

Philosophie der Hoffnung als Sokratik der praktischen Vernunft

Von Richard SCHAEFFLER (Bochum)

Vorbemerkungen zum Thema

Die Überlegungen, die hier vorgetragen werden sollen,¹ sind durch folgende Befunde veranlaßt: Es gibt unterschiedliche Ansätze, von denen aus philosophisch über die Hoffnung gesprochen werden kann. Diese Ansätze verhalten sich untereinander nicht in jeder Hinsicht harmonisch, sodaß sie einander reibungslos ergänzen könnten. In der Verschiedenheit dieser Ansätze kommt vielmehr ein divergierendes erkenntnisleitendes Interesse zum Ausdruck. Darum ist eine Entscheidung zwischen diesen Ansätzen nötig. Diese Entscheidung muß argumentativ begründbar sein.

Ausgehend von diesen Befunden kennzeichne ich vorwegnehmend das Argumentationsziel der folgenden Überlegungen durch zwei Thesen:

- 1) Eine argumentativ begründbare Wahl zwischen den vielen, untereinander divergierenden, Ansätzen für eine Philosophie der Hoffnung erfordert eine Denkweise, die auf praktischem Felde diejenigen Aufgaben erfüllt, die ein an Sokrates orientiertes Denken auf dem Felde der Theorie exemplarisch gelöst hat. Nennen wir eine an der Gestalt des Sokrates orientierte Denkweise „Sokratik“, dann könnte die geforderte, zur Lösung der auf dem Felde der Praxis auftretenden Probleme geeignete Denkweise eine „Sokratik der praktischen Vernunft“ heißen. Und die erste These gestattet die Kurzform: *Erst eine Sokratik der praktischen Vernunft würde eine Philosophie der Hoffnung möglich machen.*
- 2) Das historisch vorfindliche sokratische Denken hat sich vorwiegend durch Lösung von Problemen der theoretischen Philosophie bewährt. Auch die Probleme der Praxis wurden von diesem Denken sozusagen unmerklich in solche der Theorie verwandelt. Man kann dieses Denken daher eine „Sokratik der theoretischen Vernunft“ nennen. Der Übergang aber von dieser Denkart zu einer entsprechenden Weise des praktischen Vernunftgebrauchs kann nur dort gelingen, wo das philosophische Denken das Phänomen und Problem der Hoffnung angemessen erfaßt. Die zweite These läßt sich daher auf die Kurzform bringen: *Erst eine Philosophie der Hoffnung würde eine Sokratik der praktischen Vernunft begründen.*

¹ Am 6. Oktober 1980 vor der Sektion für Philosophie der Görres-Gesellschaft in Aachen gehaltener Vortrag.

In den beiden soeben formulierten Thesen wurde der Ausdruck „Sokratik der praktischen Vernunft“ verwendet. Das so Bezeichnete wurde gegen das historisch vorfindliche sokratische Denken abgegrenzt, dieses wurde eine „Sokratik der theoretischen Vernunft“ genannt. Nun dienen zwar die gesamten folgenden Ausführungen der Aufgabe, deutlich zu machen, was hier mit dem Ausdruck „Sokratik der praktischen Vernunft“ gemeint ist und warum eine solche „Sokratik“ nötig ist, wenn eine „Philosophie der Hoffnung“ gelingen soll. Dennoch dürfte schon zu Beginn eine vorwegnehmende Erläuterung dieses Sprachgebrauches hilfreich sein.

Die Gestalt des Sokrates ist für die Entstehung und Entwicklung dessen, was in Europa „Philosophie“ heißt, von unvergleichlicher Erweckungskraft. Sokrates erscheint vorbildhaft durch seine Dialogkunst, die aller philosophisch-methodischen Dialektik einerseits zeitlich vorausliegt, andererseits dieser Dialektik immer wieder sachlich als Korrektiv entgegengehalten werden muß. Diese Dialogkunst aber beruht auf seiner Fähigkeit zum Fragen, nicht auf einer vermeintlichen Sicherheit der Antworten. Wenn er ein Wissen besitzt, dann ist es, wie Platon dies ausgedrückt hat, „ein Wissen von nichts anderem als vom Wissen selbst“, d. h. eine Fähigkeit, eigene und fremde Versuche, auf gestellte Fragen zu antworten, kritisch zu überprüfen. Diese Fähigkeit zur kritischen Überprüfung vermeintlichen Wissens entspringt nach dem eigenen Zeugnis des Sokrates daraus, daß er „ganz angefüllt ist von Aporie“, ganz erfüllt vom Bewußtsein einer Ausweglosigkeit. Aber eben diese Aporie verwirrt ihn nicht. Sie bewahrt ihn vielmehr vor der doppelten Gefahr, einerseits dem eigenen Begriff und Urteil (Logos) allzu sehr zu vertrauen, andererseits aus enttäuschter Erwartung in die Verachtung des Logos zu verfallen. Fragend ist er seines Weges gewiß, ohne Wissensanmaßung oder Erkenntnisverzweiflung. So ist er als der Unwissende geführt von jener Wahrheit, die er nicht besitzt, sondern sucht, die sich also gegenüber jeder Weise menschlichen Wissens als die stets größere erweist. Und dieses Geführtsein von der „*veritas semper maior*“ interpretiert er als die Folge davon, daß er, wie der Besucher des Orakels in Delphi, vom Gott „gegrüßt“ worden sei. Der Gruß Apollons macht den Orakel-Besucher fähig, die Fragen zu stellen, auf die das Orakel antworten kann. Der Gruß des Gottes macht auch den Philosophen fähig, die Fragen zu stellen, in welchen seine Unwissenheit ausdrücklich und in artikulierter Weise gewußt und mitgeteilt werden kann. Eine philosophische Haltung und Praxis, die sich an diesem Vorbild des Sokrates orientiert, soll im Folgenden „Sokratik“ genannt werden.

Aus der Gegensatz-Einheit des Wissens von der eigenen Unwissenheit hat Sokrates seine besondere „Weisheit“ entwickelt, kraft derer er, nach der Auskunft des Gottes von Delphi, der Weiseste unter den Athenern gewesen ist. Aber dieses sokratisch-kritische Wissen vom Wissen hat bei ihm noch keine Entsprechung auf dem praktischen Felde gefunden. Unvergeßlich bleibt er durch eine Lebensführung, die sich als *philosophische Praxis* verstehen läßt; unzulänglich dagegen erscheint, und dies nicht erst uns Heutigen, seine *praktische Philosophie*. Für Sokrates und die Sokratiker verwandeln sich sozusagen „unter der Hand“ die Probleme der Praxis in solche der Theorie, die Frage nach dem rechten Leben in die

nach dem rechten Denken. Dem entspricht, daß Sokrates und Platon auch die Hoffnung nur als Antizipation kommender Einsicht kennen, etwa als Vorwegnahme der Ideenschau in der Vorläufigkeit dialektischer Gedankenbewegung. Eine „Sokratik der praktischen Vernunft“ muß erst noch gefunden werden.

I. Die Frage nach dem systematischen Ort des philosophischen Sprechens von der Hoffnung

1. Die Vielfalt der Ansätze, dargestellt an historischen Beispielen

a) In der *Philosophie der Antike* wurde die Hoffnung dort behandelt, wo von den Leidenschaften die Rede war. Das philosophische Interesse, dem die Behandlung der Leidenschaften dient, zielt darauf ab, der Gefahr innerer Unfreiheit entgegenzuwirken, die alle äußere Unfreiheit erst möglich macht. Äußere Mächte nämlich können uns Güter gewähren oder entziehen, Übel zufügen oder uns vor ihnen bewahren. Aber sie können unsere Selbstbestimmung nur in dem Maße schwächen, in welchem wir selber uns durch unsere Leidenschaften an solche Güter gebunden oder von der Vermeidung solcher Übel abhängig gemacht haben. Zu diesen Leidenschaften gehört auch die Hoffnung als die innere Bindung des Menschen an künftige, aber unsichere Güter. Wem es um Freiheit geht, der muß sich bemühen, die Hoffnung und die ihr unlöslich zugehörige Furcht gemeinsam zu überwinden; er muß lernen, sich selber genug zu sein.

b) *Kirchenväter und Scholastiker* verstehen die Hoffnung als eine Tugend, d. h. als eine jener erworbenen Haltungen, die uns inmitten der Wechselhaftigkeit unseres Lebens Halt gewähren. Näherhin gehört die Hoffnung zu den „göttlichen Tugenden“, also denjenigen erworbenen Haltungen, die der Mensch nur dadurch gewinnen kann, daß ihm durch Gnade die Gemeinschaft mit Gott gewährt wird. Das theologische Interesse, dem die Behandlung der göttlichen Tugenden dient, zielt auf die Lösung der Frage, auf welche Weise die „ungeschaffene Gnade“ als eine Gesinnung Gottes eine „geschaffene Gnade“, einen neuen Stand und eine neue Verhaltensfähigkeit des Menschen zu ihrer Folge habe. Für diesen Zusammenhang ist die Hoffnung das ausgezeichnete Beispiel: eine Kraft der menschlichen Seele, ein Zeugnis ihres Eigenstandes gegenüber der Welt, wie sie ist, und ihrer sittlichen Eigenverantwortung für die Zukunft, und dennoch eine Kraft, die ganz aus der Beziehung entspringt, aus der Beziehung des Menschen nämlich zu Gottes ungeschuldeter Freiheit. Und eben darin liegt zugleich die Bedeutung dieser theologischen Überlegungen für die Philosophie. Denn diese stellt die Frage, wie die Unvertretbarkeit des Subjekts mit jener Beziehungshaftigkeit zusammenzudenken sei, die für die Person als solche charakteristisch ist.

c) Für *Kant* ist die Hoffnung ein Gefüge von Postulaten, welche die Wirklichkeit dessen „fordern“, was nötig ist, wenn die „Dialektik der reinen Vernunft“ auflösbar sein soll. Diese Dialektik ist jener Widerspruch mit sich selber, in den die Vernunft immer gerät, wenn sie sich auf das Unbedingte bezieht. Das philosophische Interesse, durch welches eine Philosophie der Postulate bewegt wird, ist auf

die Lösung eines zentralen Problems der Moralphilosophie gerichtet: Wie ist die Autonomie der Vernunft mit der Erfahrung menschlicher Endlichkeit zusammenzudenken? Dabei zeigen Kants Argumente, die die Dialektik der praktischen Vernunft in wachsender Radikalität herausarbeiten: Selbstgesetzgebung, die zur Weltgesetzgebung fortschreitet, also nicht nur die Gesinnung des Menschen verändert, sondern ihn zur weltwirksamen Tat befähigt, ist nur möglich, wenn der Mensch im Bewußtsein von seiner Endlichkeit seine Hoffnung auf jenes „moralische und zugleich allmächtige Wesen“ setzt, dessen Existenz er zuvor, in dieser Hinsicht autonom, „gefordert“ hat.

d) In der *Philosophie der Gegenwart* erscheint die Hoffnung als Existential und als Transzendente. Sie ist ein Grundzug der Weise, wie wir Menschen wir selber sind und wie wir in der Welt sind. Und sie ist die Bedingung, die möglich macht, daß uns aus dieser Welt her Wirkliches als Gegenstand der Erfahrung begegnet. Nur im Vorlaufen zu unserem eigenen Seinkönnen entdecken wir zugleich die Potentialität als den Grundzug alles Seienden; und nur so fügt sich uns die Fülle wahrgenommener Inhalte zur Einheit eines Kontextes zusammen, so daß wir, um eine Formulierung Kants auf diese neue Erfahrungsweise anzuwenden, dazu fähig werden, „Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können“. Auf der Struktur eines solchen „Horizonts“, innerhalb dessen Begegnendes eine Stelle und damit auch einen Stellenwert finden kann, ist das philosophische Interesse an Existentialien und Transzendentalien ausgerichtet – und so auch das philosophische Interesse der Hoffnung, die uns die Möglichkeit als das grundlegende Existential und Transzendente erkennen läßt.

2. Die vielen Ansätze und die Frage nach ihrem Verhältnis

Die Vielfalt der Ansätze zu einer Philosophie der Hoffnung ist ebenso offenkundig wie die ihr zugrunde liegende Divergenz der erkenntnisleitenden Interessen. Soll daher die Wahl zwischen diesen Ansätzen nicht den Charakter einer blinden Entscheidung haben, so muß nach einem leitenden Gesichtspunkt gefragt werden, der es gestattet, die unterschiedlichen Ansätze vergleichend zu überblicken. Einen solchen Gesichtspunkt, so scheint es, gewährt die existential-transzendente Betrachtungsart.

a) Der Vorrang der existential-transzendentalen Betrachtungsart und ihre Grenzen

Unter den vielen Ansätzen einer Hoffnungsphilosophie kann die existential-transzendente Betrachtungsart einen Vorrang beanspruchen. Denn sie macht begreiflich, wie dasjenige möglich wird, was die übrigen Betrachtungsarten zu ihrem Thema gemacht haben: die Leidenschaften, die Tugenden (und unter ihnen die „göttlichen Tugenden“), die Postulate. Aber gerade der Versuch, die Hoffnung als Leidenschaft, als Tugend und als ein Gefüge von Postulaten existential bzw. transzendental zu deuten, läßt zugleich erkennen, welche Charakteristika der Hoffnung bei solcher Interpretation unerörtert bleiben.

Möglichkeit ist, wie Heidegger gezeigt hat, *das fundierende unter allen Existentialien*; das bedeutet: Das Sein des Menschen ist von solcher Art, daß es stets „auf dem Spiele steht“. Daraus aber folgt: Möglichkeit ist zugleich, abweichend von der traditionellen Auffassung, *das fundierende aller Transzendentalien*; das bedeutet: Alles, was ist, ist in einen Bereich gestellt, der offen ist für das Entgegengesetzte. Und jede Weise, wie das Seiende sich uns zeigt (als das in sich selber Eine und von jedem anderen Geschiedene – unum et aliud –, als das Maßgebende für unser Denken und Wollen – verum et bonum –, als das in seinem eigenen Wesen Gehaltene, das gerade dadurch den fremden Betrachter „außer sich“ geraten läßt – res et pulchrum) ist zugleich eine Weise, wie im offenen Bereich dieser Möglichkeiten eine Entscheidung für das je Bestimmte und nur dadurch Wirkliche gefallen ist. Daraus wird die Hoffnung als Leidenschaft verständlich. Denn wo es um Sein oder Nichtsein geht, und wo alles Wirkliche in Bezügen steht, die es für entgegengesetzte Möglichkeiten offenhalten, da sind wir aus einer Notwendigkeit unseres Wesens heraus leidenschaftlich engagiert; wir spüren nämlich, daß in jeder neuen Situation je neu über unser eigenes Seinkönnen entschieden wird.

Bei einer solchen existential-transzendentalen Betrachtungsart treten jedoch gewöhnlich die konkreten Inhalte, über die entschieden werden muß, zugunsten der Analyse formaler Strukturen zurück. Diese Strukturanalyse macht verständlich, daß und warum überhaupt Entscheidung nötig ist. Aber dasjenige Mögliche, auf das die Hoffnung sich richtet, ist nicht jener weite Horizont, in welchen das Wirkliche der Welt und unseres eigenen Lebens eintritt, sondern die jeweils „kostbare Möglichkeit“, die in einer flüchtigen Begegnung mit diesem Ding oder mit jener Person ergriffen werden will oder für immer versäumt wird. Erst die Erfahrung solcher Kontingenz, d. h. der durch kein Wesensgesetz gesicherten, uns wie von außen „zustoßenden“ Ereignishaftigkeit, in welcher uns unser eigenes mögliches Selbstsein aus der konkreten Weltwirklichkeit her gleichsam aufleuchtet, läßt uns die Hoffnung als eine Leidenschaft angemessen verstehen.

Weiterhin macht eine existentielle und transzendente Betrachtungsart deutlich, warum wir es nötig haben, die Fähigkeit des Haltgewinnens einzuüben und zur Haltung zu „habitualisieren“. Denn wer in jeder einzelnen Situation erst neu lernen müßte, in der Begegnung mit der flüchtigen Wirklichkeit der Welt Halt für sein Dasein zu gewinnen, der würde stets die kostbare Stunde versäumen. Notwendig sind also „erworbene Haltungen“ (habitus acquisiti) und unter ihnen die Tugend der Hoffnung, die dazu dient, „Stand zu gewinnen in dem, worauf man hofft“ (Hebr. 11, 1). Aber auch mit Bezug auf diesen Tugendcharakter der Hoffnung werden in den existentialen und transzendentalen Theorien gewöhnlich die konkreten Hoffnungsinhalte gegenüber der formalen Strukturanalyse zurückgestellt. Diese Strukturanalyse macht deutlich, daß und warum überhaupt Einübung in die Tugend der Hoffnung notwendig ist. Aber alle „Habitualisierung“ dieser Fähigkeit muß sich bewähren in konkreten Situationen der Begegnung, in der flüchtig-kostbaren Stunde angebotener „Haltgewinnung in Relation“. Die Tugend der Hoffnung ist, paradox genug, zwar ein Habitus, eine dauerhaft gewordene Verhaltens-Disposition, aber gerade eine solche, die sich nicht aufs Dauerhafte verläßt, sondern sich als Fähigkeit zu aktueller Begegnung bewähren muß. Erst die

Erfahrung solcher Korrelativität, erst das Bewußtsein von der Notwendigkeit, den eigenen Selbststand in der Begegnung mit dem Unverfügbaren und Fremden zu gewinnen, macht verständlich, wozu wir durch diesen „Habitus“ fähig werden sollen, läßt uns also die Hoffnung als Tugend angemessen verstehen.

Schließlich macht die existential-transzendente Betrachtungsart auch begreiflich, wie Hoffen und Fordern zusammenhängen. Denn die sittliche Handlung hat es stets mit einer doppelten Möglichkeit zu tun: mit der existentialen und mit der transzendentalen, mit unserem eigenen Seinkönnen, das „entschieden“ werden muß, und mit den Möglichkeiten der uns begegnenden Dinge und Menschen, deren Verwirklichung von mancherlei physischen Bedingungen abhängt. Wir können nur werden, was wir sein sollen, indem wir zugleich aus Dingen und Menschen, die uns begegnen, das machen, was sie sein können. Das setzt voraus, daß unser existentiales Seinkönnen mit der transzendentalen Potentialität der begegnenden Weltwirklichkeit kongruiert. In diesem Sinne hat Bloch davon gesprochen, die Hoffnung wisse sich mit der Materie als dem Prinzip der Potentialität der Welt im Bunde. Gerade diese Kongruenz aber ist aus keiner Notwendigkeit theoretisch ableitbar. Weil sie gleichwohl die Voraussetzung bildet, von der die Möglichkeit sittlichen Handelns abhängt, muß es uns erlaubt sein, diese Übereinstimmung der existentialen und der transzendentalen, der durch die Struktur unseres Existierens vorgezeichneten und der aller Erfahrungswirklichkeit zugrunde liegenden Möglichkeit zu „fordern“.

Was jedoch bei solcher Interpretation der Postulate allzu leicht außer Betracht bleibt, ist der spezifische Inhalt der postulatorischen Forderung: die Aufhebung jenes Widerspruchs mit sich selbst, durch den die Vernunft sich selber zu zerstören droht. Dieser spezifische Inhalt wird verkannt, wenn die Postulate als bloß nach außen gewendete, die bestehende Welt anklagende Forderungen verstanden werden, als sei die Vernunft nicht in sich selbst und durch sich selbst bedroht. Kant hat gezeigt, daß dieser innere Widerspruch der Vernunft nur durch die Hoffnung auf eine Rechtfertigung des Sünders aufzulösen ist, der in sittlicher Selbstbeurteilung genötigt ist, gegen sich selber „auf ein Verdammungsurteil anzutragen“, zugleich aber eines „Urteilsspruchs aus Gnade“ gewiß sein darf. Erst die Erfahrung dieser Angewiesenheit auf den ungeschuldeten Akt göttlicher Freiheit macht also die Hoffnung als Postulat hinsichtlich ihres spezifischen Inhalts verständlich.²

b) Kriterien einer Philosophie der Hoffnung

Eine kritische Würdigung der existentialen und transzendentalen Hoffnungsphilosophien hat die Kriterien deutlich gemacht, die eine Theorie erfüllen muß, wenn sie dem Phänomen und Problem der Hoffnung angemessen sein soll.

1) Eine solche Theorie muß existentialen und zugleich transzendentalen Charakter haben. Denn nur eine Strukturanalyse der menschlichen Existenz und der

² Vgl. R. Schaeffler, Kant als Philosoph der Hoffnung, in: Theologie und Philosophie 56 (1981) 244 bis 258.

Bedingungen möglicher Erfahrung kann deutlich machen, daß und warum die Hoffnung zugleich als Leidenschaft, als Tugend und als ein Gefüge von Postulaten verstanden werden muß.

2) Aber nicht jede existentielle und zugleich transzendente Betrachtung schließt Fehldeutungen der Hoffnung mit hinlänglicher Sicherheit aus. Hoffnung als Leidenschaft wird unverständlich, wenn außer Betracht bleibt, daß die Möglichkeiten unseres Selbstseins uns nur in der Begegnung mit konkreten Dingen und Menschen ereignishaft „zustößen“, also im wörtlichen Sinne „kontingente“ Möglichkeiten sind. Die Hoffnung als Tugend wird irregeleitet, wenn die „erworbene Haltung“ (*habitus acquisitus*) uns in vermeintliche Selbstgenügsamkeit führt, statt uns dazu zu qualifizieren, Begegnung als Angebot eines „Standgewinnens aus Beziehung“, einer Subsistenz aus Korrelation, zu begreifen. Hoffnung als ein Gefüge von Postulaten wird mißverstanden, wenn die Postulate mit Ansprüchen an Welt und Leben verwechselt werden, auf deren Erfüllung wir ein Recht hätten, während sie in Wahrheit ein ungeschuldetes Verhältnis von Freiheit zu Freiheit zu ihrem Inhalt haben.

3) Kontingenz, Korrelation, ungeschuldetes Verhältnis von Freiheit zu Freiheit sind also Charakteristika des Phänomens Hoffnung. Kontingenz, Korrelation und Verhältnis von Freiheit zu Freiheit sind zugleich Unterscheidungsmerkmale der Geschichte. Darum läßt sich die Schwäche der bisher entwickelten existentialen und transzendentalen Theorien der Hoffnung auch durch die Feststellung kennzeichnen: Existentielle und transzendente Reflexion verleiten das Denken allzu leicht dazu, sich betrachtend und die unveränderlichen Möglichkeitsbedingungen aller geschichtlichen Veränderungen benennend über die Geschichte zu stellen, sich selbst, wenigstens in der Rolle des denkenden Subjekts, von der Geschichte nicht betroffen zu meinen. Damit aber verliert ein solches Denken die Sensibilität für die spezifischen Erfahrungen, aus denen allein die Eigenart und Funktion der Hoffnung deutlich werden könnte. An der Philosophie der Hoffnung also muß sich zeigen, ob ein Denken fähig ist, Geschichte in ihrer Eigenart zu begreifen; und an der Geschichtlichkeit des Denkens entscheidet sich, ob es fähig wird, die Hoffnung in ihrem spezifischen Bezug zu ihren Inhalten zu erfassen.

II. Auf der Suche nach einer „Sokratik der praktischen Vernunft“

1. Historisch gegeben: die Sokratik der theoretischen Vernunft als antizipierendes Denken

Die Beobachtung der Stärken und Schwächen einer existentialen und transzendentalen Philosophie der Hoffnung läßt es als aussichtsreich erscheinen, sich erneut an der durch Sokrates geprägten Gestalt der Philosophie zu orientieren. Denn diese historisch überlieferte Sokratik zeigt auffällige Analogien zu der existentialen und transzendentalen Denkweise der gegenwärtigen Philosophie, unterscheidet sich aber von ihr gleichzeitig auf solche Weise, daß sie eine Aussicht eröffnet, die soeben geschilderten Gefahren einer Fehldeutung der Hoffnung zu überwinden.

Eine erste Analogie zur existentialen Betrachtungsart besteht darin, daß die sokratisch-platonische Philosophie den Akt des Denkens als Ausdruck der spezifisch menschlichen Daseinsart versteht. Die „Weisheit“ des Sokrates ist eine durchaus menschliche Weisheit, die der menschlichen Natur (anthropine physis) entspricht und von der Anmaßung frei ist, es der göttlichen Weisheit gleichzutun. Fragend auf die Wahrheit als gesuchte gerichtet und zugleich von ihr geführt, hat dieses Denken antizipatorischen Charakter. Es nimmt durch den Richtungssinn seines Suchens vorweg, was es als Einsicht künftig gewinnen will. Platon deutet diese Denkbewegung als „Wiedererinnerung“, weil das Ungewußte, den Residuen eines vergessenen Wissens vergleichbar, unser Suchen leitet und unseren Antwortangeboten als Maßstab dient. Diese Beschreibung der antizipatorischen Denkbewegung fundiert die gesamte sokratisch-platonische Anthropologie. Aber die so gewonnene Auffassung vom Wesen des Menschen vermittelt zugleich, wie in der Gegenwart die Existenzanalyse, eine Einsicht in die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung. Denn die Bewegung der Wiedererinnerung wird jedesmal durch sinnliche Wahrnehmungen ausgelöst. Der antizipatorische Charakter dieser Bewegung läßt einen Kontext entstehen, innerhalb dessen die Phänomene einen Stellenwert und eine Bedeutung erhalten: Sie werden als „Abbilder der Ideen“ verständlich.

Dieses Denken ist nun nicht bloß dadurch antizipatorisch, daß es durch die Sicherheit seines Fragens den unerreichten Besitz der Wahrheit vorwegnimmt. Antizipatorisch ist dieses Denken auch deshalb, weil es den Grundzug menschlichen wie außermenschlichen Seins in einem „Streben“ sieht, in einem „Zug in Richtung auf das Sein“ (helxis pros ousian), in einem Willen zum Idealen. Auf Grund dieses antizipatorischen Charakters aber ist ein solchermaßen sokratisches Denken Leidenschaft, Tugend und Postulat zugleich. Es ist Leidenschaft – Platon beschreibt es als Eros. Es ist Tugend, erworbene Fähigkeit zum Haltfinden mitten im Vorläufigen. Und es hat mit den Postulaten Kants gemeinsam, daß es sich als Fähigkeit zum „schönen Wagnis“ bewährt, zum Wagnis des Vertrauens in eine praktisch notwendige, theoretisch aber nicht erweisbare Wahrheit.

Diesen Gemeinsamkeiten, die das sokratisch-platonische Denken mit der existentialen und transzendentalen Reflexion der Gegenwart verbinden, steht jedoch eine wichtige Differenz gegenüber. Das sokratische Denken bleibt sensibel für Kontingenz, Korrelation und das Verwiesensein der menschlichen Vernunft auf fremde, unverfügbare Freiheit: Die Leidenschaft dieses Denkens ist Ausdruck einer Kontingenzerfahrung. Denn im realen Widerspruch der Erfahrungsinhalte wird auch die Kraft dieses Denkens beständig bedroht. Wer auf das „auf und niederwogende“ Spiel der Erscheinungen blickt, der gleicht, wie Platon sagt, „einem, der keinen Verstand besitzt“. Und wo es gelingt, die Kraft des Denkens aus dieser Bedrohung wiederzugewinnen, da erscheint das Faktum menschlicher Subjektivität als das Ergebnis einer ereignishaften „Zuteilung“ aus einer Quelle, aus der „dem Denken die Kraft und den Gegenständen die Erkennbarkeit“ zukommt. Der Tugendcharakter dieses Denkens aber ist, um einen oben verwendeten Ausdruck wieder aufzugreifen, Ausdruck eines „Standgewinns in und aus der Begegnung“. Denn es ist der „Gruß der Gottheit“, dem dieses Denken sich

anvertraut; und solches Vertrauen bleibt die Bedingung, die allem Leisten und Können dieser Tugend ermöglichend vorausliegt. Eben deshalb behält auch jenes „schöne Wagnis“, wie Sokrates es auf sich genommen und wie Platon es gelehrt hat, den Charakter der Hoffnung auf das Unverfügbare: kein trotziges „Dennoch“, das der Vergeblichkeit des Lebens entgegengeschleudert würde, sondern Vertrauen, in der Hand „guter Götter“ zu sein.

Doch soll über dieser Sensibilität sokratischen Denkens für die Charakteristika des Geschichtlichen, für Kontingenz, Korrelation und Verwiesenheit auf unverfügbare Freiheit, jene Schwäche nicht vergessen werden, die als „Theoretisierung der Praxis“ gekennzeichnet werden kann. Die Leidenschaft dieses Denkens richtet sich auf eine kommende Ideenschau. Die Tugend dieses Denkens besteht darin, im Wechsel der Erscheinungen an der beständigen Wahrheit Halt zu gewinnen. Und der Wagnischarakter dieses Denkens leitet dazu an, dieses leibliche Leben aufs Spiel zu setzen, um „mit der Seele rein für sich selbst zu erjagen, was an den Dingen rein für sich selber ist“. Auf Ideenschau, auf Haltgewinnung an der Wahrheit, auf die Sammlung der Seele bei ihr richtet sich deshalb auch die Hoffnung, die dieses Denken erfüllt. So entsteht die Frage, worin diese Theoretisierung der Praxis und mit ihr des Hoffnungsverständnisses begründet ist und wie sie überwunden werden könnte.

2. Zwei Formen der religiösen Begründung des Philosophierens: Orakelkult und Versöhnungswort

Die Stärken und Schwächen der bisher entwickelten „Sokratik der theoretischen Vernunft“ lassen sich als Folgen davon verstehen, daß dieses Denken sein Selbstverständnis im Blick auf das Orakel von Delphi gewonnen hat. Das Problem des Orakels (und das Problem der sokratischen Philosophie!) besteht darin, wie der Mensch zum Fragen fähig werde. Diese Fähigkeit scheint unverständlich; und diese Unverständlichkeit ist in dem berühmten „streitsüchtigen Argument“ zum Ausdruck gebracht worden, das Platon an den Anfang seines Dialoges „Menon“ gestellt hat: Hinsichtlich einer und derselben Sache ist der Mensch entweder wissend oder unwissend. Wissen aber macht Fragen unnötig. Unwissenheit dagegen macht Fragen unmöglich, weil der Unwissende nicht weiß, wonach er fragen und an welchen Maßstäben er Antwortangebote, die er findet, beurteilen soll. Wer also auf das Fragen angewiesen und zugleich zum Fragen fähig sein soll, muß sich in einem paradoxen Zustand befinden. Er ist hinsichtlich der gleichen Sache wissend und unwissend zugleich. Und die erste Forderung, die er erfüllen muß, um zum Fragen fähig zu werden, besteht darin, daß er sich selber hinsichtlich seiner Unwissenheit wissen muß, sein eigenes Nichtwissen also fragend artikulieren kann.

„Erkenne dich selbst!“ ist deshalb die Forderung an jeden, der das Fragen lernen will. Und diese Selbsterkenntnis ist als Erkenntnis des eigenen Nichtwissens zu verstehen. Die Forderung aber, der Mensch solle zum „wissend-unwissenden“ werden, scheint widersprüchlich und deswegen unerfüllbar. Erfüllbar wird sie für

den Besucher des Orakels dadurch, daß der Gott sich dem Besucher grüßend zuwendet. Der platonische Sokrates betont ausdrücklich, daß die Inschrift „Erkenne dich selbst“, die an der Schwelle des Tempels von Delphi angeschrieben war, nicht als „kluger Ratschlag“ zu verstehen sei, sondern als „Gruß der Gottheit an die Eintretenden“. Sofern nämlich der Gott es ist, vor dem der Mensch steht, ist der Mensch stets der Unwissende. Denn der Gott ist stets größer als jedes menschliche Wissen von ihm. Aber sofern der Gott sich dem Menschen schon grüßend zugewandt hat, ist der Mensch der Wissende. Im Gruß gewinnt das Ungewußte benennbare Gestalt.

Auch wo die Aufforderung „Erkenne dich selbst!“ aus einer Tempelinschrift zur obersten Regel sokratischen Philosophierens wurde, blieb ihr religiöser Charakter erhalten, Gruß der Gottheit zu sein. Aber die Orientierung an gerade dieser Weise, dem Gott zu begegnen, die Orientierung am Orakelkult, hatte zur Folge, daß die Gegensatz-Einheit menschlicher Existenz ganz unter dem leitenden Gesichtspunkt der wissenden Unwissenheit begriffen, Philosophie ganz als Bewegung der Wiedererinnerung verstanden, Hoffnung ganz als Antizipation von Einsicht erfahren wurde.

Gerade im Kontrast zu jener Gestalt der Philosophie, die aus der Reflexion auf den Dienst des Gottes von Delphi entstanden ist, ergibt sich eine abweichende Denkmöglichkeit, die es wert ist, erprobt zu werden: die Denkmöglichkeit einer „Sokratik der praktischen Vernunft“ als ein spezifisches Thema des Dialoges zwischen philosophischer Reflexion und christlicher Verkündigung.

Denn das Problem dieser Verkündigung besteht im Unterschied zum Problem des Orakelkultes nicht in der menschlichen Fähigkeit zum Fragen, sondern in der Fähigkeit zur Umkehr. Die Forderung der Umkehr geht ja notwendigerweise der Aufforderung zum Hören der Frohen Botschaft voraus: „Kehret um und glaubet“ (Mc. 1, 15). Die Fähigkeit zur Umkehr aber stellt nicht weniger ein Problem dar als die Fähigkeit zum Fragen. Und diese Problematik ließe sich in einem „streitsüchtigen Argument“ zum Ausdruck bringen, das dem des Dialoges „Menon“ vergleichbar wäre: Hinsichtlich der gleichen sittlichen Forderung, so könnte man argumentieren, ist der Mensch entweder ein Gerechter oder ein Sünder. Ist er ein Gerechter, so ist Umkehr unnötig; ist er ein Sünder, so ist Umkehr unmöglich, weil die Umkehr jenen guten Willen bereits voraussetzt, der aus ihr hervorgehen soll. Wer also auf Umkehr angewiesen und zugleich zur Umkehr fähig sein soll, muß sich in einem paradoxen Zustand befinden. Er ist hinsichtlich der gleichen sittlichen Forderung Sünder und Gerechter zugleich. Nicht die Paradoxie der wissenden Unwissenheit, sondern die Paradoxie des „simul peccator et iustus“ konstituiert jene grundlegende Gegensatz-Einheit, aus welcher alle Dialektik des christlichen Glaubensverständnisses hervorgeht.

Wer fragen will, muß sich selbst als den Unwissenden wissen. Wer umkehren will, muß sich selbst als den Verurteilungswürdigen beurteilen. Diese Fähigkeit zur theoretischen und praktischen Selbstbeurteilung schließt einen Widerspruch ein, macht den Menschen zum zugleich wissenden und unwissenden, zugleich sündhaften und gerechten. Dieser Widerspruch aber beweist: Der Mensch ist zu jener Selbsterkenntnis, aus welcher die Fähigkeit des Fragens hervorgeht, nicht aus

eigener Kraft fähig. Die Kraft, der Forderung „Erkenne dich selbst!“ zu folgen, wächst ihm aus dem Gruß der Gottheit zu. In gleicher Weise ist der Mensch nicht aus eigener Kraft allein zur Umkehr und damit zur sittlichen Selbstbeurteilung fähig; die Kraft, der Aufforderung „Kehret um und glaubet!“ Folge zu leisten, erwächst dem Menschen unter der göttlichen Vergebungszusage. Ein philosophisches Denken, das sich an dieser Dialektik orientiert, an der Dialektik des praktischen statt des theoretischen Vernunftgebrauchs, kann „sokratisch“ heißen. Denn es ist antizipierendes Denken, das sich selber als kontingent, korrelativ und auf unverfügbare fremde Freiheit verwiesen begreift. Aber es wäre, wie sogleich zu zeigen sein wird, eine „Sokratik der praktischen Vernunft“. Die Sokratik des theoretischen Vernunftgebrauchs ist daraus hervorgegangen, daß Sokrates und Platon sich zum Orakel von Delphi lernbereit und zugleich kritisch-eigenständig verhalten haben und so fähig wurden, aus ihm Impulse für ein genuin philosophisches Denken zu gewinnen. Die gesuchte „Sokratik der praktischen Vernunft“ setzt voraus, daß es möglich sei, sich zur christlichen Rechtfertigungsbotschaft in vergleichbarer Weise lernbereit und kritisch-eigenständig zu verhalten und dadurch fähig zu werden, aus dieser Botschaft Impulse für ein genuin philosophisches Verständnis der Hoffnung zu gewinnen.

3. Umrißzeichnung einer Sokratik der praktischen Vernunft

Von der menschlichen Natur (anthropine physis) wollte die sokratisch-platonische Philosophie ihren Anfang nehmen, um sich nicht eine göttliche Weisheit anzumaßen, sondern eine menschliche Liebe zur Weisheit (philosophia) auszudrücken und zu lehren. Entsprechend will auch die hier gesuchte Sokratik der praktischen Vernunft für den Menschen nicht eine göttliche Gerechtigkeit in Anspruch nehmen, sich schon gar nicht etwa eine göttliche Strafgerechtigkeit über diese „böse Welt“ anmaßen, sondern ein durchaus menschliches „Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit“ ausdrücken und lehren. Und darum wird auch sie bei den Bedingungen des menschlichen Existenzvollzuges (der condition humaine) ansetzen müssen.

In beiden Fällen freilich wird die Theorie des Vernunftgebrauchs nicht auf eine Anthropologie reduziert, sondern alle Anthropologie umgekehrt auf eine Analyse des theoretischen bzw. praktischen Vernunftgebrauchs gegründet. Die sokratisch-platonische Philosophie setzt nicht ein irgendwoher gewonnenes Wissen vom Menschen voraus, um von dort her eine Theorie der Vernunft und des Erkennens zu gewinnen. Sie trifft vielmehr den Menschen in seiner „philosophia“ an, in seinem Nichtwissen und Fragenkönnen; und aus der Paradoxie dieses Wissens von der eigenen Unwissenheit entwickelt sie ihre Ansicht davon, was Menschsein bedeutet. Entsprechend wird auch die hier gesuchte Sokratik der praktischen Vernunft nicht ein irgendwoher gewonnenes Wissen vom Menschen voraussetzen, um von dort her eine Theorie des Willens und der Handlung zu gewinnen. Sie trifft vielmehr den Menschen in seinem „Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit“ an, in seiner sittlichen Urteilsfähigkeit und in seinem Nichtbestehen vor dem eigenen

sittlichen Urteil. Und aus dieser Paradoxie eines Willens, der „gerecht und sündhaft zugleich“ ist, gewinnt sie ihre Ansicht davon, was Menschsein bedeutet.

In der sokratisch-platonischen Philosophie wird die Vernunft durch ihr Verhältnis zur „je größeren Wahrheit“ nicht nur reflexionsfähig, sondern auch und vor allem erfahrungsfähig. Denn es ist stets die sinnhaft vorfindliche Erscheinung, die das „vergessene Wissen“ von den Ideen, das unser Fragen leitet, zur aktuellen „Wiedererinnerung“ erweckt. Auch die „Anamnese der praktischen Vernunft“, die Erinnerung an die „verlorene Gerechtigkeit“, die unserem Hungern und Dürsten die Richtung weist, wird nur dort zur aktuellen, praxisanleitenden Kraft erweckt, wo die begegnenden Dinge und Menschen in all ihrer kritikbedürftigen Unvollkommenheit dem Handelnden als „Abbilder der Idee“ begreiflich werden – nicht um an ihnen eine theoretische Einsicht zu gewinnen, sondern um den Dienst an der Idee im Dienst an dieser konkreten, kritikbedürftigen, erfahrbaren Weltwirklichkeit zu bewähren. Sokrates und sein Verhältnis zur Polis bleibt, wie noch zu zeigen sein wird, auch für eine solche Sokratik der praktischen Vernunft das bleibende Vorbild.

Für Platon ist die Erscheinung ihrem idealen Urbild nicht partiell merkmalsgleich (ähnlich); in jeder nur denkbaren Hinsicht „ist“ sie und „ist sie doch nicht“, was von der Idee und nur von ihr ohne Einschränkung ausgesagt werden kann. Die Erscheinung ist, wie Platon sagt „schön und häßlich, gerade und ungerade, heilig und frevelhaft zugleich“. Und dieser Selbstwiderspruch der Erscheinungswelt macht dem betrachtenden Denken begreiflich, daß sie in keinem ihrer Zustände zur Ruhe kommt, sondern stets über sich hinausdrängt. Der Begriff, der angibt, „was ein jegliches ist“, ist der Vorgriff auf das, was die Erscheinungen „zu sein trachten“ (oregontai einai). Entsprechendes gilt von der gesuchten Sokratik der praktischen Vernunft. Die Realität, zu der wir uns in unserer Praxis verhalten müssen, um unser vermeintliches oder wirkliches Verhältnis zur sittlichen Idee zu bewähren, ist dieser Idee nicht partiell merkmalsgleich, hat nicht sozusagen nebeneinander „teils gute, teils schlechte Seiten“, an die man sich je nach „Einstellung“ halten könnte. Vielmehr kommt die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch zu dem Urteil, daß die erfahrbare Wirklichkeit gerade dort, wo sie sich „von der besten Seite zeigt“, und deshalb in sittlicher Hinsicht die höchsten Erwartungen weckt, die Divergenz zwischen Ideal und Realität besonders schmerzlich zu erkennen gibt. Nirgendwo ist die „Hölle“ so nahe wie dort, wo die „Paradiese“ errichtet werden. Nirgendwo wird die Freiheit des sittlichen Urteils so wirksam in den Bann verführender Faszination geschlagen wie dort, wo die menschliche Gewalt sich, oft sogar guten Glaubens, als reine Vollstreckerin der sittlichen Idee ausgibt. Und umgekehrt zeigt die Wirklichkeit auch dort, wo sie ihre „dunkelsten Seiten hervorkehrt“, noch einen Widerschein des verratenen Ideals. Selbst die brutalste Gewalt, selbst das gemeinste Verbrechen verdanken ihre Wirksamkeit oft einer Faszination, die sie auf Opfer und Mittäter ausüben. Und diese Faszination stammt daher, daß auch hier noch, und sei es im Zerrbild, etwas von dem aufleuchtet, „wonach des Menschen Herz hungert und dürstet“. Auch in ihrem praktischen Gebrauch ist deshalb die Vernunft scharfsichtig für den die Erscheinungen durchherrschenden Widerspruch; und auch hier wird der freigelegte Widerspruch zum Erklärungs-

grund dafür, daß die Menschen, Dinge und Verhältnisse in keinem ihrer Zustände zur Ruhe kommen. Auch der praktische Begriff, der angibt, welche Art von Verhalten den Dingen und Situationen „angemessen ist“, ist ein Vorgriff auf das, „worauf es mit all dem hinauswill“ – nicht im Sinne einer durch die Natur der Dinge garantierten Zielstrebigkeit, sondern eher im Sinne ihrer Befreiung zu ihrer immer noch wirksamen, wenn auch immer schon verratenen und verfehlten Bestimmung.

Der Sokrates der platonischen Dialoge verstand den Imperativ „Erkenne dich selbst!“ als Aufforderung zur theoretisch-kritischen Selbstbeurteilung. Die Möglichkeit dieses Urteils der Vernunft über sich selbst aber wurde ihm daraus verständlich, daß er den gleichen Imperativ als Ausdruck einer Zuwendung des Gottes begriff. Durch diese Zuwendung nämlich kommt jene Wahrheit, die stets größer ist als jedes menschliche Wissen von ihr, dem Menschen in solcher Weise nahe, daß er fähig wird zu fragen und zu lernen, d. h. sich im Blick auf den Widerspruch der Erscheinungen an Ideen „erinnern zu lassen“. Eine Sokratik der praktischen Vernunft wird den gleichen Imperativ „Erkenne dich selbst!“ als Aufforderung zur praktisch-kritischen Selbstbeurteilung verstehen. Die Möglichkeit dieses Urteils über sich selbst wird auch für diese Art von Sokratik daraus verständlich, daß der Imperativ zugleich Ausdruck einer Zuwendung des Gottes ist. In dieser Zuwendung wird jene Gerechtigkeit, die stets größer ist als jedes menschliche Werk, dem Menschen in solcher Weise erfahrbar, daß sie ihn zum „Hungern und Dürsten“ fähig macht. Und so wird der Mensch auch in praktischer Hinsicht fähig zu lernen, d. h. im Blick auf den Widerspruch der Erfahrungswirklichkeit seinen Durst nach der verlorenen Gerechtigkeit in konkrete Handlungsprogramme umzusetzen.

4. Die Sokratik der praktischen Vernunft als Philosophie der Hoffnung

Die Kriterien, die eine Philosophie der Hoffnung erfüllen muß, sind aus der kritischen Erörterung teils der traditionellen Hoffnungstheorien, teils der Sokratik der theoretischen Vernunft schon entwickelt worden.

Hoffnung, so wurde gesagt, ist eine Leidenschaft, weil die Möglichkeiten unseres eigenen Selbstseins uns in der Begegnung mit konkreten Menschen und Dingen zu-fallen und deshalb in kostbaren Stunden der Begegnung ergriffen werden müssen oder versäumt werden. Nur eine Theorie der Kontingenz, des ereignishaften Zufallens unserer eigenen existentiellen Möglichkeiten macht die Hoffnung als Leidenschaft verständlich. Die soeben skizzierte Sokratik der praktischen Vernunft erfüllt diese Forderung. Denn sie macht für die Erfahrung sensibel, daß nicht nur die Stillung des Hungers nach Gerechtigkeit von kontingenten Ereignissen abhängt, sondern der Hunger selbst sich jeweils an der konkreten Gestalt der Welt und an der Erfahrung von ihrem inneren Widerspruch entzündet.

Hoffnung, so wurde weiterhin gesagt, ist eine Tugend, weil alle haltgewährende Haltung, in die wir uns sittlich einüben, der Befähigung dazu dient, unseren Gegenstand in der Wechselseitigkeit einer Begegnung zu finden. Nur eine Theorie

der „Subsistenz in Korrelation“, des Eigenstandes in wechselseitiger Begegnung, ist der Hoffnung als einer Tugend angemessen, für die es charakteristisch ist, daß sie in der Zuwendung zu Unverfügbarem und Fremdem Halt gewinnt und Halt gewährt. Auch diese Forderung wird durch die soeben entworfene Sokratik der praktischen Vernunft erfüllt. Denn diese macht deutlich, daß wir dem inneren Widerspruch unserer Existenz, Sünder und zugleich Gerechter zu sein, auch in der äußeren Erfahrungswirklichkeit wiederbegegnen. Auch diese Welt zeigt gerade dort, wo sie ihre besten Seiten hervorkehrt, die Spuren sittlicher Verkehrtheit, andererseits auch dort, wo wir vor ihrer Bosheit erschrecken, den Widerschein der sittlichen Idee. Nur in dieser gegenseitigen Spiegelung ihres und unseres sittlichen Zustands klärt sich der Begriff von der Gerechtigkeit, nach der wir hungern. Darum gewinnt unsere Hoffnung den Halt nur, indem sie für uns und die Welt gemeinsam auf Gerechtigkeit hofft: Haltgewinnung in Korrelation.

Und schließlich hat sich gezeigt: Die Hoffnung ist ein Gefüge von Postulaten, die primär darauf gerichtet sind, den Widerspruch der praktischen Vernunft mit sich selber aufzulösen. Diese Auflösung des Widerspruchs der Vernunft mit sich selbst, so hat Kant in exemplarischer Weise gezeigt, ist nur dann möglich, wenn die Postulate nicht als Ansprüche verstanden werden, die wir an unser Leben in unserer Welt richten, sondern als Ausdruck der Hoffnung auf einen nicht erzwingbaren Akt fremder Freiheit. Dennoch konnten im Verlauf der Wirkungsgeschichte der kantischen Postulatenlehre diese Postulate in Ansprüche umgedeutet werden. Dieser Umdeutung widersteht die hier vorgeschlagene Sokratik der praktischen Vernunft. Sie macht nicht eine vermeintliche Gerechtigkeit des Menschen zum Rechtsgrund für ein Verwerfungsurteil über diese böse Welt. Aber indem sie den Widerspruch kritisch aufdeckt, der zu den faktisch gegebenen Bedingungen menschlichen Lebensvollzuges ebenso gehört wie zu den faktisch gegebenen Bedingungen der Weltlage, begreift sie ihre eigene Fähigkeit zur Selbst- und Weltkritik als Vorzeichen einer ersuchten Gerechtigkeit, die ihr und zugleich der Welt geschenkt werden wird.

Zwei weitere Kriterien, an denen eine Philosophie der Hoffnung sich bewähren muß, wurden aus der Kritik an der sokratisch-platonischen Philosophie und ihrer „Theoretisierung der Praxis“ gewonnen. Sie lassen sich in folgenden zwei Fragen ausdrücken: Gelingt der hier vorgeschlagenen Sokratik der praktischen Vernunft, was der platonischen Philosophie offenbar nicht gelingen wollte: der philosophischen Praxis des Sokrates eine angemessene praktische Philosophie gegenüberzustellen? Und kann sie Wege angeben, um erforderlichenfalls die Unzulänglichkeiten nicht nur der platonischen praktischen Philosophie, sondern auch die der sokratischen philosophischen Praxis zu überwinden?

Auf die erste Frage kann geantwortet werden: Die ganze Befremdlichkeit der sokratischen Praxis trat dort zutage, wo Sokrates einerseits die konkreten Verhältnisse seiner Vaterstadt unbestechlich kritisierte und so die Differenz zwischen dieser Realität und der Idealität der verpflichtenden „Nomoi“ aufzeigte, andererseits aber aus seiner Achtung vor den idealen Gesetzen die Folgerung zog, daß er diesem konkreten Athen, ja diesem konkreten Urteil seiner Richter Gehorsam schulde. Erst eine Sokratik der praktischen Vernunft macht die Verpflichtung

verständlich, die kritisierte Wirklichkeit zugleich als maßgeblich und Gehorsam fordernd anzuerkennen. Die verlockende Vorstellung nämlich, der Bosheit und Ungerechtigkeit dieser Welt durch eine „Flucht aus dem Gefängnis“ zu entgehen, beruht stets auf der Illusion, als sei der Fliehende selber nicht ein Teil dieser bösen und ungerechten Welt, als könnte er durch irgendeinen Wechsel der äußeren Lebensumstände denjenigen Widerspruch zwischen Ideal und Realität überwinden, den er sozusagen am eigenen Leibe trägt, weil er zu seiner eigenen Existenzart gehört. Erst eine Reflexion auf das Paradox des „simul iustus et peccator“ kann also jene Solidarität des Kritikers mit der von ihm kritisierten Welt wirklich begreiflich machen, die Sokrates in seinem Leben bewährt hat. So führt erst eine Sokratik der praktischen Vernunft zu einer Theorie, die der Praxis sokratischen Lebens und Sterbens gemäß ist.

Auf die zweite Frage kann geantwortet werden: In einer wichtigen Hinsicht scheint die hier vorgeschlagene Sokratik der praktischen Vernunft geeignet, nicht nur über die von Platon entwickelte praktische Philosophie, sondern auch über die von Sokrates vorgelebte philosophische Praxis hinauszuführen. Die philosophische Praxis des Sokrates gewann ihre Kraft aus der Hoffnung auf die rettende Kraft des Guten. Aber diese Hoffnung richtete sich auf eine Rettung des Individuums, sei es in diesem oder in einem kommenden Leben. Die explizit politische Hoffnung Platons richtete sich auf die Heraufführung eines neuen Gemeinwesens anstelle des alten. (Die Forderung nach Abschaffung des Privateigentums und der Familie ist dafür das deutlichste Anzeichen.) Auch hier hofft der Philosoph nicht mit dieser Welt und nicht für sie, sondern zeigt einen Weg aus dieser bösen Welt heraus. Und er kann diesen Weg zeigen, weil er im Kern seiner Person, als erkennende „Seele“, nicht zu dieser Welt gehört.

Demgegenüber kann sich die Hoffnung, von der eine Sokratik der praktischen Vernunft bewegt wird, nicht darauf richten, im Kern der eigenen Person von der Ungerechtigkeit dieser Welt unbeschädigt zu bleiben. Diese Hoffnung richtet sich nicht auf Rettung vor der Welt oder aus der Welt, sondern auf die Auflösung der gleichen Widersprüche, die der Mensch in seinem Inneren und im Äußeren der begegnenden Wirklichkeit erfährt. Praxis der Hoffnung leitet deshalb den Menschen nicht zu einer Antizipation des Weltgerichts an, zur Zerstörung dessen, was ist, damit es dem Platz mache, was kommen soll. Praxis der Hoffnung besteht vielmehr darin, wirksame Zeichen zu setzen, die vorwegnehmen, was sie bedeuten: jene „Gabe der Gerechtmachung“, die es möglich macht, daß sündige Menschen in einer sündigen Welt einander das Gute tun. Erst eine solche Praxis verdient den Namen „Praxis der Hoffnung“. Erst die Theorie einer solchen Praxis würde es verdienen, „Philosophie der Hoffnung“ genannt zu werden.