und Misanthropie lässt sich wie so viele anderen philosophischen Themen der europäischen Geistesgeschichte bis zu einem platonischen Dialog zurückverfolgen. In diesem Fall handelt es sich um Platons berühmten Dialog *Phaidon*. Nun handelt dieser Dialog bekanntlich von der Frage nach der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Dennoch verweist Sokrates an einer bestimmten Stelle des Dialoges auf die für den Menschen drohenden Gefahren der Misologie und der Misanthropie hin, dem Hass auf die Vernunft und den Hass auf den Menschen, die seiner Auffassung nach zusammenhängen. Die sokratische Warnung vor der Misologie und Misanthropie ist um so eindringlicher, als sie auf dem Hintergrund des existenziellen Problems des Todes und der religiösen Frage nach einem Jenseits des Todes diskutiert wird.

Das existenzielle *Problem des Todes*, das alle Menschen unabhängig davon bewältigen müssen, ob sie sich zu der Auffassung und Lehre einer bestimmten Religion und Konfession bekennen, führt zu der *Frage nach einem Jenseits*, dessen Existenz entweder bejaht oder verneint werden

kann. Von der Frage aber, ob für uns Menschen als Individuen mit dem leiblichen Tod alles zu Ende ist, steht bei näherem Hinsehen nämlich auch immer schon der *Sinn und Zweck* unseres Lebens vor dem Tode auf dem Spiel. Der Grund dafür liegt in der teilweise unheimlichen und lebensfeindlichen, teilweise aber auch erhellenden und heilsamen Macht des Todes, bestimmte Werte des diesseitigen Lebens zu entwerten, die vorwiegend an die egozentrische und hedonistische Erfüllung der menschlichen Bedürfnisse gebunden sind. Damit stellt uns diese Macht des Todes vor die tiefsinnige Frage, welche Werte dann aber auch noch angesichts des unausweichlichen Endes des leiblichen Daseins und damit des unvermeidbaren Endes aller Bedürfnisbefriedigungen Bestand haben können. Klar ist, dass das nur objektive Werte sein können, die jede egozentrische und hedonistische Bedürfnisbefriedigung transzendieren. Deswegen führt das existenzielle Problem des Todes nicht nur zur religiösen Frage nach dem Jenseits, sondern vor allem auch zur ethischen Frage nach der Existenz und Geltung objektiver Werte<sup>1</sup>.

Bei solchen objektiven Werten kann es sich um *Realwerte* handeln: die Kinder, die man in die Welt gesetzt, mühsam aufgezogen und erfolgreich erzogen hat; die dauerhaften Werke, die man geschaffen hat, wie z.B. das bleibende Buch, das man geschrieben hat, das nicht in der großen Menge der Publikationsfluten untergeht; die sichtbaren Spuren, die man im Lauf der Welt hinterlassen hat, wie z.B. das Haus, das man gebaut und den Baum, den man gepflanzt hat; die Erinnerung in den Herzen der Menschen, wie z.B. weil man sein schweres Leben mit Anstand und Würde gemeistert hat. In der Regel haben solche Realwerte aber auch nur dauerhaften Bestand, wenn in ihnen bestimmte *Idealwerte* realisiert wurden, wie z.B. handwerkliche *Qualität* in der Bearbeitung eines bestimmten Materials, schöpferische *Originalität* in der Erfindung einer neuen Form, überzeitlich gültige *Schönheit* in der Gestaltung von Stoff, Farbe und Form; entdeckende Wahrheit in der Erkenntnis der für die Sinne verborgenen Grundstrukturen der Wirklichkeit; sittliche *Güte* im Denken, Fühlen und Handeln in den sinnlich zu erfassenden Handlungssituationen in der zeitlich strukturierten Lebenswelt.

Für sittliche Skeptizisten, Subjektivisten und Relativisten, die die Existenz und Geltung

objektiver Real- und Idealwerte leugnen, muss das menschliche Leben und Überleben im Sinne des Kampfes ums nackte Dasein, die gewöhnliche Befriedigung der vitalen und psychischen Bedürfnisse nach Macht, Reichtum, Ruhm und Anerkennung sowie die egozentrische Selbstverwirklichung der persönlichen Wünsche und Träume selbst schon den eigentlichen Lebenszweck darstellen. Für den sittlichen Glauben an die Existenz, Erhaltung und Realisierung objektiver Werte hingegen gibt es eine reichhaltige und unerschöpfliche Vielfalt von Orientierungen als Inbegriff vom Sinn und Zweck des menschlichen Lebens jenseits des nackten Kampfes ums Leben und Überleben und jenseits der gewöhnlichen Bemühungen um Erfüllung der eigenen vitalen und psychischen Bedürfnisse. Vor allem handelt es sich bei den objektiven Werten um zeitlos gültige Werte, die auch noch den unausweichlichen individuellen Tod eines jeden Menschen überdauern können und vor, während und nach dem eigenen Leben Geltung und Bestand haben können. Denn nur wenn es objektive Werte gibt, die auch nach dem individuellen Tod eines jeden Menschen Geltung und Bestand haben, kann auch der ethische Subjektivismus, der nur „deine Werte und meine Werte“ kennt und der ethische Relativismus, der die Existenz und Geltung der Werte an soziale Gruppierungen und deren Interessen bindet, wie z.B. der Rassismus und der Nationalismus, der Faschismus und der Marxismus, der Chauvinismus und der Feminismus, etc. überwunden werden. Und nur wenn es zumindest der Idee nach objektive Werte gibt, wie z.B. Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität, etc., kann es die gemeinsame Aufgabe der Philosophierenden sein, im wahrheitsorientierten Dialog deren objektive Geltung und optimale Rangordnung zu untersuchen.

Für Platon und den platonischen Sokrates geht es deswegen auch beim existenziellen Problem des Todes in erster Linie um die Möglichkeit der *Erinnerung* an unser verloren gegangenes sittliches Wissen und Gewissen sowie um die Erkenntnis der objektiven ethischen Werte als Voraussetzung für die sittliche Orientierung im Denken, Fühlen und Handeln. Erst in zweiter Linie geht es dann auch um die Frage nach einem Jenseits des Todes, welche Vorstellung man davon auch immer haben mag. Klar ist, dass Platon die Vorstellung von einer leiblichen Auferstehung der Toten, an die dem Buchstaben nach auch heute noch viele Juden, Christen und Muslime in der einen oder anderen Form glauben, unbekannt war. Den religiösen Hintergrund

seiner Frage nach dem Jenseits bildete vielmehr der mythische Glaube an die Fortexistenz der individuellen Geistseele im Sinne einer Reinkarnation oder Seelenwanderung, an die offenbar Pythagoras und einige seiner Schüler geglaubt haben und mit der Platon bei seiner ersten Reise nach Syrakus in Berührung gekommen war.<sup>2</sup>

Allerdings entsteht die eigentliche dialektische Spannung des Dialoges *Phaidon* bereits aus einer Kontroverse zwischen Sokrates, der den Unsterblichkeitsglauben in einem bestimmten Sinne verteidigt, und seinen beiden skeptischen und naturalistischen Freunden Simmias und Kebes, die als wissenschaftlich aufgeklärte Zeitgenossen, zwar die pythagoreische Auffassung von der Seele als emotionale und energetische Harmonie des Leibes übernehmen wollen, aber auf dessen mythischen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele verzichten wollen. Der Autor des *Phaidon* selbst scheint zwischen der philosophischen Auffassung seines Lehrers Sokrates und der skeptischen und naturalistischen Position seiner beiden Freunde hin und her zu schwanken. In einer gewissen Distanz zu den überlieferten Mythen der Pythagoreer bemüht er sich jedoch um ein philosophisch aufgeklärtes Verständnis der menschlichen Psyche, das anders als die skeptischen und naturalistischen Auffassungen seiner beiden Freunde, die Existenz einer substantiellen *Geistseele* des Menschen ermöglicht, die an den zeitlosen Ideen im Sinne einer kognitiven Einsicht *teilhaben* kann. Ob diese Geistseele dann auch unsterblich bzw. unzerstörbar ist, erscheint demgegenüber zweitrangig zu sein.<sup>3</sup>

Oberflächlich betrachtet scheinen das existenzielle Problem des Todes und die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele weltanschauliche Themen zu sein, die heute nur noch religiöse Menschen etwas angehen, die sich mit dem überlieferten Glauben einer bestimmten Religion oder Konfession auseinandersetzen müssen. Vorwiegend wissenschaftlich eingestellte Menschen, die an allen religiösen Glaubensüberzeugungen zumindest zweifeln oder sie sogar gänzlich verwerfen, meinen damit oftmals auch das existenzielle Problem des Todes und erst recht die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele zurückweisen zu können. Empirische Psychologen, Psychotherapeuten und Psychiater verweisen jemanden, der sich auch heute noch ernsthaft für das Problem des Todes und die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele interessieren sollte, an

Priester und Pfarrer bzw. Theologen und Seelsorger. Gewöhnlich halten sie dieses Problem zurecht für eine religiöse Glaubensfrage, die seit jeher die methodisch definierten Grenzen der empirischen Wissenschaften überschreitet. Sollte sich aber jemand tatsächlich zu dieser religiösen Glaubensüberzeugung durchringen und bekennen, dann werden sie gewissenhaft prüfen, ob diese Glaubensüberzeugung in der emotionalen und kognitiven Persönlichkeitsstruktur eines Menschen eine seiner seelischen Gesundheit zuträgliche Funktion erfüllt und ihn zumindest nicht am individuellen und sozialen Lebensvollzug hindert, oder aber, ob es sich bereits um einen religiösen Wahngedanken handelt, der die seelische Gesundheit eines Menschen gefährdet. Beide psychischen Möglichkeiten können gegeben sein und deswegen darf man einen solchen Glauben zumindest nicht pauschal pathologisieren.

Dem tieferen existenziellen Nachdenken über den Menschen und sein eigentümliches Wissen um seine individuelle Sterblichkeit ist es hingegen vertraut, dass das Problem der unausweichlichen Endgültigkeit des Todes einen jeden Menschen spätestens mit zunehmenden Alter beschäftigt. Denn früher oder später kann kein Mensch dem existenziellen Problem des individuellen Todes ausweichen, zumal jedes Ausweichen vor dem Tod und alles Verdrängen der Todesangst immer schon ein Versuch der Lösung des Problems darstellt. Wohl aber kann man sich des existenziellen Problems des individuellen Todes mehr oder weniger bewusst stellen, um dann auch seine persönliche Lösung und Antwort zu finden. Insofern betrifft das existenzielle Problem des Todes immer auch schon das Leben vor dem Tod, indem es uns herausfordert, unsere persönlichen Grundeinstellungen und Grundüberzeugungen über Gott und die Welt, über das Leben und die Menschen zu überprüfen und zu klären, um dann auch zu persönlichen Überzeugungen und Glaubenshaltungen, Sinnvorstellungen und Werteinstellungen zu gelangen. Der tieferen Betrachtung der *condition humaine* wird dann auch deutlich bewusst, dass alles menschliche Streben nach der Realisierung von möglichst überzeitlich gültigen Realwerten mitten in der zeitlichen Lebenswelt, in der wir denken, fühlen und handeln, nicht nur ein Kampf um die erfolgreiche Realisierung einer reichhaltigen Vielfalt von Idealwerten darstellt, sondern auch ein Herkules-Kampf gegen die lebens- und wertfeindlichen Kräfte des Schlechten und Bösen sowie eine Sisyphos-Arbeit gegen den alles Lebendige bedrohenden Tod und die alles

Vergängliche einholende Zeitlichkeit selbst.<sup>4</sup>

## 1. Philanthropie als allgemeine Menschenliebe und Glaube an den Menschen

Das *Thema der Misologie und Misanthropie* betrifft als Problem der emotionalen und kognitiven Grundeinstellung zu unseren Mitmenschen nicht nur unser persönliches emotionales Menschenbild, wie es sich als mehr oder weniger unbewusstes implizites Menschenbild im Alltag und in den Wissenschaften theoretisch wie praktisch auswirkt. Es betrifft auch unsere expliziten kognitiven Überzeugungen in den praktischen *Humanwissenschaften* von Medizin, Psychiatrie und Psychotherapie, Jurisprudenz und Pädagogik, Ökonomie und Politik, etc. Jenseits eines kruden *Positivismus*, der auch noch das sog. Wertfreiheitspostulat von Max Weber prägte, geht es dann sowohl um *faktische Überzeugungen* (1.) über die genetisch bedingte Natur des Menschen, (2.) über die kulturell bedingten Entwicklungspotentiale des Menschen sowie (3.) über den psychologischen Aufbau der Persönlichkeitstypen und Persönlichkeiten, als auch über implizite oder explizite *normative und evaluative Überzeugungen* (4.) über den rechtlichen und moralischen Status des Menschen vom Embryonalstadium an bis zur finalen Sterbephase, (5.) über die Frage nach der realen Möglichkeit der Freiheit, Verantwortung und Würde des Menschen sowie (6.) über die Frage nach deren ontologischer Fundierung in der angeborenen Vernunftbegabung, der erworbenen Moralfähigkeit oder gar der nur dem Glauben zugänglichen Gottebenbildlichkeit.

Unter *Misanthropie* verstehen wir gewöhnlich das Gegenteil der *Philanthropie*, also einer allgemeinen und unbestimmten Menschenliebe oder auch eines humanistischen Glaubens an *den Menschen* bzw. *die Menschheit*. Wo die Philanthropie nicht nur ein selbstgefälliges oder gar heuchlerisches Lippenbekenntnis bleibt und wo jemand zurecht als *Philanthrop*, d.h. als ein Menschenfreund bezeichnet wird, da muss sich seine Liebe zu den Menschen auch in ganz realen und konkreten, und d.h. immer auch in konfliktträchtigen, disharmonischen und unvollkommenen Beziehungen zu anderen Menschen erweisen. Eine solche *authentische Liebe* ist im selteneren Idealfall eine reife und freie, tätige und schenkende Liebe, die sich in situativ angemessenen

Überlegungen und Urteilen, Entscheidungen und Handlungen immer wieder unter Beweis stellt. Sie ist deswegen weder bloß eine angeborene Neigung wie die instinktive „Affenliebe“ noch eine natürliche Einstellung wie das narzisstische Begehren der Libido oder das sehnsüchtige Streben des Eros, wo der Andere eigentlich nur um seiner selbst geliebt wird. Diese Formen der unreifen und unfreien, begehrliehen und nehmenden Liebe lassen aber oftmals keinen affektiven, emotionalen und willentlichen Spielraum für die nüchterne Wahrnehmung des Anderen als ein eigenständiges Wesen mit gewissen Licht- und Schattenseiten, die eine notwendige Voraussetzung ist für vernünftige Entscheidungen, fruchtbare Kritik und angemessene Distanz gegenüber dem Anderen.<sup>5</sup>

Da man eine solche *authentische Liebe* in der Regel aber nur in gewissen Nahbeziehungen der Freundschaft, Partnerschaft, Ehe und Gemeinschaft erleben, pflegen und ausüben kann, gerät die *allgemeine Menschenliebe* und der *Glaube an den Menschen* manchmal nicht ganz zu unrecht in den Verdacht, eher ein gut gemeinter, aber weltfremder Idealismus oder aber ein abstrakter und illusionärer Irrglaube von sog. „Gutmenschen“ zu sein. Deswegen ist die Frage nach der Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft eines philanthropischen Humanismus in der heutigen Philosophie immer noch umstritten.<sup>6</sup> Ein glaubwürdiger und überzeugender Humanismus muss sich nämlich nicht nur gegenüber den widerständigen konkreten Realitäten des gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Lebens behaupten können, sondern auch gegenüber den harten Wahrheits- und Begründungsfragen des philosophischen Denkens. Denn die Frage nach der Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft der allgemeinen Menschenliebe und des Glaubens an den Menschen hängt nicht nur von deren Angemessenheit in Bezug auf die vorgegebene Natur des Menschen und auf die kulturbedingten Potentialitäten des Menschen ab, sondern auch noch von der objektiven und universalen Geltung sittlicher Ideale, Prinzipien, Normen und Werte. Ohne die objektive und universale Geltung der allgemeinen Menschenwürde und Menschenrechte bricht nicht nur ein unbestimmter „Glaube an *den Menschen*“, sondern auch die allgemeine Menschenliebe in sich zusammen. Eine zwar gut gemeinte, aber eigentlich grundlose Philanthropie, die letzten Endes in einem ethischen Skeptizismus, Subjektivismus und Relativismus Fuß fassen will, würde sich tatsächlich als eine Selbsttäuschung und Illusion

erweisen. Sie wäre die falsche Philanthropie der „Gutmenschen“, denen es eigentlich mehr um den narzisstischen Wohlgefallen an sich selbst, das eigene gute Gewissen und die eigene sittliche Selbstvervollkommnung geht als um die Realisierung objektiver Werte, die das eigene Dasein und die eigene Person in Form von dauerhaften Realwerten, in denen sich eine Vielfalt von Idealwerten realisieren, transzendieren.

Eine solche falsche Philanthropie hat natürlich auch ihre emotionalen Ursachen und kognitiven Gründe. Zu diesen Ursachen und Gründen gehören neben der Vermeidung der Konfrontation mit dem Problem des Bösen und der permanenten Unvollkommenheit des Menschen vor allem die Verdrängung, Vermeidung und Verleugnung der Furcht bzw. der Angst vor dem Tod im Sinne einer drohenden Vernichtung der individuellen Existenz in leiblicher, seelischer und geistiger Hinsicht. Verdrängt und vermieden wird dabei aber nicht nur die *instinktive* oder *vitale Angst* vor dem natürlichen oder kreatürlichen Tod, die jedem Menschen schon alleine als Lebewesen angeboren ist. Denn so wie die Tiere sterben und verenden müssen, so müssen auch wir Menschen sterben und verwesen. Vermieden und verleugnet wird auch die *personale* oder *existenzielle Angst* vor dem persönlichen oder individuellen Tod, d.h. vor der unvermeidlichen Auslöschung des individuellen Bewusstseins und der dadurch mitbedingten Vernichtung des individuellen Geistes. Anders als die instinktive oder vitale Angst vor dem natürlichen Tod können unter allen Lebewesen, die wir kennen, einzig und alleine wir Menschen diese personale oder existenzielle Angst vor dem übernatürlichen oder persönlichen Tode erleben und erkennen. Dieses potentielle Wissen um die eigene Sterblichkeit ist dann aber auch eine Quelle für die Würde des Menschen.<sup>7</sup>

Eine echte und überzeugende *Philanthropie* hingegen muss nicht nur in den konflikträchtigen, disharmonischen und unvollkommenen Beziehungen des wirklichen Lebens, wo es um Leben oder Tod, Sieg oder Niederlage, Erfolg oder Misserfolg geht, standhalten; sie muss sich dann auch als *authentische Liebe* erweisen, die in einem reifen und freien, tätigen und schenkenden Wohlwollen gegenüber sich selbst und seinen Mitmenschen in konkreten Situationen besteht. Denn erst dort, wo der einzelne Mensch das Bewusstsein vom unausweichlichen Ende der



eigenen Existenz nicht mehr verdrängen, vermeiden und verleugnen muss, kann die seelisch-geistige Person dann auch eine emotional befriedigende und intellektuell überzeugende Antwort auf diese existenzielle Bedrohung finden, die angesichts der harten Realitäten des wirklichen Lebens standhält.<sup>8</sup>

Jeder erwachsene Mensch muss sich mit zunehmenden Alter nicht nur retrospektiv mit seinem unveränderbaren Lebensschicksal und seiner bisherigen Lebensbilanz, sondern auch prospektiv mit seiner unausweichlichen Endlichkeit und seinem unentrinnbar eigenen Tod auseinandersetzen, um eine tragfähige existenzielle Antwort auf das drohende absolute „Nichts des Todes“ zu finden, das nicht nur den persönlichen Glauben an den *individuellen Sinn* des eigenen Lebens, sondern auch noch den Glauben an den *allgemeinen Sinn* des menschlichen Daseins in der Welt bedroht. „Während nun der Sinn an eine einmalige und einzigartige Situation gebunden ist, gibt es darüber hinaus Sinn-Universalien, die sich auf die *condition humaine* als solche beziehen, und diese umfassenden Sinnmöglichkeiten sind es, die Werte genannt werden.“<sup>9</sup> Erst wenn dieser zweifache Sinn nicht nur als individuelle und persönliche, sondern auch als allgemeine und philosophische Antwort zu überzeugen vermag, haben wir es auch nicht mehr mit einer unbestimmten und ungeistigen, eigentlich nur vor sich selbst ausweichenden, anti-metaphysischen „Flucht ins Humane“ zu tun, sondern mit einer echten mitmenschlichen und gemeinschaftlichen Solidarität gegenüber dem Tod im Sinne von Albert Camus' existenzieller Einsicht: „Die eigentliche Solidarität des Menschen ist die Solidarität gegenüber dem Tod“.<sup>10</sup>

Anders als die *authentische Liebe*, die sich bestimmten Menschen zuwendet, die objektive sittliche Ideale der Humanität kennt und die konkrete rechtsstaatliche Institutionen zur Bewahrung der Humanität anerkennt, ist die bloß gut gemeinte, aber auf den Treibsand des Subjektivismus und Skeptizismus gebaute falsche Philanthropie keine *emotional befriedigende Antwort*, die den unvermeidbaren Erschütterungen durch die „Grenzsituationen“ von Krankheit, Leiden, Kampf, Schuld und Tod (Jaspers) standhalten kann. Sie ist darüber hinaus aber auch keine *intellektuell überzeugende Antwort*, die sich als eine Antwort dann auch dem Anderen zumuten darf, weil sie auch allgemeine Wahrheits- und Geltungsansprüche erhebt, die nicht nur

subjektivistisch und skeptizistisch „für einen selbst gültig“ bleiben. Der ethische Subjektivismus und Skeptizismus führt aber letzten Endes zu einer relativistischen, historistischen oder nihilistischen Aufhebung der Geltung von universalen Werten, wie z.B. bei Nietzsche, Dilthey und Heidegger und gelangt damit anders als etwa bei Kant und Brentano, Hartmann und Scheler, Jaspers und von Hildebrand gar nicht zu einer echten oder gar universalen Solidarität angesichts der menschlichen Grenzsituationen.<sup>11</sup>

## **2. Misanthropie als allgemeiner und unbestimmter Menschenhass**

Die *Misanthropie* wäre entsprechend ein allgemeiner und unbestimmter Menschenhass, der sich aber nicht nur in realen und konkreten Beziehungen zeigt, sondern der sich auch auf alles ausschließlich und spezifisch Menschliche wie Sprache und Denken, Glaube und Vernunft, Freiheit und Verantwortung, Liebe und Würde bezieht. Anders als zur Philanthropie wird sich jedoch kaum jemand gerne offen und ehrlich als Misanthrop darstellen und bekennen. Da die *absolute Misanthropie* als ein Inbegriff des Bösen geradezu teuflischen Ursprungs sein müsste, bleibt es durchaus fraglich, ob es sie wirklich gibt und ob sie mehr ist als nur eine spekulative Abstraktion des Verstandes und eine sittlich-religiöse Vorstellung der Einbildungskraft. Anders als unter wirklichen Menschen aus Fleisch und Blut, könnte es absolute Misanthropie nur bei Teufeln oder Dämonen und reine Philanthropie nur bei Engeln oder Göttern geben.

Wirkliche Menschen sind als Personen mit leiblichen, seelischen und geistigen Eigenschaften, Dispositionen und Fähigkeiten zwar grundsätzlich sowohl zum Guten als auch zum Bösen fähig, aber da sie das sittlich Wertvolle und Gute gewöhnlich nicht in Reinform und ohne Beimischung irgendeines Wertwidrigen und Schlechten realisieren können, können wir ihnen auch nur eine momentane, situative und graduelle, mithin eine *relative Misanthropie* zuschreiben. Unter wirklichen Menschen können wir deswegen immer nur gewisse misanthropische oder philanthropische Verhaltensweisen und Einstellungen, Motive und Gedanken finden, die in ganz bestimmte Notwendigkeiten und Zweckmäßigkeiten sowie in bestimmte soziale Zusammenhänge

und persönliche Beziehungen eingebunden sind. Aus diesem Grunde gibt es – jenseits des Glaubens an die Inkarnation Gottes in einem Menschen und ohne das Geheimnis einer übernatürlichen Gnade – keine *nur* guten und *rein* philanthropischen, also ganz und gar heilige Menschen, und – trotz des Rätsels des radikalen Bösen – keine nur schlechten und ganz misanthropischen, also absolut böse Menschen.<sup>12</sup>

Wo diese *relative Misanthropie* jedoch habituell geworden ist, dürfen wir unter der Misanthropie dann aber auch eine affektive, emotionale und intellektuelle Grundhaltung der Ablehnung, Geringschätzung, Herabsetzung oder gar Verachtung anderer Menschen verstehen. Anders als bei der Philanthropie bleibt jedoch fraglich, inwieweit jemand wirklich dauerhaft misanthropisch denken, fühlen und handeln *kann* und *will*. Schon eher ist zu vermuten, dass zumindest die *habituelle Misanthropie* einem mehr oder weniger verborgenen *Selbsthass* entspringt, der sich der willentlichen Fähigkeit zur Änderung und Besserung seiner selbst entzieht. Denn zum einen lässt sich eine solche habituelle Misanthropie im gesellschaftlichen Zusammenleben und insbesondere in den Nahbeziehungen von Freundschaft, Partnerschaft, Ehe und Gemeinschaft gar nicht ohne Konflikt, Widerstand und Kritik realisieren. Zum anderen gibt es vermutlich keinen konkreten Menschen, der sich ganz und gar damit abfinden kann - geschweige denn gut damit leben und sterben kann - ein ausgesprochener „Misanthrop“, also ein „Menschenfeind“ oder gar ein „Menschenhasser“ (gewesen) zu sein. Selbst massenmörderische Diktatoren und Terroristen wie Hitler, Stalin, Mao und Bin Laden mussten sich selbst und ihren Mitmenschen zumindest vormachen, dass sie das, was sie tun, aus vermeintlicher Liebe zu ihrem Volk, zur Menschheit oder zu Gott tun.<sup>13</sup>

Selbst die größten Verbrechen an der Menschheit, an ganzen Völkern und an einzelnen Gruppen von Menschen werden immer um der angeblich gerechtfertigten Liebe zu einem vermeintlich höheren und größeren objektiven Gut willen vor sich selbst und dem eigenen schlechten Gewissen gerechtfertigt. Deswegen kann sich auch noch hinter einer solchen vermeintlichen Liebe zu einem höheren Gut ein zumindest ambivalenter *Wille zur Macht* verbergen, der sich vor sich selbst und anderen als vermeintliche sittliche Verantwortung tarnt. Das ist natürlich kein

Grund die Liebe zu einem höheren Gut abzulehnen und schon gar kein Grund die Idee eines höheren oder höchsten Gutes zu verwerfen. Wohl aber ist es ein Grund dafür, einer solchen vermeintlichen Liebe und Idee stets ganz nüchtern, mit Vorsicht und Bedacht zu begegnen, weil wir Menschen nun einmal gerade auch dort zu gewissen *Selbsttäuschungen* neigen, wo es um Fragen des sittlichen Gewissens geht. Der tiefste Grund dafür liegt in unserer allzu menschlichen Selbstbezogenheit und in der für einen jeden Menschen lebensnotwendigen Selbstliebe sowie in unserer schicksalhaften Endlichkeit und unüberwindbaren Unvollkommenheit.<sup>14</sup>

Aber gerade weil es der *natürlichen Selbstbezogenheit und lebensnotwendigen Selbstliebe* des Menschen entgegen kommt, sich selbst als jemand zu verstehen, der aus lauterem und edlen Motiven, wie z.B. aus Liebe zu seinem Volk, zur Menschheit oder zu Gott handelt, bleibt es von großer Bedeutung genau zu prüfen, welche Wege und Mittel durch diese hohen Ziele gerechtfertigt werden. Aus diesen Gründen scheidet m.E. nicht nur jede rein emotivistische und hedonistische Ethik, sondern auch noch jede bloß konsequentialistische Verantwortungsethik und jede utilitaristische Ethik. Überzeugen kann letzten Endes nur eine philosophische Ethik, die sowohl objektiv geltende sittliche Ideale, Prinzipien, Normen und Werte anerkennt als auch die psychologischen, erkenntnistheoretischen und ontologischen Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens und Erkennens sittlicher Orientierungen verständlich machen kann.<sup>15</sup>

Aber auch in alltäglicheren Situationen können *authentische Liebe* zu nahestehenden Mitmenschen (Freunde, Partner, Kollegen, Gatten), weitgehend zweckfreie Erkenntnis von alltäglichen und wissenschaftlichen Sachverhalten oder von ästhetischen, sittlichen und religiösen Werten nur gedeihen, wenn man dazu bereit und in der Lage ist, sowohl über die erworbene Liebe zur eigenen Familie als auch über die gewohnheitsmäßige Liebe zur eigenen Herkunft, Heimat, Religion und Nation hinauszugehen. Authentische Liebe und sittliche Erkenntnis muss dazu fähig und bereit sein, objektiv geltende ästhetische, sittliche und religiöse Werte auch in *anderen* Völkern, Kulturen, Religionen und Nationen anzuerkennen. Andernfalls könnte es weder eine echte und überzeugende internationale Wissenschaftskultur geben noch eine kosmopolitische Weltkultur der Menschenrechte, des Völkerrechtes und der internationalen Politik, die weltweit

dem Frieden, der Gerechtigkeit, der Solidarität und der ökologischen Nachhaltigkeit dienen.<sup>16</sup>

Ob die persönliche Fähigkeit und Bereitschaft zur Erkenntnis von alltäglichen und wissenschaftlichen Sachverhalten oder von ästhetischen, sittlichen und religiösen Werten vorhanden ist, hängt nicht nur von der durch die leibliche Konstitution mitbedingten emotionalen Konstitution des Temperaments und von der durch Sozialisation, Erziehung und Bildung erworbenen seelisch-geistigen Persönlichkeit ab, sondern auch von einem selbstverantwortlich erarbeiteten sittlichen Charakter sowie von einer geschenktartigen Befreiung vom Bösen und Reifung zum Guten durch das symbolische Erleben des Heiligen. Solange spezifisch sittliches Streben und spirituelle Gnade ausbleiben, bleiben alle Menschen aufgrund ihrer leiblich-sinnlichen Natur ihren unmittelbaren hedonistischen Neigungen oder aber ihren mittelbaren egozentrischen Interessen an Macht, Erfolg, Ruhm, Reichtum oder Anerkennung verhaftet.<sup>17</sup>

### **3. Misologie im engeren und im weiteren Sinne**

Was aber haben wir unter *Misologie* zu verstehen? Und inwiefern hängen Misanthropie und Misologie zusammen? Wer sich zur Beantwortung dieser Frage zurecht auf Platon bezieht, muss zuerst einmal zu verstehen versuchen, was der platonische Sokrates damit meint und warum er so eindringlich vor der Misologie warnt. Diese Frage hat Josef Seifert einmal so beantwortet:

Im *Phaidon* warnt zunächst Sokrates seine Schüler vor der Gefahr der Misologie, einem Zweifel an aller Kraft des Argumentes und der Vernunft, und er warnt sie letzten Endes vor der Verzweiflung an der Wahrheit und an ihrer Erkennbarkeit. Er vergleicht diesen Vernunftshass mit der Misanthropie, dem Hass auf alle Menschen, weil man an einigen enttäuscht wurde. Wie dieser, so sei auch die Misologie (die Verzweiflung an der Kraft des *Logos*) unberechtigt. So viele Fehler nämlich auch in bestimmten Argumenten und unbegründeten Erkenntnisansprüchen enthalten sein mögen, so dürfe man deshalb doch niemals das Vertrauen auf die Vernunft als solche verlieren. Und so habe auch er – nach seiner eigenen Krise und Versuchung zur skeptischen Verzweiflung an aller rationalen Erkenntnis, wie wir diese seine persönliche Krise deuten dürfen – einen „zweiten Weg“ gefunden, auf welchem die ihm schon verloren erschienene Erfüllung der Aufgaben der Philosophie und die Antwort auf deren Fragen möglich sei.<sup>18</sup>

Folgt man Josef Seifert, so haben wir unter der Misologie bei Platon einen „Zweifel an aller Kraft des Argumentes und der Vernunft“ und letzten Endes eine „Verzweiflung an der Wahrheit und an

ihrer Erkennbarkeit“ zu verstehen. Demzufolge wäre die *Misologie* vor allem ein Zweifel an der Kraft und Reichweite der Vernunft, der zu einer Geringschätzung, Herabsetzung, Ablehnung oder gar zu einem Hass auf die Vernunft führt. Dieser *Vernunftthass* war im langen Laufe der Geschichte der europäischen Philosophie nicht nur immer wieder mit einem erkenntnistheoretischen Subjektivismus, Skeptizismus und Relativismus der wissenschaftlichen, ästhetischen, ethischen und religiösen Werte verbunden, sondern letzten Endes auch (1.) mit einem *genealogischen Psychologismus* der erklärenden Reduktion aller intentionalen Gehalte des Bewusstseins und Geistes anstelle des Verstehens von deren Sinn und Geltung (wie z.B. bei Protagoras und Nietzsche), (2.) mit einem *anti-logischen Irrationalismus* in Form einer Vorliebe für vorwiegend mythische und paradoxe Formen des Denkens (wie z.B. bei Heraklit und Heidegger) und (3.) mit einem *metaphysischen Nihilismus* (wie z.B. bei Gorgias oder Cioran) in Form einer Leugnung der Möglichkeit einer jeden philosophischen Erkenntnis von Gott und der Welt, der Natur und des Menschen sowie von sittlichen Idealen, Prinzipien, Normen und Werten.

Nun kann man aber den Begriff der *Misologie* wie auch den Begriff der *Vernunft* sowohl enger als auch weiter fassen. In einem engeren, eher rationalistischen Sinne, wie er offensichtlich Seifert vorschwebt, geht es nur um „die Kraft des Argumentes“ oder „die Wahrheit und ihre Erkennbarkeit“. In einem weiteren Sinne, wie er m.E. aber gerade von Sokrates selbst im Dialog *Phaidon* in Anspruch genommen wird, geht es bei der Misologie auch um den Zweifel an verschiedenen Mitteln und Zwecken der sokratischen Unterredung, wie er sie nach der Darstellung durch Platon bei seinem Philosophieren ebenfalls in Anspruch nimmt. Platon lässt nämlich seinen Sokrates auch von den *logoi* im Plural sprechen und Schleiermacher übersetzt deswegen *misologia* zurecht mit „Redefeindschaft“ im weiteren Sinne und nicht nur mit „Vernunftfeindschaft“ im engeren Sinne. Beide Bedeutungen von Misologie kommen bei Platon vor und beide sind für das sokratische Philosophieren und seine Warnung vor der Misologie relevant.<sup>19</sup>

*Redefeindschaft* als Ablehnung des kontroversen Dialoges oder der Vermeidung der kommunikativen Auseinandersetzung mit Andersdenkenden und *Vernunftfeindschaft* als

Misstrauen gegenüber der „Kraft des Argumentes“ oder der „Wahrheit und ihrer Erkennbarkeit“ gehören zusammen und lassen sich nach Platon gerade nicht auseinander dividieren. Die *Dialogform* ist nämlich bei Platon kein bloß zufälliges rhetorisches Mittel, das etwa nur der didaktischen Vermittlung seiner exoterischen Philosophie dient, hinter der dann seine sprachlich unvermittelbare esoterische Einsicht in eine zeitlose und endgültige Hierarchie der Ideen steht, die er gegenüber einer uneingeweihten Öffentlichkeit geheim hält, weil sie von persönlichen Offenbarungserlebnissen im Rahmen einer religiösen Einweihung abhängt. Die Dialogform ist vielmehr die für verschiedene Menschen unterschiedlicher Entwicklungsstufe angemessenste Form der Präsentation der philosophierenden Tätigkeit des Sokrates. Denn mehr noch als die *diskursive Abhandlung* ist sie geeignet, zu zeigen, dass sowohl die allgemeine menschliche als auch die spezielle philosophische Vernunft in der sozialen und politischen Lebenswelt unter den Realbedingungen der physischen, kulturellen und politischen Mächte eine äußerst begrenzte Macht darstellt. Denn anders als es sich manche schwärmerischen Idealisten und allzu fortschrittsgläubigen Optimisten erhoffen, bleibt die „Kraft der Argumente“ und die „Erkenntnis der Wahrheit“ angesichts der Feigheit, Dummheit und Verkehrtheit vieler Menschen sowie angesichts der Unzulänglichkeit der gesellschaftlichen Institutionen im wirklichen Leben meistens nur allzu ohnmächtig.<sup>20</sup>

Aber auch wenn man bereit und in der Lage ist, die Menschen und die wirkliche Welt nüchtern zu betrachten und realistisch einzuschätzen, muss man sich davor hüten, die menschliche Vernunft und ihre bisweilen eher bescheidenen Mittel gering zu schätzen oder gar zu verwerfen. Zu den *Mitteln der Vernunft* in einem weiteren Sinne gehören nach Platon nicht nur die vorgetragene Rede und das gemeinsame Gespräch, die erörternde Überlegung und die vernünftige Argumentation, die sokratische Kunst der Dialogik und Maieutik sowie die philosophische Kunst der Dialektik und Rhetorik. Zu den Mitteln der Vernunft gehören für den platonischen Sokrates gerade im *Phaidon* auch noch die narrativen und bildhaften Formen bestimmter überlieferter Mythen, die uns gerade dort noch eine zuverlässige Auskunft geben und existenzielle Wahrheit zu vermitteln versuchen, wo wir mit der bloß logisch argumentierenden und dialektisch erörternden Vernunft an unsere Grenzen stoßen. Manche klassische Mythen, Epen und Dramen,

wie z.B. diejenigen von Odysseus, Prometheus, Ödipus, Ikaros oder Narkissos, vermögen es nämlich von alters her, uns auch noch über die tieferen im menschlichen Gemüt verankerten Bedingungen der Möglichkeit einer persönlichen Vernünftigkeit aufzuklären, die Platon mit der Tugend der Besonnenheit (*sophrosyne*) und Aristoteles mit der Fähigkeit der Urteilskraft (*phronesis*) verbunden hat. Auf diese Weise wird im Dienste der philosophischen Erkenntnis und Einsicht die rein rationale „Kraft der Argumente“ durch die narrative „Kraft der Erzählung“ ergänzt und bereichert.

Zu den *Zwecken der Vernunft* gehören beim platonischen Sokrates deswegen nicht nur die objektive und rationale Sacherkenntnis, wie sie insbesondere für die modernen Natur- und Sozialwissenschaften relevant ist, sondern auch die subjektive und persönliche Selbsterkenntnis, wie sie nur durch reichhaltige Lebenserfahrung, eine gewisse Rückschau auf das eigene Leben und seine interpretationsbedürftigen Verhaltensmuster und Entscheidungen, durch vorsichtige Abwägung der Stärken und Schwächen der eigenen Persönlichkeit sowie durch ethische und philosophische Reflexion erreicht werden können. Zu den letzten Zwecken der Vernunft gehört auch nicht nur die philosophische Reflexion auf die Erkennbarkeit der Wahrheit und des Guten im Allgemeinen, sondern auch auf das gute Leben des konkreten Einzelnen in seiner existenziellen, sozialen und politischen Bedingtheit. Denn das gute Leben des Einzelnen ist unmittelbar verbunden mit dem guten Leben der Freunde und mittelbar gebunden an das Schicksal und das Wohlergehen der eigenen Polis.

#### **4. Sokrates' Verteidigung des „wahren Philosophierens“**

Der Dialog *Phaidon* gilt zurecht als Platons wichtigste Schrift zum Thema der Unsterblichkeit. Dieses Thema spielt aber auch in einigen anderen platonischen Schriften eine gewisse Rolle, in denen es ebenfalls um die „letzten Fragen“ angesichts des bevorstehenden Todes seines Lehrers Sokrates geht, wie z.B. in der *Apologie*, im *Kriton*, im *Gorgias* und im *Menon*. Platons Dialog *Phaidon* gehört deswegen auch in diesen biographischen bzw. dramatischen Zusammenhang der



bevorstehenden Hinrichtung des Sokrates. Denn der Dialog erzählt im Nachhinein von einer Unterredung des Sokrates mit seinen Freunden kurz vor seinem Tode durch den Giftbecher. Die Hinrichtung musste damals noch aufgeschoben werden, bis nach altem Brauch ein Schiff, das die Athener nach Delos geschickt haben wieder zurück gekehrt ist. Denn in dieser Zeit der Hin- und Rückfahrt des Schiffes durfte niemand in der Stadt hingerichtet werden. Zunächst berichtet Echekrates, wer von den Freunden in diesen letzten Stunden bei ihm war. Dann erzählt Phaidon, wie sie abends erfuhren, dass das Schiff aus Delos angekommen war und es deswegen Zeit war endgültig Abschied zu nehmen. Sokrates verabschiedete sich von Xanthippe und seinem Söhnchen und bittet Kriton, sie nach Hause zu begleiten. Dann fordert Kebes den Sokrates auf, von seinem Traum zu erzählen, in dem er aufgefordert und ermuntert wurde, Musik zu machen und Philosophie, „die trefflichste Musik“ zu treiben. Sokrates folgt dieser Aufforderung und fordert den Euenos auf, es ihm gleich zu tun und ihm in den Tod zu folgen, da er doch auch ein Philosoph sei. Simmias wendet jedoch ein, dass es nicht rechtens sei, sich selbst Gewalt anzutun. Daraufhin fragt Kebes, wie das geschehen könne, dass ein Philosoph dem Sterbenden zu folgen wünsche, obwohl es nicht recht sei, sich selbst ein Leid anzutun. Schließlich beginnt Sokrates dieses Problem zu erörtern und begründet, warum es nicht erlaubt sei, sich selbst das Leben zu nehmen.

Sokrates hält es für zutreffend, wenn man gemeinhin sagt, dass „die Götter unsere Hüter und wir Menschen eine der Herden der Götter sind“ (62b). Deswegen verteidigt er auch die Auffassung, dass man sich selbst nicht töten dürfe, „bis der Gott irgendeine Notwendigkeit dazu verfügt hat“ (62c). Daraufhin ficht Kebes die Auffassung von Sokrates an, dass „die wahren Philosophen“ zu sterben wünschen, und behauptet im Gegenteil, dass nur die Unvernünftigen gerne sterben, die Vernünftigen hingegen ungern. Sokrates, der ja nicht freiwillig den Tod suchte, sondern nur eben nicht gegen die Gesetze Athens verstoßen wollte, macht gleichwohl klar, dass er den Tod nicht zu fürchten brauche. Denn er habe schließlich die frohe Hoffnung, „dass es etwas gibt für die Verstorbenen, und, wie man ja schon immer gesagt hat, etwas weit Besseres für die Guten als für die Schlechten“ (63c). Denn „ein Mann, welcher wahrhaft philosophisch sein Leben vollbracht, müsse getrost sein, wenn er im Begriffe ist zu sterben, und der frohen Hoffnung, dass er dort

Gutes im vollem Maß erlangen werde, wenn er gestorben ist“ (63e – 64a).

Im Folgenden verteidigt Sokrates dann die Auffassung, dass „die wahren Philosophen“, also diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, nach gar nichts anderem streben als nur zu sterben und tot zu sein. Denn der Tod sei eine Ablösung der Seele von Leibe und der Philosoph kümmere sich nicht um „die angenehmen Empfindungen, die durch den Leib kommen“ (65a). Der Leib aber stünde „dem Erwerb der richtigen Einsicht selbst“ im Wege (65a). Denn durch den Leib und seine Wahrnehmungen durch die Sinne gewinnen wir nur Einsichten, die nicht genau und sicher sind, sondern nur unbestimmte und unsichere. Wenn „der wahre Philosoph“ und seine Seele nach der Wahrheit strebe, dann dürfe er sich deswegen offenbar nicht auf die Sinne verlassen, sondern nur auf das Denken, durch das ihm das Seiende alleine offenbar werde.

Die Seele „des wahren Philosophen“ müsse deswegen am meisten den Leib verachten und alles Leibliche meiden und versuchen für sich alleine zu sein. Dadurch wird es ihm möglich, das Gerechte, das Gute und das Schöne zu erkennen, das man nicht mit den Sinnen des Leibes wahrnehmen könne. Denn „das eigentlich Wahre“ (65e), das Wesen aller Dinge könne man nur mit den Gedanken alleine erfassen. Von dem Leibe aber könne man das nicht erwarten, „der nur verwirrt und die Seele nicht Wahrheit und Einsicht erlangen lässt, wenn er dabei ist“ (66a). Deswegen ist es nach Sokrates nur natürlich und gar nicht verwunderlich, wenn „die wahren Philosophen“ unter sich der Auffassung sind:

Es wird uns ja wohl gleichsam ein Fußstiege herausragen, weil, solange wir noch den Leib haben neben der Vernunft bei dem Erforschen und unsere Seele mit diesem Übel in Gemenge ist, wir nie befriedigend erreichen können, wonach uns verlangt; und dieses, sagen wir doch, sei das Wahre. Denn der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen wegen der notwendigen Nahrung, dann auch, wenn uns Krankheiten zustoßen, verhindern uns diese, das Wahre zu erjagen, und auch mit Gelüsten und Begierden, Furcht und mancherlei Schattenbildern und vielen Kindereien erfüllt er uns; so dass recht in Wahrheit, wie man auch zu sagen pflegt, wir um seinetwillen nicht einmal dazu kommen, auch nur irgendetwas richtig einzusehen. Denn auch Kriege und Unruhen und Schlachten erregt uns nichts anderes als der Leib und seine Begierden. Denn über den Besitz von Geld und Gut entstehen alle Kriege, und diese müssen wir haben des Leibes wegen, weil wir seiner Pflege dienstbar sind, und daher fehlt es uns an Muße, der Weisheit nachzutrachten, um aller dieser Dinge willen. (66b – 66d)

Aus allen diesen Gründen müssen sich „die wahren Philosophen“ - im Unterschied zu den Sophisten – im der Erkenntnis der Wahrheit über das Wesen aller Dinge willen vom Leibe und allem Leiblichen lösen, um die Seele für die geistige Schau der Dinge so gut wie möglich vorzubereiten. Denn

... es ist uns wirklich ganz klar, dass, wenn wir je etwas rein erkennen wollen, wir uns von ihm losmachen und mit der Seele selbst die Dinge schauen müssen. Und offenbar dann erst werden wir haben, was wir begehren und wessen Liebhaber wir zu sein behaupten, die Weisheit, wenn wir tot sein werden, wie die Rede uns andeutet, solange wir leben aber nicht. Denn wenn es nicht möglich ist, mit dem Leibe irgend etwas rein zu erkennen: so können wir nur eines von beiden, entweder niemals zum Wissen gelangen oder (erst) nach dem Tode. (66d – 66e)

Ebenso verblüffend wie missverständlich ist die Tatsache, dass diese sokratische Auffassung an die Mahnung des Paulus erinnert, der im 1. Brief an die Korinther vom „Stückwerk“ unseres Wissens spricht und sich die ersehnte „vollkommene Erkenntnis“ erst im Jenseits erwartet:

Denn unser Wissen ist Stückwerk, und unser prophetisches Reden ist Stückwerk. Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören. Als ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind und dachte wie ein Kind und war klug wie ein Kind; als ich aber ein Mann wurde, tat ich ab, was kindlich war. Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin. (1. Kor. 9 – 12)

Die epistemische Selbstbescheidung des Sokrates entspringt nämlich einem anderen Erkenntnisweg und einer anderen Art von Einsicht als die des Paulus, obwohl sie in beiden Fällen zu einer gewissen Bescheidenheit führt, die der persönlichen Willkür gewisse Grenzen auferlegt. Bei Sokrates ist der letzte Grund für diese epistemische Selbstbescheidung eine philosophische Einsicht in den *Logos des Denkens*, der eine gewisse Unwissenheit in Bezug auf die letzten logischen, kosmologischen und ethischen Fragen offen legt. Bei Paulus hingegen ist der letzte Grund für diese epistemische Selbstbescheidung ein religiöses Erweckungserlebnis vermittelt durch die Erscheinung Jesu Christi, in der sich für ihn der ganz andere *Logos des Glaubens* im Sinne der Propheten des Judentums offenbart.

Trotz dieser Differenz handelt es sich in beiden Fällen nicht nur um eine Selbstbescheidung aus einem epistemischen Unvermögen, wie es die Skeptizisten, Subjektivisten oder Relativisten behaupten, das einer jeden objektiven Erkenntnis der Wahrheit von Sachverhalten und der

Geltung von Werten im Wege steht. Es handelt sich vielmehr um eine Selbstbescheidung aus einem besonderen persönlichen Vermögen des Denkens bzw. des Glaubens. Der *Logos des Denkens* und der *Logos des Glaubens* erweisen sich in beiden Fällen, wenn auch auf ganz unterschiedlichen Wegen und aus unterschiedlichen Gründen, als Einsicht in eine eigenständige Realität, die sowohl vom jeweils eigenen persönlichen Bewusstsein als auch von der eigenen persönlichen Willkür unabhängig ist. Der *Logos des Denkens* bindet nämlich das persönliche Denken des Sokrates in einer Weise, der sich die subjektive Willkür der Meinungen und Überzeugungen sowie der beliebigen Assoziationen und Spekulationen beugen muss. Der *Logos des Glaubens* hingegen bindet das persönliche Vertrauen in die sittliche und religiöse Autorität Jesu in einer Weise, die zuerst seine Zweifel an seiner Person und dann auch seine Suche nach einer anderen und höheren Autorität zur Ruhe kommen lässt. Der Logos des Denkens heilt die erkrankte Vernunft, der Logos des Glaubens hingegen heilt das fehlende Gottvertrauen.<sup>21</sup>

## **5. Sokrates' Einstellung zu Leib und Leben**

Sokrates' Rede klingt aus unserer heutigen Perspektive hart und fremd zugleich. Dabei dürfen wir aber nicht außer Acht lassen, dass unsere heutige Perspektive nicht zuletzt durch Empirismus und Positivismus, Hedonismus und Psychoanalyse geprägt wurde, die allen wagemutigen und engagierten Einstellungen sowie allen objektiven Realwerten und Idealwerten mit einem gewissen Misstrauen begegnet und sie nur allzu gerne als Sublimierung sexueller und anderer leiblicher Bedürfnisse entlarvt. Gleichwohl klingt Sokrates' Rede zumindest an einigen Stellen nach einer weltflüchtigen asketischen Abtötung des Leibes, die an Johannes den Täufer und viele christliche Asketen erinnert, oder gar nach einer todessehnsüchtigen Verherrlichung des Sterbens, die an Paulus Idee des Sterbens in Christo und die christliche Mönchskultur erinnert. Bei einer solchen modernen Interpretation würden wir jedoch einem zweifachen Missverständnis erliegen. Denn erstens handelt es sich nicht um ein reales Sterben im Sinne einer Selbsttötung noch um eine asketische Abtötung aller leiblichen Bedürfnisse. Vielmehr geht es um ein harmonisches Stillwerden des Geistes, das eine gewisse Kontrolle im Umgang mit den leiblichen Bedürfnissen

voraussetzt. Und zweitens dürfen wir nicht willkürlich und einseitig die dionysischen Elemente der bei Platon überlieferten Symposien ausblenden, an denen Sokrates und seine Freunde offensichtlich immer wieder gerne teilnahmen.

Unsere heutige Perspektive ist aber auch durch die hedonistische Propaganda des kapitalistischen Konsumismus geprägt, der uns Tag für Tag mit den Reproduktionsmitteln der modernen Medien einhämmert, dass sich das menschliche Leben vor allem im Haben und Konsumieren und nicht vielmehr im Sein und Wirken erfüllt. Im Dienste des kapitalistischen Konsumismus wird so getan, als ob es zur Erhaltung, Entwicklung und Entfaltung eines Menschenlebens nicht vielmehr auf die langwierigen und mühseligen zivilisatorischen Bemühungen um familiäre Sozialisation und schulische Erziehung, berufliche Ausbildung und akademische Bildung sowie auf das eigenverantwortliche sittliche Streben der Erwachsenen und die glückliche Fügung eines günstigen Schicksals ankäme. Auf dem Hintergrund dieses Zeitgeistes hat Platons *Phaidon* kaum noch eine Chance mit dem nötigen Wohlwollen und tieferen Verständnis gelesen zu werden. Deswegen begegnen ihm viele Leser heute mit einem vorurteilsbeladenen Misstrauen, dass hinter seinem engagierten Einsatz für das „wahre Philosophieren“ eine verborgene oder verdrängte Feindseligkeit gegen „Weib, Wein und Gesang“ vermutet. Das gleiche voreilige Vorurteil muss dann aber auch Sokrates' Glauben an die Unsterblichkeit der Seele treffen und kann ihm ganz genealogisch und reduktionistisch nichts anderes unterstellen, als ein unbewusstes oder gar krankhaftes lebensfeindliches Bedürfnis nach Vertröstung auf ein vermeintlich besseres Jenseits.

Statt dessen sollte man zuerst einmal etwas bescheidener versuchen, den platonischen Sokrates aus den vorliegenden Quellen heraus zu verstehen. Schließlich hat sich Sokrates nach Platon nun einmal entschlossen, nicht zu fliehen und sich lieber dem ungerechten Urteil seiner Richter zu beugen als den Gesetzen zuwider zu handeln und durch eine mögliche Flucht dem Todesurteil zu entkommen und dadurch sein Leben zu retten. In dieser ausweglos gewordenen Situation könnte er natürlich versucht sein, seine traurige Lage zu beschönigen und seine Entscheidung über die Maßen zu rechtfertigen. Denn seine Freunde empfinden nicht zufällig anders. Der platonische Sokrates hinterlässt nicht nur Frau und Kinder, die ihm anscheinend weniger bedeutet haben als

das gemeinsame Philosophieren mit seinen Freunden, was für einen anständigen, aber biederen Familienvater kaum nachvollziehbar ist. Sokrates lässt auch seine Freunde zurück, die ihn vermissen werden, weil sie vor allem durch die Freude an den gemeinsamen philosophischen Gesprächen miteinander verbunden waren.

Gleichwohl wäre es voreilig, die in der sokratischen Unterredung auftauchende Geringschätzung des natürlichen Leibes und der leiblichen Freuden an und für sich als eine krankhafte Leibfeindlichkeit oder gar als pathologische Todessehnsucht zu deuten. Dazu enthält die sokratische und platonische Auffassung vom Leib als Ursprung der Begierden, als eigentlicher Sitz der menschlichen Gier nach Geld und Gütern, nach Macht und Ruhm und als Quelle aller Kriege und gewalttätigen Auseinandersetzungen zu viel Wahres. Das alles lässt sich nicht wirklich bestreiten. Der menschliche Leib, das „Herz der Menschen“ ist einerseits nicht nur der „Tempel der Seele“, der „Hort des Guten“ und der „Ort der Gottesgeburt im Menschen“, wie z.B. bei den Mystikern Meister Eckhart und Angelus Silesius, sondern bringt auch solche Übel hervor. Der Leib des Menschen ist andererseits nicht nur ein „Kerker der Seele“, eine „Quelle des Bösen“ ein „Wohnsitz für Dämonen“, sondern enthält auch viele gute Möglichkeiten. Als eine Quelle für Gutes und Schlechtes ist der Leib, wie überhaupt die ganze Natur an und für sich ambivalent. Vor allem aber denkt, fühlt und handelt er nicht aus sich selbst, sondern ist dem Denkenden, Fühlenden und Handelnden anvertraut. Ein Übel ist deswegen immer nur der unvernünftige Umgang mit dem eigenen Leib und unvernünftig ist dann auch ein Umgang mit dem Leib, der ihm nicht zuteil werden lässt, was für ihn angemessen ist. Angemessen kann aber weder ein uneingeschränktes Immer-Mehr an sinnlichen Genüssen noch ein unbegrenztes Immer-Weniger sein.

Der menschliche Leib ist nach Sokrates also nicht an und für sich ein Übel, sondern nur insofern er der eigentlichen philosophischen Erkenntnis und damit dem Streben nach Wahrheit und Weisheit im Wege steht. Deswegen verlangt die Philosophie eine gewisse Askese im Umgang mit dem Leib. Diese philosophische Askese ist aber kein rücksichtsloses asketisches Abtöten des Leibes, keine masochistische Selbstverletzung und keine pathologische Selbstzerstörung. Die

vernunftgemäße Askese des Philosophen dient zwar der diätetischen Vorbereitung der Seele auf eine geistige Schau des Wesens aller Dinge jenseits der sinnlichen Wahrnehmung und empirischen Erkenntnis. Diese geistige Schau dient aber letzten Endes dem unabweisbar vernünftigen Ziel und Zweck einer guten Lebensführung, die für uns sterbliche Menschen ohne ein anhaltendes und tiefergehendes Philosophieren über Sinn und Inhalt eines guten Lebens gar nicht möglich ist.

Diese Zielsetzung schließt natürlich nicht aus, dass sich der Philosoph auch um das Wohlergehen seines Leibes kümmern muss, denn wie Sokrates, Platon und Aristoteles sehr wohl wissen, kann eine Vernachlässigung des leiblichen Wohles zu Krankheiten führen, die nicht zuletzt vom Philosophieren ablenken und das unbekümmerte philosophische Denken, Sinnen und Forschen stören. Die Askese des Philosophen muss deswegen, einen mittleren Weg einschlagen. Sie darf den Leib weder durch schädigende Vernachlässigung der Grundbedürfnisse noch durch verwöhnende Übersättigung der sinnlichen Bedürfnisse krank machen. Der Leib des Philosophen ist deswegen nicht nur ein Hindernis für die philosophierende Seele oder gar ihr Feind. Er ist auch ein Träger für die philosophierende Seele und ihr Freund. Es kommt nicht erst bei Aristoteles, wie man allenthalben hören und lesen kann, sondern auch schon bei Platon eben immer nur auf das richtige Maß im ganzheitlichen Umgang mit dem zum Leib gehörigen an.

Der eigentliche und hauptsächliche Ursprung von Gesundheit und Krankheit liegt nach Platon demzufolge in der Seele, die den Leib wie ein Steuermann gut oder schlecht steuert, und im Geiste, der sich im Denken, Fühlen und Handeln an wahren und heilsamen Ideen oder an falschen und krankmachenden Zielen orientiert. In Platons Dialog *Charmides* heißt es deswegen:

wie man nicht die Augen ohne den Kopf und nicht den Kopf ohne den Körper zu heilen versuchen solle, genau so auch nicht den Körper ohne die Seele. Dass die hellenischen Ärzte den meisten Krankheiten gegenüber hilflos seien, liege lediglich daran, dass sie das Ganze vernachlässigten. Auf das Ganze aber müsse man seine Sorgfalt richten. Denn ohne sein Wohlergehen komme auch der Teil unmöglich in eine gute Verfassung. Von der Seele nämlich gehe alles Schlechte und Gute für den Körper und den ganzen Menschen aus und ströme ihm von dort zu wie vom Kopf zu den Augen. Die Seele also müssen man zuerst und am sorgfältigsten behandeln, wenn sich der Kopf und, was sonst zum Körper gehört, in einem guten Zustand befinden sollen.<sup>22</sup>

Sokrates bezieht sich an dieser Stelle auf den thrakischen König Zalmoxis, von dem er in diesen heilkundlichen Angelegenheiten gelernt habe, dass man den Kopf und den übrigen Körper nur durch die Gesundheit der Seele heilen könne, die in der *Besonnenheit* bestünde, und die Seele nur durch „die schönen Worte“. Damit meint Sokrates aber nicht die schmeichlerischen und unzutreffenden Reden der Sophisten, die die Wahrheit und das Gute verfehlen, sondern die harten und zutreffenden Worte der heilkundigen Ärzte und Philosophen, die die Wahrheit und das Gute enthüllen. Deswegen lässt sich nun aber auch die Gesundheit von Leib und Seele oftmals nur durch eine Liebe zu philosophisch gebildeten Reden und aus authentischer Liebe zu den Menschen bewirken. Das aber ist das genaue Gegenteil der Misologie und Misanthropie, von der Sokrates seine Freunde so eindringlich im *Phaidon* warnt.

## **5. Sokrates' Einstellung zum Tod und zur Unsterblichkeit der Seele**

Der „wahre Philosoph“, so führt Sokrates gegenüber seinen Freunden im Folgenden aus, fürchtet sich *erstens* nicht vor dem Tode und er hat *zweiten* keinen Grund, sich vor dem Tode zu fürchten. Dass er sich *erstens* nicht vor dem Tode fürchtet, macht seine Tugend aus, die sich dadurch von der Tugend der Menge unterscheidet. Denn die Tugend des Philosophen besteht vor allem in seiner Klugheit, und diese wiederum in seiner Gerechtigkeit und Tapferkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit.<sup>23</sup> Dass er sich *zweitens* nicht vor seinem Tode fürchtet, liegt nun aber an seinem Glauben an die Unsterblichkeit seiner Seele und die Erwartung des Guten, das nach dem Tode auf ihn wartet. Denn es ist doch dieser Glaube, der ihn auch noch im Angesicht des Todes davor bewahrt, zu straucheln und sich zu fürchten. Insofern gehört der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele zum sokratischen Philosophieren. Als Sokrates dies erklärt, fällt ihm jedoch Kebes ins Wort:

O Sokrates, das andere dünkt mich alles gar schön gesagt, nur das von der Seele findet großen Unglauben bei den Menschen, ob sie nicht, wenn sie vom Leibe getrennt sind, nirgends mehr ist, sondern an jenem Tage umkommt und untergeht, an welchem der Mensch stirbt, und sobald sie von dem Leibe sich trennt und ausfährt wie ein Hauch oder Rauch, auch zerstoßen ist und verflogen.



Der Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele war also auch damals schon vorhanden und weit verbreitet und ist deswegen keineswegs nur ein Resultat unserer angeblich säkularisierten Gesellschaft, die sicherlich sehr stark von den modernen Naturwissenschaften und ihrer Betrachtungsweise der Natur und des Menschen geprägt ist. Es sind Sokrates junge Freunde Kebes und Simmias, die die skeptischen Einwände gegen den Unsterblichkeitsglauben vortragen. Da die Überzeugungskraft dieser Einwände ebenso wie der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele offensichtlich von verschiedenen vorausgesetzten Seelenkonzeptionen abhängig ist, werden im Zuge der Unterredung auch verschiedene Seelenkonzeptionen diskutiert. Sokrates kann die von seinen beiden jungen Freunden vorgetragenen Einwände nicht nur verstehen. Er meint sie sogar ausräumen zu können. Doch bevor er sich an dieses schwerste Stück philosophischer Überzeugungsarbeit macht, versäumt er es nicht, seine beiden skeptischen Freunde vor der angeblich drohenden Gefahr der Misologie und Misanthropie zu warnen. Denn für Sokrates steht dabei fast alles auf dem Spiel, was sein wesentlicher Lebensinhalt gewesen ist.

Sokrates ist der Auffassung, dass bei einem Scheitern seines Plädoyers für die Unsterblichkeit der Seele, mehr als nur eine rein akademische Debatte oder ein interessantes „Glasperlenspiel“ der philosophischen Begriffe auf dem Spiel steht. Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele und nach ihrem Schicksal nach dem Tod des Leibes hat für Sokrates und seine Freunde eine zutiefst existenzielle Bedeutung. Denn schließlich steht Sokrates kurz vor seinem Tod durch den Schierlingsbecher und hinterlässt seine Frau und zwei junge Söhne. Wie wir aus der berühmten *Apologie des Sokrates* wissen, hat er weder seiner Verurteilung durch die athenische Ratsversammlung noch deren Begründung anhand der Anklagepunkte der Asebie, der Verführung der Jugend und der Einführung neuer Götter zustimmen können. Gleichwohl erfahren wir aus Platons Dialog *Kriton* nutzt Sokrates trotz der für ihn offensichtlich ungerechten Verurteilung, die auf die intriganten Machenschaften seines Gegners Meletos und dessen Anhänger zurück geht, nicht die Gelegenheit zur Flucht aus Athen, die ihm von seinem Freunden bereit gestellt wird. Statt dessen unterwirft er sich dem ungerechten Urteil aus Respekt vor den Gesetzen Athens, weil ohne sie kein friedfertiges, gerechtes und fruchtbares Zusammenleben unter den Bürgern und Menschen Athens möglich wäre.

So wie der platonische Sokrates im Dialog *Kriton* seine Entscheidung gegenüber den wohlwollenden Einwänden und verständlichen Zweifeln seiner Freunde begründet, so verteidigt er nun seine nicht für alle nachvollziehbare Gelassenheit angesichts seines bevorstehenden Todes. Dabei spielt mit dem für die ganze Gestalt des Sokrates charakteristischen spielerischen Ernst auch sein Glaube an die Unsterblichkeit der Seele eine zentrale Rolle, der mit einem gewissen Augenzwinkern zu der freudigen Erwartung führt, auch noch im Jenseits sein Philosophieren als ein unermüdliches Streben nach Wahrheit und Weisheit fortsetzen zu können. Diese geradezu übermenschliche sokratische Gelassenheit, die in einem religiösen und metaphysischen Glauben verankert ist, bleibt nun aber weder für den gesunden Alltagsverstand der meisten Menschen noch für den rationalen und empirischen, skeptizistischen und naturalistischen Verstand seiner beiden Freunde kaum nachvollziehbar. Deswegen können sie ihr *prima facie* auch nur mit anhaltender Skepsis begegnen. Sokrates' Entscheidung gegen die Flucht und für die gelassene Hinnahme der ungerechten Verurteilung ist, wie uns die *Apologie* lehrte, nicht nur eine unmittelbare Folge seines Philosophierens, sondern auch eine unabwendbare Folge seines ganzen Lebens. Denn für das philosophische Genie des Sokrates war der eigentliche Sinn seines Lebens weder bloß das nackte Überleben selbst, das auch ein unmittelbares und instinktives Interesse aller Lebewesen darstellt, noch die gewöhnliche menschliche Existenzsicherung, die eine alltägliche Teilhabe am Zusammenleben der Gesellschaft und eine zukunftsichernde Sorge für das eigene Wohlergehen und das Wohlergehen derer, für die man Verantwortung trägt, voraussetzt.

Sokrates' eigentlicher *Lebensinhalt* ging sowohl über seine instinktives Interesse am nackten Überleben, das er sicherlich aus seinem Kriegsdienst kannte, als auch über seine haushälterischen Pflichten als Mann gegenüber seiner Frau Xanthippe sowie als Vater gegenüber seinen beiden Söhnen hinaus. Sokrates hatte angesichts des Orakels zu Delphi sein ganzes Leben dem Philosophieren geweiht. Sein eigentlicher persönlicher Lebensinhalt lag jenseits seines individuellen und allgemein menschlichen Interesses am bloßen Erhalt seines leiblichen oder auch sozialen Lebens. So wie es Sokrates schon in seinem Philosophieren um *das gute Leben* ging, so bevorzugte er mit seiner letzten Entscheidung auch das gute Leben vor dem *Leben an*

*sich* im Sinne eines bloßen nackten Überlebens. Was aber das gute Leben sei und worin es seiner Struktur nach besteht, das kann man nur wissen, indem man philosophiert. Also muss man auf jeden Fall philosophieren, wenn man ein gutes Leben führen will.<sup>24</sup>

Schon zu Lebzeiten war der eigentliche Lebensinhalt für den platonischen Sokrates das *Philosophieren* im Sinne einer unermüdlichen geistigen Suche nach Weisheit, wie sie ihm durch das Orakel zu Delphi zuerkannt wurde. Diesem Orakel zufolge besteht die Weisheit des Sokrates nun aber gerade in seinem zutiefst philosophischen Wissen um seine Unwissenheit. Mit einem skeptizistischen oder bloß nominalistischen, empiristischen oder gar positivistischen Zweifel an der Möglichkeit von echtem und sicheren Wissen in Logik und Mathematik, Physik und Naturwissenschaften, Recht und Moral, Religion und Metaphysik hat das sokratische Wissen um seine Unwissenheit aber nichts zu tun. Sein *philosophisches Wissen* um seine Unwissenheit ist weder eine bloße sachliche Unwissenheit in Bezug auf die gewöhnlichen Angelegenheiten des alltäglichen Lebens noch eine fachliche Unkenntnis in Bezug auf die überlieferten Wissenschaften und Künste, Staatsgesetze und staatsbürgerliche Verantwortung, sondern ein spezifisch philosophisches Wissen über die letzten Grundfragen des menschlichen Daseins in der Welt. Dieses philosophische Wissen besteht einerseits in einer persönlichen und selbstkritischen Unterscheidung zwischen dem eigenen Wissen und Nicht-Wissen über diese Dinge als auch in einer philosophisch gereiften Urteilskraft bezüglich dessen, was wir Menschen über solche Dinge grundsätzlich wissen können und dem, was wir grundsätzlich nicht wissen, sondern nur glauben oder vermuten, ahnen oder erhoffen können. Aufgrund dieses selbstkritischen Unterscheidungsvermögens und aufgrund dieser reflektierten philosophischen Urteilskraft galt Sokrates dem delphischen Orakel als der weiseste Mann von Athen.<sup>25</sup>

Die *Weisheit* des Sokrates besteht nun aber wie diejenige eines jeden echten Philosophen eben darin, dass er sich gerade auch noch in diesen letzten Grundfragen des menschlichen Daseins in der Welt irgendwie auskennt. „Sich auskennen“ bedeutet hier aber nicht, über eine von allgemeinen Gewissheiten getragene dogmatische Metaphysik oder Systemphilosophie verfügen oder gar eine neue prophetische Heilslehre oder Religion zu predigen. „Sich auskennen“ bedeutet

vielmehr über eine persönliche Unterscheidungsfähigkeit hinsichtlich der geistigen Teilhabe am eigenständigen „Kosmos der Ideen“ zu verfügen, die ebenso außergewöhnlich und selten zu erlangen wie schwer zu vermitteln oder zu lehren ist, da man sie sich nur durch die seelischen Strapazen der eigenen Existenz und die geistigen Mühen eines fragenden Philosophierens zu eigen machen kann – insofern sie einem Menschen überhaupt durch eigene Anstrengung und nicht eher durch das Gnadengeschenk einer göttlichen Fügung zuteil werden.

## 7. Sokrates' eindringliche Warnung vor der Misologie

Als größter Dramatiker unter den Philosophen der europäischen Geistesgeschichte hat Platon den entscheidenden Moment dieser Warnung seines Lehrers Sokrates geschickt inszeniert: Sokrates warnt nämlich genau an der Stelle vor der tragischen Gefahr der Misologie und Misanthropie, an der er anscheinend gegen die skeptischen Einwände seiner beiden jüngeren Freunde Simmias und Kebes *prima facie* keine überzeugenden Argumente mehr für die Unsterblichkeit der Seele vorzuweisen hat (89 c – 91 c).

Aber dass wir uns zuerst hüten, dass uns nicht etwas begegne. ... Dass wir nicht Redefeinde werden ... wie andere wohl Menschenfeinde. Denn unmöglich kann einem etwas Ärgeres begegnen, als wenn er Reden hasst. Und die Redefeindschaft entsteht ganz auf dieselbe Weise wie die Menschenfeindschaft. Nämlich die Menschenfeindschaft entsteht, wenn man einem auf kunstlose Weise zu sehr vertraut und einen Menschen für durchaus wahr, gesund und zuverlässig gehalten hat, bald darauf aber denselben als schlecht und unzuverlässig findet, und dann wieder einen; und wenn einem das öfter begegnet und bei solchen, die man für die vertrautesten und besten Freunde gehalten hält, so hasst man dann endlich, wenn man immer wieder anstößt, alle, und glaubt, dass nirgends an einem irgend etwas Gesundes ist. (89 d – e)

Die Mahnung vor der „Redefeindschaft“, wie es in der Übersetzung von Schleiermacher heißt, beginnt also mit einer ganz allgemeinen Lebenserfahrung, die keinem Menschen fremd sein dürfte, der mit offenem Herzen und wachen Verstand über die alltäglichen Enttäuschungen über die Menschen und vor allem über seine Freunde nachdenkt. Sokrates verweist jedoch auf die fehlende Menschenkenntnis und den Mangel an Erfahrung im Umgang mit Menschen, die aus der Menschenfeindschaft sprechen, die einer solchen gewöhnlichen Enttäuschung entspringt. Denn wer die Menschen kennt und sich auf den Umgang mit ihnen versteht, der glaubt vielmehr, „dass

die sehr guten und die sehr schlechten beide immer nur wenige sind, die mittelmäßigen aber am zahlreichsten“. (90 a) Wer wollte das leugnen, der sich auf irgendeine Sache, sei es ein Handwerk oder eine Kunst wirklich versteht? Und wie es mit den Menschen ist, so ähnlich ist es auch mit den Reden:

dass, wenn jemand einer Rede getraut hat, dass sie wahr sei, ohne die Kunst, welche sich auf Reden versteht, und sie ihm dann bald darauf wieder falsch vorkommt, manchmal mit Recht, manchmal mit Unrecht, und so wieder eine und eine andere – und vorzüglich gilt das ... von denen, die sich mit Streitreden abgeben, dass sie am Ende glauben, ganz weise geworden und allein zu der Einsicht gelangt zu sein, dass nur an keinem Dinge irgend etwas Gesundes und Richtiges ist, sondern auch an den Reden nicht, vielmehr sich ordentlich wie im Euripos von oben nach unten dreht und keine Zeitlang bei etwas bleibt. (90 b-c)

Vor allem die sophistischen Redekünstler – also die akademisch „verbildeten“ Intellektuellen - sind es also, die aus Enttäuschung über die Reden kein Wahres und Falsches, kein Richtiges und Schlechtes, kein Gesundes und Ungesundes mehr kennen. Für sie verlieren dann aber nicht nur die menschlichen Reden an Sinn und Bedeutung, sie stehen dann auch vor einer scheinbar chaotischen Welt ohne Sinn und Struktur, in der es weder logische, naturgesetzliche und metaphysische Notwendigkeit noch praktische, sittliche und religiöse Freiheit gibt. Statt dessen erscheint ihnen *alles* als ein unergründliches und unaufhaltbares Entstehen, Werden und Vergehen, ein namenloser Fluss der empirischen Kontingenz, in dem es nur noch sinnlose Zufälle und menschliche Willkür gibt, aber keine Naturgesetze und natürlichen Ordnungen und schon gar keine eigenständige Struktur der Vernunft oder Hierarchie der Werte, die der Mensch in seinem Denken, Fühlen und Handeln erkennen und berücksichtigen kann, worin zum großen Teil der Sinn der Freiheit und die Würde des menschlichen Daseins in der Welt liegt.

wäre das nun nicht ein Jammer, wenn es doch wirklich wahre und sichere Reden gäbe, die man auch einsehen könnte, wenn einer, weil er auf solche Reden stößt, die ihm bald wahr zu sein scheinen, bald wieder nicht, sich selbst nicht die Schuld geben wollte und seiner Kunstlosigkeit, sondern am Ende aus Missmut die Schuld gern von sich selbst auf die Reden hinwälzte und dann sein übriges Leben in Hass und Schmähungen gegen alle Reden hinbrächte und so der Wahrheit und Erkenntnis der Dinge verlustig ginge? Beim Zeus ... ein großer Jammer. (90 c – d)

Also nicht an den Reden selbst oder gar an der angeblichen Unzulänglichkeit einer natürlichen Sprache liegt es, wenn wir auf falsche und schlechte Reden stoßen, die nichts Wahres und Rechtes vermitteln. Es liegt am Sinn und Verstand des Redners selbst, wenn er nicht Wahres und

Rechtes zu sagen hat und es darüber hinaus auch noch auf eine schlechte Weise sagt:

So lass uns denn ... zuerst davor uns hüten und dem in unserer Seele keinen Eingang erstatten, als ob an allen reden am Ende wohl gar nichts Tüchtiges wäre; sondern vielmehr, dass wir uns noch nicht recht tüchtig sind, aber tapfer sein und trachten müssen, tüchtig zu werden, du und die übrigen des ganzen künftigen Lebens wegen, ich aber eben wegen des Todes. So dass vielleicht gar jetzt nicht sonderlich philosophisch mich in dieser Sache verhalte, sondern wie die ganz Ungebildeten rechthaberisch. Denn auch diese, wenn sie über etwas streiten, kümmern sich nicht darum, wie sich das wohl eigentlich verhält, wovon die Rede ist, sondern nur, dass den Anwesenden das annehmlich erscheine, was sie selbst festgestellt haben, danach trachten sie. (90d – 91b)

Sokrates wird nun ganz zum Menschenkenner mit tiefenpsychologischen Scharfblick, der genau hinschaut, worum es einem Redner geht, wenn er seine Rede hält: um die Sache selbst und deren Erkenntnis oder um die Wirkung seiner Rede und ihren Erfolg beim Publikum? Deswegen geht es ihm trotz des konkreten Anlasses der Situation auch weder um ihn selbst, sein baldiges Sterben und seinen nahen Tod noch um seine eigene Furchtlosigkeit angesichts seines bevorstehenden Todes noch um seine eigene Unsterblichkeit, sondern um die Wahrheit über das Wesen und die Bestimmung des Menschen als Ziel seines Philosophierens.

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, wie eine Biene den Stachel zurücklassend davongehet. (91 b-c)

## **8. Sokrates' Verteidigung des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele**

Obwohl es vor seiner Warnung den Anschein hatte, dass es Sokrates schwer fällt, seine beiden skeptischen Freunde und ihren Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele zu widerlegen, stellt sich im Folgenden heraus, dass die Psychologie der beiden Skeptiker, denen zufolge die Seele des Menschen entweder nur eine Art von „Stimmung“ des lebendigen Leibes ist und demzufolge mit seinem Tode erlischt, oder aber nur eine Art von fluktuierendem Entscheidungszentrum des Denkens, Fühlens und Handelns darstellt, ebenfalls einige philosophische Probleme aufwirft. Denn, so fragt Sokrates seinen Freund Simmias, wäre die menschliche Seele nur eine Art von harmonischer oder disharmonischer Stimmung, wie könnte sie den Leib steuern und

kontrollieren? Das aber kann die Seele nur durch das Denken und das Überlegen, das Wollen und das Entscheiden. Deswegen muss sie gerade durch diese Vermögen weitaus mehr sein als nur die jeweilige emotionale Gestimmtheit des Leibes und als das Fühlen der eigenen Stimmungen.

Die menschliche Seele muss dann aber vielmehr etwas Beharrliches sein, das zumindest während der Lebenszeit entsteht, bestehen bleibt und auf vielfältige Art und Weise wirkt, bevor es wieder vergeht, wie Kebes zugesteht. Mithin muss die Seele auch so etwas wie ein kognitives und voluntatives Entscheidungszentrum sein, das anders als bei anderen Lebewesen zumindest als Potentialität auch schon vor der Geburt angelegt war, und das kraft eines teilweise vererbten und teilweise erworbenen Wissens auch einen dauerhaften substanzartigen Kern haben muss. Obwohl das von Kebes zugestanden wird, bleibt es jedoch unklar, wie die Seele dann aber auch den leiblichen Tod überleben könnte, um demzufolge wirklich unsterblich zu sein. Während Simmias' emotivistische Stimmungstheorie der Seele klarerweise unbefriedigend ist und während Kebes' kognitiv-voluntative Vermögenspsychologie schon sehr viel überzeugender ist, bleibt die Frage nach der Möglichkeit einer unsterblichen Seele jedoch der eigentlich strittige Punkt zwischen Sokrates und seinen Schülern. In diesem Moment entsteht so etwas wie eine echte philosophische Aporie.

Sokrates gelingt es zwar im Folgenden zunächst einmal, in dieser überaus wichtigen philosophischen Frage mit Hilfe einer Darstellung seiner intellektuellen Enttäuschung über die wissenschaftliche Ursachenforschung eines Naturphilosophen wie Anaxagoras, die skeptischen Einwände seiner beiden Freunde aus überzeugenden Gründen in ihre Schranken zu verweisen. Damit kann er zumindest ihren etwas selbstgefälligen Anspruch eines vermeintlich besseren Wissens entlarven und ihre in diesen letzten Fragen unerfahrenen Gemüter, wenigstens so weit erschüttern, dass er sie in eine echte Aporie führt. Diese *Aporie*, die aus einer heilsamen seelischen Erschütterung und einer darauf folgenden Einsicht in die eigene Unwissenheit bezüglich der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele entsteht, ist nun aber gerade im Rahmen der sokratischen Maieutik und Dialektik die psychologisch günstige Voraussetzung dafür, dass sie sich in diesen letzten Fragen nicht mehr bloß an den gesunden Menschenverstand ihres

gewöhnlichen Alltagslebens halten, der zwar für die sichtbaren Dinge des leiblichen Lebens, wie z.B. für die Erhaltung der körperlichen Gesundheit, sowie für die alltägliche Sorge um die ganz normalen Bedürfnisse des Leiblichen hinreichend sein mag.

Emotionale Erschütterung und kognitive Aporie ermöglichen über den bloß empirischen Alltagsverstand hinaus gewisse Einsichten der Vernunft, die für das apriorische Verstehen des Geistes und damit für die seelische und geistige Orientierung des Menschen unerlässlich sind. Denn nicht nur nach Platon, sondern auch nach Aristoteles begeben wir uns damit überhaupt erst auf das ureigene Gebiet der Philosophie, wo nicht nur der gesunde Menschenverstand des Alltagslebens, sondern auch noch das empirische Vermutungswissen der Naturforscher an seine Grenzen stößt. Erst jenseits dieser Grenzen des Verstandes beginnt das apriorische Verstehen der Logiker und Mathematiker, der Ethiker und Ästhetiker, der Metaphysiker und Religionsphilosophen und wird zur eigentlichen Aufgabe der Philosophie.

Um solche Einsichten zu vermitteln, bedient sich Sokrates nun aber gerade nicht mehr nur alleine der diskursiven und argumentativen Rede der philosophischen Dialektik, die offensichtlich nicht das ganze Gebiet der für den Menschen heilsamen existenziellen Wahrheit abzudecken vermag. Sokrates verlässt sich dazu vor allem am Ende des Dialoges auch auf die narrative und metaphorische Rede der überlieferten Mythen, die für die seelische und geistige Entwicklung des Menschen und seine Einsicht in die höheren und tieferen Zusammenhänge seines menschlichen Daseins unerlässlich sind. Weit davon entfernt, den skeptischen Zweifelseinwänden seiner beiden jungen Freunde Simmias und Kebes an der Vorstellung von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele nachzugeben, verteidigt Sokrates unerschrocken und beherzt den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele als ein „schönes Wagnis“ (114 d).

Die Rede vom schönen Wagnis verweist uns nun aber auf die eigentliche Grundeinstellung des Sokrates zum existenziellen Problem des Todes und zur religiösen Frage nach der Unsterblichkeit der Seele an, wie sie wahrscheinlich auch von Platon selbst geteilt wurde. Ausschlaggebend ist dabei nämlich nicht, ob es in einem objektiven Sinne eine unsterbliche Seele und ein Leben nach



dem Tode gibt, sodass der gesunde Menschenverstand des Alltagslebens und der skeptische Verstand der Wissenschaften zustimmen könnten. Entscheidend ist vielmehr, dass sich das menschliche Leben in der emotionalen und kognitiven Erkenntnis der Ideen und der Erhaltung und Realisierung der objektiven Werte erfüllen kann, ohne an dieser eigentlichen Selbsttranszendenz des Menschen durch das existenzielle Problem des Todes und die religiöse Frage nach der Unsterblichkeit der Seele gehindert zu werden. Deswegen besteht die Schönheit dieses Wagnisses vor allem darin, dass es dem sittlich guten Leben dient.

Damit weist der platonische Sokrates nicht nur auf die zerstörerische Kraft des *Skeptizismus* und *Naturalismus* zurück, die letzten Endes zum Hass auf die philosophischen Reden und deren implizite Vernünftigkeit sowie zum Hass auf die Menschen führen. Damit kritisiert er einerseits den auf bloße Nutzwerte gerichteten gesunden Menschenverstand des Alltagslebens als auch den eigentlich nur für wichtige wissenschaftliche Zwecksetzungen zuständigen methodischen Verstand der wissenschaftlichen Empirie und Theoriebildung der Naturforscher in ihre Grenzen - ein ideologisches Denken, das in der Neuzeit Immanuel Kant als „Aufklärlicht“ und das in der Moderne Karl Jaspers als „Wissenschaftsaberglauben“ bezeichnet haben.

Aber Sokrates geht es dabei nicht nur um ein in gewissen Fragen unangebrachtes und übermäßiges Vertrauen auf den bloß gegenständlichen Verstand des Alltagslebens und auf den methodischen Verstand der Wissenschaften, sondern andererseits auch um ein in diesen letzten Fragen übermäßiges Vertrauen des esoterischen Irrationalismus und des dogmatischen Rationalismus, die auf der Basis von Ad-Hoc-Hypothesen ein *Scheinwissen* vortäuschen, das keiner rationalen philosophischen und wissenschaftlichen Kritik standhält. Bei solchen Ad-Hoc-Hypothesen kann es sich entweder wie bei Pythagoras und einigen Pythagoreern um eine *irrationale Rechtfertigung* des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele handeln, die sich (1.) auf religiöse Fiktionen und parapsychologische Konstrukte wie Reinkarnation und Seelenwanderung stützt, die sich (2.) auf willkürliche Spekulationen über die symbolische Bedeutung von Zahlen, Figuren und Elementen stützt oder die sich (3.) auf sprachlich unvermittelbare esoterische Einsichten beruft, die angeblich nur denjenigen zugänglich sind, die in gewisse

Mysterien und Rituale eingeweiht wurden. Hier droht die Gefahr trügerischer Evidenzerlebnisse.

Dabei kann es sich auch wie bei Moses Mendelsohn oder Matthias Claudius (4.) um einen unplausiblen und scheiternden Versuch handeln, über die Reichweite und Grenzen der Vernunft hinaus, eine *rationale Rechtfertigung* für die Unsterblichkeit der Seele zu finden. Obwohl weder das Judentum noch das Christentum ihren überlieferten Heiligen Schriften nach die Unsterblichkeit der Seele im Sinne Platons oder Pythagoras kennen und lehren, kommt es bei beiden gläubigen Denkern aufgrund eines allzu menschlichen und durchaus liebenswerten Vorurteils, das in ihrer ehrenwerten jüdischen bzw. christlichen Überlieferung begründet ist, zu dem Versuch, einen unvollständigen und unplausiblen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, wie er in Platons *Phaidon* vorkommt, durch einen gewissen Sprung des Denkens, der keinen logisch oder rational gerechtfertigten Denkschritt darstellt, in einen angeblich vollständigen und überzeugenden Beweis zu überführen.

Das „schöne Wagnis“ des sokratischen Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele gewinnt aber durch alle diese rationalen und irrationalen Ergänzungsversuche nicht an geistigem Glanz. Im Gegenteil: das „schöne Wagnis“ des an und für sich selbst wertvollen und heilsamen Glaubens verliert dadurch an innerem Glanz. Denn in beiden Fällen fehlt *das entscheidende Motiv*, das im ethischen Vertrauen auf den intrinsisch richtigen und wertvollen Sinn eines sittlich guten Lebens besteht - mitten im Leben, aber auch angesichts des dunklen Nichts des Todes und des unauslotbaren Jenseits, vor dem sich das innere Kind in uns bedroht fühlt und gegen das es aufgrund der tiefen narzisstischen Kränkung durch die eigene Sterblichkeit verzweifelt ankämpft.

Gerade, weil nun aber auch in der seelischen Tiefe des Menschen die Grundkräfte von Eros und Thanatos miteinander im Streit liegen, kommt es im Sinne der philosophischen Suche nach dem guten Leben nicht zuletzt auch auf die *vernünftigen Reden* über das existenzielle Problem des Todes, das Wesen der Seele des Menschen und die Frage nach ihrer Unsterblichkeit an. Wo es um die Seele und das Seelenheil des Menschen geht, darf und muss gegen die Erwartungen der in ihren Grenzen durchaus berechtigten Ansprüche des Alltagsverstandes und des wissen-

schaftlichen Vermutungswissens durchaus auch über die philosophische Frage nach der Unsterblichkeit der Seele oder über die Frage nach der leiblichen Auferstehung des ganzen Menschen gesprochen werden.

Denn nur dort, wo die Frage nach Tod und Jenseits, nach Unsterblichkeit oder Auferstehung zumindest zugelassen und diskutiert werden dürfen, anstatt sie im Geiste des Empirismus und Positivismus von vornherein abzulehnen und zu verwerfen, können die existenziellen Probleme des Menschen, wie Todesangst und Verzweiflung, Glaube und Zuversicht, authentische Liebe und Solidarität angesichts des Todes, objektive Werterkenntnis und Sinn des Lebens in den Fokus „des wahren Philosophierens“ kommen. Deswegen bedarf es gegen die empiristischen und positivistischen Tendenzen des bloß pragmatischen und technologischen, strategischen und utilitaristischen Zeitgeistes eines tieferen Verständnisses für die Ambivalenz der Aufklärung und Moderne, die Horkheimer und Adorno nach der Aufdeckung des unermesslichen Grauens der Shoah als „Dialektik der Aufklärung“ bezeichnet haben.

Eigentliches Philosophieren, das nach einer umfassenden Wahrheit über den Menschen strebt, bedarf deswegen aber auch eines weiteren Verständnisses von menschlicher Vernunft, das über das engere Verständnis von logischer und argumentativer Rationalität hinausgeht. Dazu muss es nicht zuletzt auch diejenigen tieferen Einsichten und existenziellen Wahrheitsansprüche zulassen, die sich gewöhnlich nur in der narrativen und metaphorischen Sprache der Analogien, Mythen und Erzählungen verständlich machen lassen, sich aber der rein diskursiven und argumentativen Sprache der widerspruchsfreien Logik, der methodischen Empirie und der wissenschaftlichen Theoriebildung widersetzen.

Eigentliches Philosophieren, das nach einer umfassenden existenziellen Wahrheit über das Dasein des Menschen in der Welt strebt, darf sich auf „das schöne Wagnis“ des sokratischen Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele oder des abrahamitischen Glaubens an die Auferstehung der Toten einlassen. Eigentliches Philosophieren kann und darf dies, obwohl es sowohl nach allgemeinen menschlichem Ermessen als auch nach Kants kritischen Untersuchungen über die Reichweite und

Grenzen des empirischen Verstandes und der apriorischen Vernunft stets nur um einen wagnisartigen Glauben und eine unbestimmbare Hoffnung, aber weder um ein empirisches Kennen noch um ein apriorisches Wissen handeln kann. Eigentliches Philosophieren wird dann aber nicht nur an solchen entscheidenden Stellen „das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“. Es wird sich auch nach Kräften dafür einsetzen, dass niemand den eigenen Glauben seinen Mitmenschen und Mitbürgern im privaten oder öffentlichen Zusammenleben aufzwingen darf.<sup>26</sup>

## Endnoten

<sup>1</sup> Dass es keine *objektiven Werte*, sondern nur subjektive und intersubjektive Wertpräferenzen gibt, hat in exemplarischer Art und Weise J.L.Mackie (1981) zu zeigen versucht. Siehe dazu auch meine Kritik an Mackies meta-ethischem Standpunkt in Diehl (1997). Wenn alle subjektiven und intersubjektiven Wertpräferenzen an egozentrische Interessen gebunden sind, bleibt nur der Weg der *modernen Ethik*, der nach der allgemeingültigen Normierung des Verhaltens durch moralische und rechtliche Normen fragt, den sowohl die konsequentialistische Sozialethik des Regel-Utilitarismus als auch die deontologische Sozialethik im Anschluss an Kant eingeschlagen hat. Die individuellen Wertpräferenzen werden damit aber einer persönlichen Willkür überlassen, was weder anthropologisch noch psychologisch überzeugt. Außerdem werden dann auch nicht die durch den menschlichen Leib unmittelbar gegebenen Beziehungen zur natürlichen, sozialen und politischen Lebenswelt in angemessener Weise berücksichtigt, wie das noch für die *antike Ethik* der Frage nach dem guten Leben für den Menschen in der Polis selbstverständlich war. An die antike Ethik knüpft hingegen Fromm (1941) und (1947) an, der sich sowohl um eine anthropologische und psychologische Fundierung als auch um die Reflexion auf die besonderen sozialen und politischen Umstände in der Moderne bemüht. Vgl. dazu auch Tugendhats Essay *Antike und moderne Ethik* in Tugendhat (1984) und seine Ausführungen über Fromms Ethik in Tugendhat (1994).

<sup>2</sup> Es gibt eine lange Wirkungsgeschichte der deutschsprachigen Übersetzungen, Kommentare und Interpretationen des platonischen *Phaidon*, die von Moses Mendelsohns *Phaedon* und Kants Kritik an Mendelsohns Unsterblichkeitsbeweis, und von Schleiermachers klassischer Übersetzung und Claudius' Essay *Über die Unsterblichkeit der Seele* zu neueren Übersetzungen, Kommentaren und Interpretationen reicht. Dort war immer wieder von der „Unsterblichkeit der Seele“ die Rede, obwohl es oftmals zutreffender wäre, von der „Unsterblichkeit des Geistes“ oder der „Unsterblichkeit der Geistseele“ zu sprechen. Das ist eigentlich erstaunlich, weil es sich nicht nur für Aristoteles, sondern auch für Platon fast schon von selbst versteht, dass mit dem leiblichen Tod sowohl die *vegetative Seele* (die vegetativen Kräfte des Leibes) als auch die *emotionale Seele* (die Gemütsbewegungen des Bewusstseins) mit dem leiblichen Tode erlöschen. Obwohl der platonische Sokrates sich hier und da auch mit verschiedenen mythischen Vorstellungen auseinandersetzt und sie sich teilweise sogar spielerisch zu eigen macht, liegt der eigentliche philosophische Streitpunkt in Platons Dialog *Phaidon* m.E. in der zwischen wissenschaftlichen und mythischen Seelenkonzeptionen angesiedelten Grundfrage, was mit der *kognitiven Seele* (die Ideen, Vorstellungen, Urteile und Begriffe des Denkens) geschieht, die ontologisch Bewusstseinsprozesse und Bewusstseinsinhalte umfasst. Hier ist es entscheidend, dass man im Anschluss an Husserls *Logische Untersuchungen* gegen den Psychologismus (Locke, Hume, Mill) und gegen den Historismus (Hegel, Dilthey, Heidegger) nicht nur in der Logik und Mathematik, sondern auch in der Ethik und Ästhetik, Rechts- und Religionsphilosophie zwischen den psychischen Urteilsakten und ihren transzendentalen Gehalten (Ideen, Prinzipien, Normen und Werte) unterscheidet. Denn während die psychischen Urteilsakte offensichtlich auch vom Bewusstsein abhängen und mit ihm erlöschen, ist dann auch für Platon nur noch fraglich, ob man bei den transzendentalen Gehalten überhaupt sinnvoll von Leben, Sterben und Tod sprechen kann. Denn anders als die emotionalen und kognitiven Bewusstseinsphänomene unterliegen die transzendentalen Gehalte des Denkens nicht nur in Logik und Mathematik, sondern auch in Ethik und Ästhetik, Rechts- und Religionsphilosophie nicht dem zeitlichen Entstehen, Werden und Vergehen.

<sup>3</sup> Siehe dazu auch Gadamer (1996) und (2001)

<sup>4</sup> Ein bestimmtes gesundes Maß an existenzieller Todesangst und normaler Todesverdrängung kennen sowohl gläubige als auch ungläubige Menschen. Gleichwohl gibt es in unserer weitgehend säkularisierten Gesellschaft bestimmte „individuelle und kollektive Abwehrstrategien“ gegen die Angst vor dem Tod, die pathologischer Natur sind und die überhaupt erst durch das moderne naturwissenschaftliche Welt- und Menschenbild, durch die beschleunigte Entwicklung der Technologien und durch die geistlosen Umtriebe des globalisierten Kapitalismus hervorgebracht werden. Siehe dazu Fuchs (2001) und (2005).

<sup>5</sup> Zur qualitativen Unterscheidung zwischen Libido und Eros, Freundschaft und Agape siehe: Fromm (1947), (1949) und (1957); Hildebrand (1971); Nygren (1967); Ortega Y Gasset (1953) und Schubart (1962).

<sup>6</sup> Heidegger (1946); Jaspers. (1951); Sartre (1943); Weinstock (1989)

<sup>7</sup> Siehe dazu ausführlicher Blankenburg. (1996); Kraus (1998).

<sup>8</sup> Obwohl diese Angst vor dem persönlichen oder individuellen Tod den Natur- und Stammesreligionen sowie den polytheistischen Religionen der Griechen und Römer weitgehend unbekannt geblieben ist, weil sie sich wie auch noch bei Homer und den Vorsokratikern magisch, animistisch und identifikatorisch mit den Naturgewalten und Geisterwelten, mit den Göttern und Ahnen, mit der Stammesgemeinschaft und dem eigenen Volk verbunden fühlten, taucht nach Jaspers bei den „maßgebenden Menschen“ Buddha und Konfuzius, Sokrates und Jesus ein spezifisch sittliche Frömmigkeit auf, die sich aber erst in den von ihnen geprägten Religionen und Kulturen entwickeln konnte. Dies gilt insbesondere für das Christentum, das wie kaum eine andere Religion die Würde des einzelnen Menschen als *Ebenbild Gottes* betonte, und in seiner langen Geschichte zumindest drei große Individualisierungsschübe erfahren hat: einen ersten Schub durch die Reformation und den Humanismus, einen zweiten Schub durch die Aufklärung und die Romantik, einen dritten Schub durch den Existenzialismus und die Moderne. Vgl. dazu die *Erörterungen über die maßgebenden Menschen* in Jaspers (1997).

<sup>9</sup> Frankl (1988)

<sup>10</sup> Green (1974)

<sup>11</sup> Dies gilt insbesondere für die Frage nach dem *Sinn des Leidens* angesichts der vielfachen Formen des physischen, psychischen und geistigen Leidens an sich selbst und seinen Mitmenschen sowie aufgrund von ökologischen, sozialen und politischen Ursachen, denen alle Menschen unentrinnbar ausgesetzt sind. Vgl. dazu ausführlicher Diehl (2003)

<sup>12</sup> Mit dieser Auffassung der Wertdimensionen des Guten und Bösen knüpfe ich an die verschiedenen, aber komplementären ethischen Auffassungen von Kant (1793) und Brentano (1889) an.

<sup>13</sup> Zur affektiven und intentionalen Struktur der wesentlichen Differenz zwischen der Besessenheit von etwas Schlechtem und Bösen und der Ergriffenheit durch etwas Schönes und Gutes siehe auch ausführlicher Diehl (2004).

<sup>14</sup> Zum Verhältnis eines hohen Gutes, wie z.B. dem der Gesundheit, zur Idee des höchsten Gutes, siehe auch Diehl (2005).

<sup>15</sup> Zur Kritik des Konsequentialismus und Utilitarismus in der Ethik: Diehl (1999) und (2000); Mackie (1987), 6. Kap.; Wieland (1989) und (1999) sowie Williams (1979).

<sup>16</sup> Siehe dazu auch die Auffassungen von Fromm (1947) und (1949).

<sup>17</sup> An dieser Stelle taucht das Problem des *Pelagianismus* auf, also der Überzeugung, dass der Mensch aus eigener Kraft und alleine mittels der natürlichen Vernunft zur Selbstvervollkommnung seines Charakters und damit zur Realisierung des Guten in der Lage sei. Dem konnte allerdings nicht einmal Kant ganz zustimmen, obwohl er kein Anhänger einer explizit christlichen Gnadenlehre war. Kant wusste nämlich nicht nur um *das radikale Böse* im Menschen, sondern auch um die Schwäche des menschlichen Herzens, die es notwendig macht, dass es neben der einen und wahren *moralischen Religion*, die einzig und alleine in einem guten Lebenswandel besteht, auch noch die vielen verschiedenen *statuarischen Religionen* bestehen bleiben, die in Dogma und Ritus gewisse Gnadenmittel bereit stellen. Kants Auffassung ist (wie die Dostojewskis im *Großinquisitor*) ein Zugeständnis aus Mitgefühl mit den fehlbaren Menschen, die an ihrer eigenen Fehlbarkeit leiden. Insofern ist sie der Inbegriff einer Humanität, die auch noch über die rigorose Moralität hinaus geht, indem sie mit sich selbst streng, aber mit Anderen nachsichtig ist. Vgl. dazu Kant (1793).

<sup>18</sup> B. Schwarz, Wahrheit, Irrtum und Verirrungen, Einleitung von J. Seifert, S. XXXV-XXXVI.

<sup>19</sup> Platon, Phaidon, 89 d

<sup>20</sup> Wieland (1982)

<sup>21</sup> Der Ausdruck „fehlendes Vertrauen“ enthält nicht nur im Deutschen, sondern auch im Englischen „missing faith“ eine schöne und tiefinnige Zweideutigkeit, der mit der Intentionalität des wiederholten und immer wieder neuen Vertrauensaktes im menschlichen Leben zu tun hat. Auf der Subjektseite geht es um einen seelischen Mangel, der hier auf eine *innere Leere im Bewusstsein* verweist, auf der Objektseite hingegen geht es um das *äußere Verfehlen eines Zieles*, das hier auf eine authentische Autorität verweist, bei der das Vertrauen dann auch einen stimmigen Charakter und einen tieferen Sinn erhält, weil es sich langfristig heilsam und erhellend auswirkt. Da kein Mensch weder in lebenspraktischen noch in geistigen Angelegenheiten niemandem vertrauen kann, heftet sich das Vertrauen immer wieder auch an irgendeine Autorität, d.h. auf einen in gewissen Hinsichten vorbildlichen Menschen, der uns zeitlich vorausgegangen ist und dem wir uns als Nachfolgende anvertrauen können. Bei dieser Autorität handelt es sich dann aber entweder um eine *falsche Autorität*, die uns knechtet und krank macht und auf einem sperrigen Holzweg in den dunklen Wald führt, wo man sich leicht verirrt, oder um eine *echte Autorität*, die uns befreit und gesund macht und auf einem geräumten Feldweg in die Lichtung leitet, wo man den Himmel und den Horizont sieht und sich wieder selbst orientieren kann.

<sup>22</sup> Platon, *Charmides*, 156 e – 157 a. Diese heilkundliche Auffassung vom seelischen und geistigen Ursprung vieler gewöhnlicher Krankheiten und deren Heilung auf dem Weg über „die schönen Worte“ darf man allerdings gerade aus ärztlicher Sicht nicht mit dem spiritualistischen Missverständnis esoterischer Schwarmgeister verwechseln, demzufolge alle Krankheiten auf diese innere Weise verursacht seien. Sokrates hätte wie auch Hippokrates kaum ausgeschlossen, dass es äußere materielle Krankheitsursachen gibt, wie z.B. (1.) durch Naturgewalten (Erdbeben, Vulkanausbrüche, Waldbrände, Überflutungen, etc.) oder (2.) durch klimatische Verhältnisse (Stürme und Gewitter, Trockenheit und große Hitze, Feuchtigkeit und große Kälte, etc.), (3.) durch soziale Verhältnisse (Seuchen, Mangel an Hygiene, Essen und Trinken, Kleidung und Behausung, etc.), (4.) durch politische Ereignisse (Kriege, Aufstände, Gewalt, Anarchie, etc.) oder (5.) durch das gemeinschaftliche Zusammenleben in der Polis (Unfälle, Arbeitsbelastung, familiäre Belastung, Feindseligkeiten, Ungerechtigkeiten, Intrigen, etc.) In Platons Dialog *Phaidros* (270 a – 271 c) verweist Sokrates sogar ausdrücklich auf die hippokratische Auffassung, dass „der wahre Arzt“ ebenso wie „der wahre Redner“ nicht nur künstlich isolierte Bestandteile, seien es auch die individuelle Seele und den Geist eines Menschen, sondern immer auch das große Ganze mit allen seinen natürlichen, sozialen und politischen Zusammenhängen im Blick haben müssen. Siehe dazu auch Diehl (2003).

<sup>23</sup> Siehe dazu Platons Dialog *Protagoras*, der im Rahmen der Erörterung des Problems der Lehrbarkeit der politischen oder bürgerlichen Tugend auch das Problem von der Einheit und Vielheit der Tugenden behandelt.

<sup>24</sup> Zum sokratischen Selbstverständnis des Philosophierens als eines der Gottheit geweihten Dienstes, das sich im Gehorsam der inneren Stimme seines *Daimonion* erfüllt, siehe auch Platon, *Apologie* 30 a - b.

<sup>25</sup> Zur Weisheit des Sokrates, die er nicht von sich selbst aussagt, sondern die ihm vom Orakel zu Delphi zugesprochen wurde, siehe auch Platon, *Apologie* 28 a- 30 c.

<sup>26</sup> Kant, Akademieausgabe, II, S. 33; Deswegen stimmt der platonische Sokrates auch dem Geiste nach mit Kant überein, dass die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele ein *frommer Glaube*, aber kein strenges wissenschaftliches oder philosophisches Wissen darstellt. Wer aus dem frommen sokratischen oder kantischen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele oder aus dem abrahamitischen Glauben an die Auferstehung der Toten ein vermeintliches Wissen machen will, indem er es mit Parapsychologie oder Esoterik, Okkultismus oder Schamanismus zu unterstützen versucht, begibt sich aus allzu menschlicher Angst vor dem Nichts des Todes oder vor einem göttlichen Strafgericht im Jenseits unweigerlich auf das *Gebiet des Aberglaubens*. Aber auch wer aus dem frommen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele oder aus dem abrahamitischen Glauben an die Auferstehung der Toten ein vermeintlich philosophisches Wissen machen will, indem er sich an logischen und rationalen Beweisen versucht, begibt sich auf das *Gebiet der Gnosis*. Aberglaube und Gnosis entstehen nicht nur aus *Unglauben*, sie schwächen auch den *Glauben*, weil sie ihn durch irgendwelche emotionalen oder kognitiven Alternativen ersetzen wollen.



## Literatur

- Blankenburg, W. (1996), Vitale und existenzielle Angst; in: H.Lang/H.Faller (Hg.), Das Phänomen Angst, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Brentano, F. (1889), Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Hamburg: Meiner <sup>4</sup>1969
- Brentano, F. (1952), Grundlegung und Aufbau der Ethik, Hamburg: Meiner 1978
- Claudius, M. (1995), Worauf es ankommt. Ausgewählte Werke nach Gattungen geordnet, Gerlingen: Lambert Schneider
- Diehl, U. (1999), Personalität und Humanität, Heidelberg: Winter
- Diehl, U. (1997), Sittliche Erkenntnis ohne objektive Werte? *Logos*
- Diehl, U., (2000), Personalität und Personwürde in der klinischen Psychiatrie, *Fundamenta Psychiatrica*
- Diehl, U., Human Suffering and the Meaning of Life, in: J.Seifert, The Ethics of Suffering. A Conference in Medical Ethics, Rome 2003 (forthcoming)
- Diehl, U. (2005), Gesundheit – hohes oder höchstes Gut? in: H.A.Kick (Hg.), Gesundheitswesen zwischen Wirtschaftlichkeit und Menschlichkeit, Münster: LIT
- Diehl, U. (2004), Besessenheit und Ergriffenheit, in: H.A.Kick (Hg.), Besessenheit, Trance, Ekstase, Münster: LIT
- Frankl, V. (1988), Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion, München: Kösel
- Fromm, E. (1941), Die Furcht vor der Freiheit, München: dtv 1987
- Fromm, E. (1947), Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie, München dtv 1985
- Fromm, E. (1949), Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen, München: dtv 1981
- Fromm, E., (1950), Psychoanalyse und Religion, München: dtv 1983
- Fromm, E., (1957), Die Kunst des Liebens, München: dtv 1981
- Fuchs (2000), Der manische Mensch. Zur Diagnose der Gegenwart, Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken, Jahrgang 30 (2000/2001)
- Fuchs (2005), Todesangst und Todesverdrängung in der Gegenwart, in: Angst und Zuversicht. Studium Generale der Universität Heidelberg 2003, Heidelberg: Winter
- Gadamer, H.-G. (1996), Der Anfang der Philosophie, Stuttgart: Reclam
- Gadamer, H.-G. (2001), Wege zu Plato, Stuttgart
- Green, C. (1974), Die Flucht ins „Humane“, Stuttgart: Klett-Cotta
- Hildebrand, D.v. (1971), Das Wesen der Liebe, Stuttgart: Kohlhammer
- Hildebrand, D.v. (1982), Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Struktur-

- probleme, Valendar-Schönstatt: Patris 1982
- Heidegger, M. (1946), Über den Humanismus, Frankfurt a.M.: Klostermann 1981
- Husserl, E. (1900/01), Logische Untersuchungen, Halle
- Husserl, E. (1910/11), Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt a.M.: Klostermann 1971
- Jaspers, K. (1951), Über die Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. Drei Vorträge, Stuttgart: Reclam 1983
- Jaspers, K. (1957), Die großen Philosophen. Erster Band, München: Piper 1997
- Jaspers, K. (1964), Die maßgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus, München: Piper 1997
- Kant, I. (1785), Grundlegung zu Metaphysik der Sitten, Hamburg: Meiner <sup>3</sup>1965
- Kant, I. (1797), Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil, Hamburg: Meiner 1990
- Kant, I. (1793), Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Hamburg: Meiner <sup>8</sup>1978
- Kraus, A., (1998), Existenzanalytische Aspekte der Raum-Phobien und ihrer Behandlung, in: H.Faller/H.Weiß, Angst, Zwang und Wahn. Pathologie, Genese und Therapie, FS für Hermann Lang, Würzburg: Königshausen & Neumann
- Lang, H./Faller, H. (Hg.) (1996), Das Phänomen Angst, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Mackie, J.L. (1981), Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen, Stuttgart: Reclam
- Mendelsohn, M. (1767), Phaedon oder Über die Unsterblichkeit der Seele, Hamburg: Meiner 1979
- Nygren, A., (1954), Eros und Agape, Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Gütersloh: Bertelsmann
- Ortega Y Gasset, J. (1952), Betrachtungen über die Liebe. Meditationen, Frankfurt: Suhrkamp 1991
- Paulus, (1984), Briefe an die Korinther. Das Neue Testament, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft
- Platon, (1976), Sämtliche Werke, Bände I bis VI, Hamburg: Rowohlt
- Sartre, J.P. (1943), Ist der Existenzialismus ein Humanismus? in: Drei Essays, Frankfurt a.M.: Ullstein 1977
- Schubart, W. (1963), Eros und Religion, München: Beck 2001
- Schwarz, B. (1996), Wahrheit, Irrtum und Verirrungen, Die sechs großen Krisen und sieben Ausfahrten der abendländischen Philosophie. Gesammelte Aufsätze, Heidelberg: Winter
- Seifert, J., (1996), Vorwort in: Schwarz, B. (1996), Wahrheit, Irrtum und Verirrungen, Die sechs großen Krisen und sieben Ausfahrten der abendländischen Philosophie. Gesammelte Aufsätze, Heidelberg: Winter
- Seifert, J. (2003), The Ethics of Suffering. A Conference in Medical Ethics, Rome

- Tillich, P., *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt a.M.: Ullstein 1977.
- Tugendhat, E. (1984), *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam
- Tugendhat, E. (1994), *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Weinstock, H. (1989), *Die Tragödie des Humanismus. Wahrheit und Trug im abendländischen Menschenbild*, Wiesbaden: Aula
- Wieland, W. (1982), *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht
- Wieland, W. (1989), *Aporien der praktischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Klostermann
- Wieland, W. (1999), *Verantwortung – Prinzip der Ethik?* Heidelberg: Winter
- Williams, B. (1979), *Kritik des Utilitarismus*, Frankfurt: Klostermann
- Williams, B. (1976), *Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik*, Stuttgart 1982