

Nosce te ipsum

Selbsterkenntnis als philosophisches Problem

Von HELMUT KUHN

„Erkenne dich selbst!“ Mit diesem Wort begrüßte der delphische Apoll die Pilger, die sich zu Anbetung und Opfer oder Rat heischend seinem Schrein näherten. Du, ein Sterblicher, so gab er zu verstehen, trittst hin vor den Unsterblichen, du, schwaches und unwissendes Wesen, vor den in seiner Weisheit Gewaltigen. Wir sollten dabei an einen Gott denken, wie ihn der griechische Bildhauer am westlichen Tympanon des Zeustempels zu Olympia dargestellt hat. Da sehen wir Kentauern und Lapithen in mörderischer Schlacht. Aber über dem Getümmel ragt in übermenschlicher Schönheit der Herr Apollon, gebietet mit einer großen Geste der rechten Hand Einhalt, und während er so im Begriffe ist, Frieden und Gerechtigkeit wiederherzustellen, blickt einer der Lapithenkämpfer mit dem Ausdruck unbegrenzten Vertrauens zu ihm auf. Dieser Apoll also erinnert den Menschen daran, daß er Mensch ist und nicht Gott und daß er in geziemender Demut die Niedrigkeit seines Standes zu erkennen hat. Solche Mahnung hatte Sinn, weil die Hybris als die große Versuchung anerkannt war. Es juckt den Menschen, und besonders den über menschliches Mittelmaß Gediehenen, mehr sein zu wollen als er sein kann. Tantalus, an den Tisch der Olympier geladen, erdreistete sich, seine Ungöttlichkeit zu vergessen. Diese Vergesslichkeit läßt die Ordnung des Kosmos außer Acht, in dem jeglichem Wesen sein Platz angewiesen und seine Grenzen gesetzt sind. Jede Grenzverletzung bedroht die Gesamtordnung, die sich behauptet, indem sie den Frevler zugrunderichtet.

So etwa dürfen wir die vor-philosophische, will sagen, religiöse Bedeutung des γνῶθι σεαυτόν verstehen. Behielt Sokrates, als er sich die Mahnung zu eigen machte, ihre ursprüngliche Bedeutung bei? Oder benutzte er sie als Vorwand, um eine der apollinischen Frömmigkeit unbekannte, vielleicht ihr zuwiderlaufende Wahrheit auszusagen? Die Antwort, so soll sich zeigen, kann sich dieser allzu einfachen Alternative nicht fügen. Die von Sokrates angebahnte menschliche Selbsterkenntnis ist vielmehr beides zugleich: gültige Auslegung des apollinischen Gebots, aber auch entschiedene Abweichung von dem schlichten Glauben, der sich auf dem Antlitz des lapithischen Helden ausdrückt.

Daß Sokrates die religiöse Bedeutung nicht einfach übernehmen konnte, ist von vornherein klar. Sprach er doch nicht als Gott oder als göttlich Beauftragter sondern als der Fragende wie wir ihn aus den platonischen und xenophontischen Berichten kennen. Auf die Neuartigkeit des sokratischen Fragens wird helles Licht geworfen durch eine Geschichte von indischen Gästen zu Athen, die Sokrates aufsuchten und ihn kopfschüttelnd verließen: hier war

ein Mann, der die menschlichen Dinge erforschen wollte, ohne zuvor die göttlichen Dinge, und das will sagen, die Sterne erforscht zu haben. Als man Anaxagoras fragte, wofür er geboren sei, antwortete er: „Für die Betrachtung (*θεωρία*) der Sonne, des Mondes und des Himmels“ (Diog. Laert. II 10; vgl. Aristoteles, Eth. Eudem. I 5, 1215a 11). Die Frage ist im Geist des sokratischen Zeitalters gestellt, aber wir können vermuten, daß irgendeiner der frühen ionischen Denker eine ähnliche Antwort hätte geben können. Nicht einen Mangel an Interesse für die menschlichen Angelegenheiten drückt sie aus sondern die Überzeugung, daß die nicht-menschlichen und die menschlichen Dinge ein und derselben Ordnung angehören und daß diese Ordnung, ihre Prinzipien und die Ursachen ihrer Störung zuerst dort aufgesucht werden müßten, wo sie sich in makrokosmischen Dimensionen darstellen.

Das Denken der Vor-Sokratiker, auch dort noch, wo es zur Frage nach dem Sein vordrang, war kosmologischer Art. In dem großen Schauspiel des Umlaufs der Gestirne und des Wechsels der Tages- und Jahreszeiten stellte sich ihnen die Weltordnung dar, der sich der Mensch als Insasse der Welt einzu-fügen hat. Das sokratische „Erkenne dich selbst!“ weicht von dieser Linie des Denkens ab, nicht indem es den Menschen in den Mittelpunkt rückt, sondern indem es menschliche Selbsterkenntnis zum Ausgangspunkt macht. Jene neue Art der Verwunderung setzt ein, wie sie von dem platonischen Sokrates in einer berühmten Stelle des *Phaidros* zum Ausdruck gebracht wird. Über die Wahrheit oder Unwahrheit der mythischen Berichte, über die Kämpfe der Göttergeschlechter will er sich nicht äußern. Er hat keine Zeit gefunden nach-zuprüfen, wie es sich mit der Geschichte von dem fürchterlichen Titanen Typhon verhält, weil ihn die andere Frage beschäftigt: ob nämlich er selbst als Mensch etwa ein Wesen von typhonischer Wildheit und Vielgestaltigkeit ist oder von edlerer und milderer Art. Erkenne, was du als Mensch bist. Wozu bist du geboren? Was ist Ende und Ziel deines Lebens? Und was ist dementsprechend gut für dich?

So formt sich die Mahnung ‚Erkenne dich selbst‘ in eine Frage um – die Frage, in der sich eine Unsicherheit über die Bedeutung der Mahnung ausspricht. Die Mahnung setzt voraus, daß der Gemahnte das Wissen um den Menschen und das, was ihm frommt, entweder besitzt oder doch durch Besinnung unter den Augen Gottes leicht gewinnen kann. Aber weiß er denn wirklich, was für ihn und überhaupt gut ist? Was ist das Gute? Auf diese Frage spitzt sich alles zu.

Wie sich die Frage nach dem Menschen zur Frage nach dem Guten umformt, liegt auf der Hand, und eine Besinnung auf diese Transformation liefert zugleich eine erste Aufklärung über den Inhalt des Begriffes ‚gut‘. Der Mensch ist für sich selbst als Mensch nicht einfach da, sondern er selbst lebt sich selbst dar. Er setzt das, was für ihn ‚Mensch‘ heißt, ständig begehend und wollend in Handlung um. Gut aber heißt alles, was begehrt und gewollt wird, oder auch das, was als begehrenswert und wollenswert gilt. Gut ist also der Inbegriff des vom Menschen Erstrebten oder für ihn Erstrebenswerten. Wenn nun jemand als ein sein Leben lebender Mensch und nicht als unbeteiligter

Zuschauer nach dem Menschen fragt, setzt sich ihm diese Frage unweigerlich um in die Frage nach dem, was für ihn gut ist. Die Bestimmung des Guten wird zum Schlüssel für ein funktionelles Verständnis der menschlichen Natur. Beides, die Frage nach dem Guten und nach dem Menschen wie auch die unartikulierte Antwort auf diese Doppelfrage, liegt als Möglichkeit in jeder menschlichen Entscheidung und Tat verborgen. Sokrates aktualisiert diese Möglichkeit. Der auf den Gott gerichtete Blick drückt jetzt nicht mehr schlichtes Vertrauen aus, sondern er verwandelt sich in einen forschenden Blick. Die Hülle des mythisch-heidnischen Gottesbewußtseins zerreißt. Das gereifte Denken versteht, daß der Gott schwer zu finden ist, und demgemäß versteht es sich selbst als ein quærere deum.

Man sieht nun, wie die sokratische Frage nach dem Guten zwar vom Menschen ausgeht, aber auch über den Menschen hinausstrebt auf eine Ontologie und zugleich auf eine neuartige Kosmologie hin. Die Frage nach dem Guten hat nur dann einen Sinn, wenn es ein an sich Gutes gibt. Eine bloße Reflexion auf das jeweils faktisch Erstrebte und Gewollte ergibt von sich aus überhaupt keine Frage sondern nur Feststellungen und Beobachtungen, die sich in einer Theorie des „Verhaltens“ (behaviour, comportement) zusammenfassen lassen. Das an sich Gute bleibt dann immer noch das Erstrebte – aber erstrebt vom Menschen sofern er wahrhaft Mensch ist. Für den faktisch Strebenden und in seinem Verhältnis zu der Vielfalt faktischer Strebungen hat dies An-sich-Seiende zugleich den Charakter einer Norm. So wird die Seinsfrage, die Parmenides im Hinblick auf den Kosmos gestellt hatte, vom Menschen und von der menschlichen Frage her neu gestellt. Die der Not des Handelns entspringende Frage drängt auf ontologische Klärung.

Die Frage nach dem Menschen, umgewandelt in die Frage nach dem Guten, zielt einen funktionellen Begriff vom Menschen an. Menschsein heißt: Menschliches tun und bewirken. Der Begriff des Tätigseins oder Fungierens aber verlangt zu seiner Ergänzung den Begriff der Ordnung. Eine Ordnung ordnet eine Mehrheit funktionierender Teile oder Wesenheiten zusammen – wie ein Uhrwerk Feder, Unruhe und Triebwerk oder wie ein Organismus seine Organe zusammenordnet. Gut für die Gesamtheit der Ordnung ist dann ihr Sich-in-Gang-halten, für die eingeordneten Wesenheiten ihr Wirken in genauer Entsprechung zu der ihnen durch die Ordnung zugewiesene Funktion. Wesenheit und Ordnungsfunktion fallen zusammen. Die Feder der Uhr ist, was sie ist, sofern sie die Uhr antreibt; das Herz ist Herz dadurch, daß es den Blutkreislauf besorgt. Wenn also Mensch-sein heißt: lebend auf das Gute ausgerichtet sein, dann ist dies tätige Ausgerichtetsein zugleich Einfügung in die den Menschen mit seinen Mitmenschen und mit den Wesen und Dingen der Welt zusammenfassende Ordnung. Erkenne dich selbst! heißt dann immer auch: erkenne deinen Ort und deine Funktion. Die der Not des Handelns entspringende Frage drängt auf kosmologische Klärung. Das angezielte Gute will nicht nur an sich sein – es will darüber hinaus sein An-sich-sein im Rahmen einer Ordnung besitzen. Der Nötigung dieses Zusammenhangs folgend hat sich denn auch, dank Plato und Aristoteles, aus der sokratischen Frage

eine neue Kosmologie entfaltet. Sie unterscheidet sich von aller vor-sokratischen Kosmologie durch zwei Wesenszüge, die dann in den nachfolgenden Jahrhunderten die *philosophia perennis* überhaupt kennzeichnen. Einmal verfährt die nach-sokratische Metaphysik onto-kosmologisch: Weltverständnis wird gewonnen im Hinblick auf ein ihm vorgeordnetes Seinsverständnis. Die Transzendenz des Seins gegenüber dem Welt-sein tritt, wenn auch noch unvollständig, ins Licht der philosophischen Erkenntnis. Zweitens tritt das Sein in Konjunktion mit dem Guten – die Frage nach dem Sein wird, in moderner Terminologie ausgedrückt, zur Frage nach dem Sinn von Sein. Und damit wird die methodische Errungenschaft des Sokrates, die Priorität des Fragens vom Menschen und von der menschlichen Erfahrung her, zum Prinzip der metaphysischen Erkenntnis. Es wird deutlich, daß das Gute als höchstes Ordnungsprinzip der Wirklichkeit nur von dem (uns unmittelbar zugänglichen) Menschlich-Guten aus zu erfassen ist.

Sich auf das fragend angezielte Gute ausrichten heißt für den Menschen: sich in seine Ordnung einfügen. Wenn dieser Gedanke nicht zu einem Rückfall in die überwundene kosmologische Denkweise führen soll, muß klar sein, daß diese im Tun zu verwirklichende Ordnung zwar mit den in der Welt vorgefundenen Ordnungen verwandt, aber auch von ihnen allen auf grundsätzliche Weise verschieden ist. Wir machen uns das an der polaren Struktur des Ordnungsgedankens deutlich. Wo Ordnung ist, kann auch Unordnung sein, gerade wie das Gute die Möglichkeit des Schlechten mit sich führt: das Gute kann verfehlt werden. Im Hinblick auf den lebenden Organismus ist Gesundheit das Ordnungsprinzip wie umgekehrt Krankheit die Erscheinungsform der Unordnung und damit der funktionalen Störung ist. In Bezug aber auf die Ordnung des menschlichen Lebens benennen wir das Gegenprinzip mit dem Wort ‚böse‘ anstelle von ‚schlecht‘. Damit wollen wir nicht nur ausdrücken, daß hier das Treffen wie das Verfehlen einen besonderen Sinn hat, weil es im Bereich des menschlichen Willens und damit der Verantwortung liegt. Die entscheidende Differenz liegt darüber hinaus in etwas anderem. In der vorgefundenen oder natürlichen Ordnung wird der Pol durch Beziehung auf seinen Gegenpol entdeckt, und beide gehören nicht nur erkenntnistätig, sondern seinsmäßig zusammen: die organische Gesundheit des tierischen Leibes, Lebensfülle in ausgeglichener Funktionsordnung, ist wesensmäßig eine gewordene und wieder verfallende Ordnung. Ähnliches trifft zwar akzidentell, aber nicht wesensmäßig auf die menschliche Lebensordnung zu: sie ist nicht im gleichen Sinne polar strukturiert. Denn hier wird das Gute nicht in Relation zu dem Bösen, sondern in Abwendung von dem Bösen als ein in sich und an sich Seiendes entdeckt. Die Polarität tritt erst hervor, wenn wir reflektierend und wie von einem Punkte außerhalb des Lebens die *vita acta* ins Auge fassen. Aber das gelingt uns nie wirklich, und was mit Ausdrücken wie ‚Relativismus‘ oder ‚Historismus‘ bezeichnet wird, das sind charakteristische Ausdrucksformen eben dieses unvermeidlichen Mißlingens. Die Eigentümlichkeit der durch das Gute konstituierten Lebensordnung zeigt sich sokratisch in dem eigentümlich doppelsinnigen Verhältnis von dem Guten

und den Gütern. Das Gute ist in Analogie zu den Gütern zu bestimmen; aber es ist auch inkommensurabel im Verhältnis zu ihnen.

Güter sind z. B. Gesundheit, Sicherheit, Nachkommenschaft, Intelligenz, Reichtum, guter Name usw., und wir verdanken sie teils unserer natürlichen Ausstattung, teils der Gemeinschaft, der wir angehören, teils sind sie von uns selbst erworben. Jedem dieser Güter ist eine Ordnungsganzheit zugeordnet, und diese Ordnungen sind ihrerseits zusammengeordnet, d. h. sie stehen in Verhältnissen des Dienens und der Überordnung zueinander derart, daß jede Verletzung dieser natürlichen Hierarchie ihre Sanktionen mit sich führt. Das Gut der Gesundheit z. B. steht über dem des Reichtums, weil Gesundheit Bedingung für den Genuß der durch Reichtum zu gewinnenden Vorteile ist. So bestraft sich die Torheit dessen, der Gesundheit für Reichtum opfert, von selbst. Die klarste Artikulation dieser Hierarchie ergibt sich für die sokratisch-platonische Analyse aus der Betrachtung der ‚Künste‘, will sagen der menschlichen Werklichkeiten. Hier wird, in offensichtlich unumkehrbarer Zuordnung, immer das eine um des anderen willen getan. Das letzte, alle anderen Zielsetzungen zur Lebenseinheit zusammenfassende Um-willen wäre dann nicht mehr ein Gut, sondern das Gute. Und dies Gute, aufgefaßt als das höchste der Güter, wäre damit in Analogie zu den von ihm zusammengeordneten Gütern verstanden.

Mit der Analogie zwischen Gut und Gütern ist aber nur die Hälfte der Wahrheit – für sich genommen: eine Unwahrheit – erfaßt. Um die halbe Wahrheit wahr zu machen, fassen wir die in der Analyse fortbestehende Inkommensurabilität ins Auge. Wir bedenken, daß alle Güter zusammengenommen sich keineswegs zu dem Guten addieren. Denn der Seinsordnung nach ist das Gute das primum analogon, die Güter die abkünftigen Analogate. Jedes Gut ist in Wahrheit ein Gut nur dadurch, daß es dem Guten dienend zugeordnet ist. An sich betrachtet kann es mißbraucht und dadurch schlecht werden – ohne daß dadurch sein Seinsbestand (d. h. seine Ordnungsfunktion) aufgehoben würde. Ja, hier zeigt sich nicht nur eine Nicht-Identität von menschlicher und natürlicher Ordnung, sondern eine überall latente Gegensätzlichkeit. Es gilt der Satz: je größer ein Gut an sich betrachtet, desto größer das Übel des Mißbrauches. Die größte Macht (an sich betrachtet ein Gut) wird zum größten Fluch, wenn sie der bösen Sache dient. Und ein gleiches gilt von jedem nur erdenklichen Gut. Gut ist ein hierarchisierendes und das bedeutet lebensnennendes und lebensförderndes Prinzip. Aber es k a n n geboten sein, alle Güter um des Guten willen zu opfern – das Leben selbst zu opfern. Die Erhöhung des Lebens als des Inbegriffs aller Güter ist ein lebensfeindliches Prinzip.

Der Mensch muß, um sein Leben als Ganzes zu verstehen, den Tod zu verstehen suchen. Alle lebenden Geschöpfe sind dazu bestimmt, den Tod zu erleiden – so auch der Mensch. Aber der Mensch allein kann ihn frei wählen und in dieser Freiheit (eine stoische, aber keineswegs nur stoische Wahrheit) liegt ein Merkmal seines Menschentums. Er ist frei, alle Güter, und die Substanz dieser Güter, das Leben selbst, hinzugeben um des Guten willen. Noch das Hinwerfen des eigenen Lebens ist das pervertierte Abbild dieses menschlichen

Privilegs. Die Unterscheidung zwischen dem Guten und den Gütern immer aufs neue ins Gedächtnis zurückzurufen und in der härtesten Prüfung festzuhalten ist für Sokrates die Aufgabe der Protreptik und Elenktik. Daß es zu unterscheiden gilt, ist die Lehre seines Lebens, aber noch mehr seines Sterbens.

Der Begriff des Guten, wie er mit der Infragestellung der menschlichen Existenz sichtbar wird, hat demnach in seiner Rückbeziehung auf den Menschen eine doppeldeutige Wirkung: er zeigt ihn als Partner einer allumfassenden Wirkungsordnung, Glied einer großen ontologischen Gemeinschaft, und zugleich als ein Wesen, das diese Ordnung überragt. Er liefert den Schlüssel zum Verständnis eines Ganzen, innerhalb dessen dem Menschen sein ihm gemäßer Platz angewiesen ist, aber er ist auch der Hebel, von dem her dies Ganze, die Welt, aus den Angeln gehoben werden kann. Er ist das Wahrzeichen der Weltlichkeit des Menschen als eines Wesens, dessen Geschick sich nur jenseits von Welt erfüllen kann.

Was ist aus dem apollinischen „Erkenne dich selbst!“ geworden? Unendlich mehr als die Anbeter des griechischen Gottes ahnen konnten – nichts Geringeres als die Grundlage der abendländischen Metaphysik. Die Welt, was sie auch sei, ist jedenfalls vom Menschen erfahrene, gedachte, erkannte Welt. Deshalb muß die Frage nach der Welt beim Menschen ansetzen. Sie entspringt aus dem Bewußtsein der Fraglichkeit der menschlichen Existenz. Dabei erweist sich der Mensch als ein der Welt verhaftetes Wesen. Er ist um den Erwerb von Gütern besorgt und das heißt: von Erfüllungen, die sich von der Lebensnot und dem Lebenswillen des um die Erhaltung seiner selbst und seinesgleichen ringenden Lebenwesens her verstehen lassen. Er ist aber mitten in seiner Weltverhaftung der Welt überlegen. Er denkt und erkennt die Welt, die nichts von ihm weiß. Als Erkennender ist er das einzige Weltwesen, das einen unmittelbaren Zugang zu dem Sein besitzt, von dem Welt und Mensch in gleicher Weise abhängen. Es war die geschichtliche Sendung der neueren Philosophie, die Weltüberlegenheit des denkenden Menschen als philosophisches Motiv voll zu entfalten und schließlich zu übersteigern. Aber es ist schon angelegt in dem sokratisch-platonischen Begriff des Guten. Das Gute ist „jenseits des Seins“ – wie auch, in moderner Ausdrucksweise, der Sinn dem Sein als ein in der Faktizität noch nicht Enthaltenes ‚zukommt‘ – in dem Sinne, daß von ihm, dem Guten, sowohl das Sein gesetzt wie auch die Erkenntnis des Seins ermöglicht wird. Sofern also der Mensch der Erkenntnis des Guten teilhaftig wird, gewinnt er einen unmittelbaren Zugang zum Grund allen Seins. Sokrates als der Entdecker des Guten, genauer: des Weges zum Guten, ist der Archimedes der Philosophie. Der Weg kann aber nur platonisch beschritten werden, d. i. nur dann, wenn voll begriffen ist, daß der eigentliche Gegenstand der *θεωρία* nicht wie die Sonne, der Mond und die anderen Gestirne mit leiblichen Augen, sondern allein mit den Augen der Seele zu betrachten ist.

Der erkennend das Gute Berührende ist frei in dem Sinn, daß er in Erkenntnis seiner selbst aus sich ganz er selbst, wahrer Mensch, zu sein vermag. Aber diese durch Selbsterkenntnis erworbene Freiheit ist vermittelt. Die vermittelnde Instanz ist das sowohl dem Menschsein wie dem Weltsein vorge-

ordnete Gute. Der Akt, durch den sich die menschliche Freiheit verwirklicht, ist also zugleich ein Akt der Unterordnung. Diese Seite der sokratischen Selbsterkenntnis, die Verwirklichung der Freiheit durch Unterwerfung, ist erst in christlicher Zeit, im Lichte eines reifen Gottesbegriffes, voll in Erscheinung getreten. Aber ihr klarer Umriss zeichnet sich im sokratischen Denken ab. Wenn in der neuesten Philosophie, mit größter Schärfe bei Nietzsche und seinen Gefolgsleuten, der Begriff der vermittelten Freiheit übersteigert wird zur unvermittelten Freiheit (aus Freiheit in der Unterwerfung wird selbstschöpferische Freiheit), so ist zwar auch diese prometheische Philosophie der Selbstmacht noch, ihr selbst unbewußt, eine Auswirkung der sokratischen Tradition. Aber mit gutem Grund wendet sie sich feindlich gegen Sokrates als den Verderber der Ungebrochenheit des Willens zur Macht.

Man kennt Sokrates als Ironiker. Selbst in seinem Verhältnis zu dem delphischen Orakel mag man eine Spur des Ironischen entdecken. Was ist das in der Tat für ein Orakel, dessen Spruch man erst durch Rundfrage auf seine Wahrheit prüfen muß, wie Sokrates das in der platonischen *A p o l o g i e* tut? Diese Rundfrage, bei der Sokrates die Staatsmänner, Dichter und Handwerker auf ihr Wissen befragt, um herauszubekommen, warum der Gott ihn für den weisesten erklärt hat, knüpft zwar an die traditionelle Rätselhaftigkeit der Orakelsprüche an, geht aber doch über sie hinaus. Wenn wir nun den Gedanken der Ironie auf die Umwandlung des apollinischen „Erkenne dich selbst!“ anwenden, ergibt sich dann, daß Sokrates mit der göttlichen Mahnung ironisch gespielt und sie unmerklich in ihr Gegenteil verkehrt hat? Es ist wohl etwas Wahres in dieser Vermutung. Der Gott erheischt auf Grund seiner göttlichen Autorität Unterordnung, Einfügung, Bescheidung. Sokrates nimmt seine Mahnung nicht nur zum Anlaß, kecke Fragen zu stellen, die in die geheiligte Tradition unfraglicher Normen eindringen – die Fraglichkeit der Tradition war längst ein öffentliches Geheimnis geworden und die Sophisten hatten die gefährlichen Fragen bereits gestellt – er, Sokrates, entnimmt darüber hinaus den Fragen das Recht, dem Menschen eine neue Göttlichkeit zuzuschreiben. Er öffnet ihm die Augen für die Schau von Wesenheiten – vor allem die *e i n e* Wesenheit, das Gute –, die ihren Bestand jenseits der sichtbaren Welt haben. Die fromme Volkswisheit, in Harmonie mit der apollinischen Mahnung zur Selbsterkenntnis, gebot dem Sterblichen, seinen Sinn auf Sterbliches zu richten: *θάνατα φρονεῖν*. Dem stellte Sokrates seine Mahnung zur durch Erkenntnis vermittelten Teilhabe am Unsterblichen entgegen: *ἀθανατίζειν ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται*.

Wer aber hierin eitel Verkehrung des göttlichen Ausspruchs und die Erklärung vergeistigter Hybris sehen wollte, womöglich gar etwas wie das Lispeln der Schlange: „Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum“, der müßte den Sinn des Nachsatzes verkennen: „Soweit solches möglich ist“. Die Grenzen der Möglichkeit der Teilnahme am Unsterblichen sind die Grenzen des Menschen gegenüber dem Übermenschlichen. Die neue Größe des Menschen, die von der sokratischen Frage entdeckt wird, ist eine sich selbst begrenzende Größe. Sokrates fragt nach dem Guten, aber er behauptet nicht, im Besitze

der Antwort zu sein. Das Wissen, auf das allein er Anspruch erhebt, ist ein Wissen des Nichtwissens. Dies heißt ihm, nach der Erklärung der platonischen *A p o l o g i e*, ein menschliches Wissen. Das Wissen um das Gute soll dem Gott vorbehalten bleiben. Freilich ist das Bekenntnis des Nichtwissens nicht frei von ironischem Unterton. Das wissende Nichtwissen, ein Stachel unablässigen Fragens, ist auf dem Wege zum Wissen, und es weiß überdies von der Unterscheidung (zwischen dem Guten und den Gütern), die das Fragen in Gang hält und die, wenn sie wahrhaft verstanden ist, das Leben des Fragens als ein „Sorgen um die Seele“ (ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς) bestimmt.

Die Unterscheidung zwischen Mensch und Gott, die von der delphischen Mahnung als bekannt, wenn auch immer wieder mißachtet, vorausgesetzt wird, soll von der sokratischen Frage neu bestimmt werden. Worin aber besteht das Kriterium der Unterscheidung? Sokrates, der es anderen überlassen hat, die in seinen Fragen enthaltenen Antworten als Antworten zu entfalten, bleibt uns die Antwort auch auf diese Frage schuldig. Aber er macht uns deutlich, wie ein Mensch auch ohne diese Antwort zu leben vermag. Wenn wir in sokratischer Weise nach dem Guten fragen, können wir nicht umhin, unser Leben im Lichte ständigen kritischen Bewußtseins unserer selbst zu leben. Denn so groß auch unsere Unwissenheit sein mag, so kann sie uns doch nicht für die im Augenblick der Wahl stets neu vorzunehmende Unterscheidung blind machen: ist das, was ich zu wählen im Begriffe bin, gut für m i c h s e l b s t (für das Selbst, das ich im Grunde und wahrhaft bin, für meine Seele) oder ist es gut nur in dem fragwürdigen Sinn der Güter, die sich erst im Gebrauch als gut oder schlecht bestimmen und die insofern meinem Selbst äußerlich bleiben?

Die Mahnung: „Erkenne dich selbst!“ lenkt unsere Aufmerksamkeit auf uns selbst. Damit ist die Gefahr eines Mißverständnisses gegeben. Die Mahnung wird so mißverstanden, als würde durch sie der Mensch eingeladen, sich gewissermaßen vor den Spiegel zu stellen. Wer sich im Spiegel – will sagen: im Lichte der Reflexion – betrachtet, sieht das Abbild seiner selbst und der Welt rings um ihn, als wäre er ihr Mittelpunkt. So ergibt sich der Homomensura-Satz, so die als Ersatz für die Theologie verstandene Anthropologie, im Sinn der bekannten Verszeilen von Alexander Pope:

Know then thyself, presume not God to scan;
The proper study of Mankind is Man.

Um zu verstehen, was der Mensch ist, bedürfen wir des Umwegs über die Erkenntnis dessen, was für den Menschen gut ist – wir bedürfen einer Norm, die uns von keiner Welterfahrung geliefert werden kann. So gilt denn die platonische Berichtigung des protagoreischen Satzes: Gött ist das Maß aller Dinge.