

Sophistik und Philosophie

Von Peter Henrici SJ

Am Anfang des abendländischen Denkens steht der Konflikt des Sokrates mit der Sophistik. In diesem geistigen Kampf läßt sich Sokrates zum Tod verurteilen – wohl nicht nur, weil er vor aller Welt bezeugen wollte, daß er an ein Weiterleben nach dem Tode glaube. Nach Ausweis seiner von Platon nachgestalteten Verteidigungsrede sah sich Sokrates mit einer Lebensaufgabe betraut, für die es sich lohnte, das Leben hinzugeben. Diese Aufgabe war die Philo-sophie, die Wahrheitssuche.

PHILO-SOPHIE GEGEN SOPHISTIK

Die Sophisten

Sophist und sophistisch sind heute Schimpfworte. Sie meinen ein Fechten mit Scheingründen, das den Gegner verwirrt und die Wahrheit verstellt. Die alten Sophisten jedoch waren durchaus ehrbare und ernst zu nehmende Männer. In einer Zeit kulturellen Umschwungs und politischen Niedergangs wollten sie mit ihrer Wissenskunst das Hinfällige (und das war in erster Linie die überlieferte Götterwelt) der Kritik anheimgeben, neue Grundlagen des Zusammenlebens schaffen und den politischen Horizont erweitern. Das griechische Leben war bislang von den Traditionen der Polis, des Stadtstaats, und von deren mythischer Grundlegung getragen worden. Mit dem Zerfall der herkömmlichen Gesellschaftsordnung und mit dem Unglaublichwerden des Mythos stellte sich die Aufgabe, neue Ordnungsprinzipien des öffentlichen Lebens zu finden. Die Vorsokratiker (die man genauer »Vorsophisten« nennen sollte) suchten diese Prinzipien in der Naturordnung, die Sophisten suchten sie in der Menschenwelt. Der »Mensch als Maß aller Dinge« des Protagoras, die Überzeugungskunst des Gorgias, die Unterscheidung zwischen Naturgegebenheit und Konvention des Hippias zielen alle in diese Richtung. Das menschlich Machbare und Zuträgliche soll die verlorengegangenen Normen ersetzen.

Die Sophisten lehren, wie ihr Name sagt, ein Wissen. Nicht theoretisches Wissen, sondern praktisches Wissen: Erkenntnis des Zuträglichen, Kenntnis des Machbaren. Damit aber war der Weg offen für das »Sophistische« im abwertenden Sinn. Wenn das Wissen zweckgerichtet wird, wenn es gelten soll, sofern es nützlich ist: dann ist nicht mehr die Wahrheit, sondern der Nutzen letzte Norm. Das Wahr-scheinliche, die Meinung und die Meinungs-

bildung werden dann wichtiger als die Wahrheit. Wissen ist nicht mehr Wahrheitssuche, sondern Kunstfertigkeit, Technik der Beweisführung, »know how«.

Platon macht den Sophisten einen doppelten Vorwurf: Sie verträten ein Scheinwissen, und sie verkauften ihr Wissen um Geld. Beide Vorwürfe erklären sich aus der sophistischen Funktionalisierung und Verzweckung des Wissens. Wenn Wissen nützlich ist, warum soll man es sich dann nicht bezahlen lassen? Die Sophisten haben als erste das Wissen, näherhin die Wissensvermittlung zu ihrem Beruf gemacht – »halb Professoren, halb Journalisten« (Gomperz). Und wenn der Nutzen (zunächst durchaus im edelsten Sinn als Gemeinwohl verstanden) das Entscheidende am Wissen ist, ist dann nicht der Schein oft ebenso nützlich, ja noch nützlicher als die Wahrheit? Es kommt, in einer (politischen, kommerziellen, juristischen) Nützlichkeitsperspektive weniger darauf an, die Wahrheit zu finden, als nützliche Überzeugungen zu vermitteln. Und eben das lehrten die Sophisten mit ihrer Debattier- und Argumentationskunst. In der Debatte wirken ein Scheinargument und eine Scheinwahrheit, vor allem, wenn ihr Schein recht glänzt, oft ebenso überzeugend, ja noch überzeugender als die schlichte Wahrheit.

Sokrates vor der Wahrheit

Gegen diesen Schein und gegen alle sophistische Aufgeblasenheit des Wissens wandte sich Sokrates. Er entlarvte das Scheinwissen der Sophisten als Unwissenheit – nicht, indem er ihnen ein besseres Wissen entgegenstellte; er ließ ihr Scheinwissen vielmehr vom Abgrund seines eigenen Nichtwissens aufsaugen. Dieses sokratische *Nichtwissen* kann nicht bloße Ignoranz sein; denn Sokrates ist sich ja seines Nichtwissens reflex bewußt. Er bekam dieses Bewußtsein nicht erst vom Orakelspruch von Delphi; denn dieser erklärte ihn im Gegenteil zum Weisesten aller Griechen – was für Sokrates erst auf dem Hintergrund seines bereits bewußten Nichtwissens zur Frage wurde. Ebenso wenig kann dieses sokratische Bewußtsein auf seine Kontroversen mit den Sophisten zurückgehen; denn in ihnen erfährt sich Sokrates im Gegenteil als immer noch weiser als diese; er weiß wenigstens um sein Nichtwissen. Man wäre deshalb versucht, das sokratische Nichtwissen als bloß dialektisches Wortspiel oder als reine Ironie aufzufassen; doch für Dialektik und Ironie allein geht einer nicht in den Tod. So müssen wir das Nichtwissen des Sokrates als eine Art inneren Erfassens oder Erfahrens des Abstands verstehen, der sein tatsächliches Wissen von dem trennt, was eigentlich gewußt werden müßte. Wie diese Erfahrung zustande kam, müssen wir aus Platons Frühdialogen zu verstehen suchen, die ein wenigstens in seinen Grundzügen wirklichkeitstreu Sokratesbild zu zeichnen scheinen.

Ein erster und grundlegender Zug dieses Sokratesbildes: Sokrates philosophiert im *Dialog*. Er ist – wenigstens in seiner Spätzeit – kein einsamer Grübler und Wahrheitsforscher. Er geht auf den Markt und auf die Sportplätze und redet mit den Leuten. Seine Gesprächsmethode wendet zwar sophistische Techniken an; doch sie ist durch und durch unsophistisch. Denn Sokrates »lehrt« nicht; er vermittelt kein festgesetztes, vorgefaßtes Wissen, und er versucht noch viel weniger zu »überreden«, den Partner zu seiner eigenen Meinung und zu einem ihm, Sokrates, nützlichen Verhalten hinüberzuziehen. Vielmehr stellt Sokrates seine Gesprächspartner Aug in Aug zu ihrem eigenen Wissen, das in dieser Selbstkonfrontation als Nichtwissen entlarvt wird.

In diesem Dialogverhalten offenbart sich ein erster Zug des sokratischen Verhältnisses zur Wahrheit. Wahrheit ist für Sokrates öffentlich, mitteilbar, im Dialog zu suchen. Keiner der Dialogpartner kann sich des Wahrheitsbesitzes rühmen; die Wahrheit liegt allen voraus; sie ist noch unerreicht, doch nicht grundsätzlich unerreichbar. Die Gesprächspartner können sich nur verständigen und gemeinsam nach Wahrheit suchen, bzw. die Unwahrheit als unwahr entlarven, weil die Wahrheit grundsätzlich für beide ein und dieselbe sein muß. *Deshalb* gibt es für Sokrates keinen einseitigen Wahrheitsbesitz, wie für die Sophisten; *deshalb* dringt er darauf, daß das Wissen aussprechbar, sprachlich formulierbar sein müsse. Die heutige Konsentstheorie der Wahrheit hat ihren guten Grund in diesem Dialogverhalten. Sie definiert Wahrheit als das, worin alle (Kompetenten, Wissenden) übereinstimmen können. Das will nicht sagen, daß Wahrheit durch Abmachung zustande gebracht werden kann; es erklärt vielmehr die Wahrheit zu etwas jedem einzelnen Erkennenden und Wissenden je vorausliegenden Gemeinsamen. Die Wahrheit liegt mir je voraus, weil sie nie bloß »meine« Wahrheit sein kann, sondern notwendig immer »unsere« Wahrheit ist.

Angesichts dieses im Dialog implizierten Öffentlichkeitscharakters der Wahrheit äußert sich nun das Nichtwissen der sokratischen Gesprächspartner darin, daß sie ihr Wissen *nicht aussprechen* können. Die platonischen Frühdialoge, hat man gesagt, sind ein fortwährendes Suchen nach Definitionen. Vielleicht müßte man genauer sagen, daß sie je und je die Unangemessenheit jedes Definitionsversuchs deutlich machen. Diese Definitionsversuche sind nicht deshalb unangemessen, weil die Gesprächspartner nicht wissen, worüber sie reden; jeder Dialog knüpft vielmehr genau an das an, worin der Gesprächspartner tatsächlich Spezialist ist. Mit dem heldenhaften Offizier Laches spricht Sokrates über den Mut, mit dem hochbegabten Studenten Charmides über die Weisheit, mit dem schwärmenden Jüngling Lysis über die Freundschaft, mit dem Sophisten Gorgias über das Lehren, mit dem Priester Eutyphron über die Gottgefälligkeit... Gesprächsgegenstand ist jeweils eine praktische Haltung, die der Angesprochene in seinem Leben

verwirklicht. Nur beim Priester Eutyphron wird (bezeichnenderweise) diese Haltung als bloße Heuchelei entlarvt. In allen Fällen aber vermag der Angesprochene diese seine Haltung nicht in Worte zu fassen. Der bekannte sokratische Lehrsatz, daß Tugend (*Aretē*: Tüchtigkeit zu rechtem Verhalten) Wissen sei, bezieht sich somit offenbar nicht auf theoretisches Wissen; er meint vielmehr das, was wir heute Werterfassen nennen würden. Das Verhalten folgt aus dem Werterfassen; damit das Handeln recht sei, muß das Werterfassen richtig sein – es muß ein begründbares, umfassendes Wissen um den in Frage stehenden Wert sein, der diesen richtig einschätzt und ihm im Wertganzen seinen rechten Platz und sein rechtes Gewicht gibt. Nach solchem Wissen fragt Sokrates seine Partner, und in ihrer Verlegenheit um eine Antwort enthüllt sich ihre Inkonsequenz. Nicht nur, daß sie sich bei ihren Definitionsversuchen in Widersprüche verwickeln; diese Widersprüchlichkeit enthüllt vielmehr den Grundwiderspruch: sie handeln und verhalten sich so, als ob sie wirklich wüßten, und doch haben sie kein echtes, öffentlich zu machendes, konsensfähiges Wissen.

In diesem Enthüllen der Selbstwidersprüche bildet die sokratische Gesprächstechnik die heutige Kohärenztheorie der Wahrheit vor. Wahrheit, sagt man, entspricht einer völligen Kohärenz der Aussagen; unkohärente Aussagen sind »falsch«. Die Definition der Wahrheit durch Kohärenz sieht zweifellos etwas Richtiges; damit sie jedoch mehr sagt als bloß formelle Korrektheit eines Aussagensystems, muß die Kohärenz im radikalsten Sinn genommen werden: als Kohärenz zwischen Theorie und Praxis, zwischen Erfahrung, Wissen und Tun. So gesehen, entrückt jedoch auch die Kohärenztheorie, wie die Konsenstheorie, die Wahrheit ins Unerreichbare, bloß Angestrebte. Eine völlige Übereinstimmung von Wissen und Tun, Tun und Wissen läßt sich in diesem Leben nicht erreichen. »Meine Entschlüsse tragen oft weiter als meine Gedanken, meine Taten weiter als meine Absichten. Bald tue ich nicht alles, was ich will; bald tue ich, fast unbewußt, was ich nicht will« (Blondel). Sokrates leugnet keineswegs das ovidische »*Video meliora proboque, deteriora sequor*«; er stellt im Gegenteil noch radikaler fest, daß ich schon deswegen nicht richtig handeln kann, weil ich nicht einmal über mein handlungsleitendes Wissen Rechenschaft abzulegen vermag. Das ist das zweite Kennzeichen sokratischen Nichtwissens; es erweist noch radikaler als die Dialoghaltung, daß die Wahrheit – diesmal die jedem Menschen eigene, existentielle, ethische Wahrheit – dem Menschen weit vorausliegt: daß man immer nur auf sie zugehen kann.

Und doch kann und muß jeder tatsächlich auf diese Wahrheit zugehen. Als Drittes wissen wir von Sokrates, daß er sich selbst in seinem Handeln von einer geheimnisvollen, göttlichen Stimme geführt wußte, dem *Daimonion*. Doch sagte ihm diese Stimme immer nur, was er zu unterlassen, nie jedoch, was er zu tun habe. Dieser Gewissensspruch stellt Sokrates in ein direktes,

nicht mehr dialogales Verhältnis zur Wahrheit. Es geht darin um seine eigene, existentielle Wahrheit, um das, was er selbst richtigerweise zu tun, bzw. zu unterlassen hat. Dieses Verhältnis zur Wahrheit ist nun aber religiös und negativ bestimmt. Gerade in diesem direkten Verhältnis ist die Wahrheit für Sokrates kein Besitz, kein »Wissen«, über das er verfügen könnte; sie liegt ihm in doppelter Hinsicht, sich ihm je und je entziehend, immer voraus. Seine eigene Wahrheit ist nicht die seine, sondern die Wahrheit »des Gottes«; sie wird ihm nur je und je durch ihr jeweiliges Negativum enthüllt. Man wird zu Recht von einer Offenbarungsstruktur dieser sokratischen Wahrheit sprechen können, und die Haltung des Sokrates dieser seiner Wahrheit gegenüber läßt sich nicht anders denn als *Gehorsam* bezeichnen. Sokrates ist der absolut Gehorchende – gegenüber der unerkannten, sich immer nur entziehend offenbarenden Wahrheit -, und er geht für diesen Gehorsam in den Tod. Das ist das genaue Gegenbild zu aller Sophistik, die die Wahrheit und den Gesprächspartner beherrschend in Dienst nimmt.

Im Wahrheitsgehorsam des Sokrates findet die älteste und ehrwürdigste Wahrheitsdefinition ihren vollkommensten Ausdruck. Wahrheit, sagt die Korrespondenztheorie, ist Übereinstimmung meines Urteils oder meiner Aussage mit dem wirklichen Sachverhalt. Diese Wahrheitsdefinition steht dem spontanen Wahrheitsverständnis am nächsten; von ihr aus definieren wir die Lüge und jede Unwahrheit. Doch bietet gerade dieses Wahrheitsverständnis auch ernsthafte Schwierigkeiten, solange man bloß im Bereich von Aussagewahrheiten bleibt. Wie soll ich die Wahrheit meiner Aussage oder meines Urteils nachprüfen können, wenn ich mich doch immer nur einem *von mir* erkannten Sachverhalt gegenübersehe, nie aber dem Sachverhalt, so wie er an sich selbst, unabhängig von meinem Erkennen ist? Negativ definiert hat die Korrespondenztheorie ihre volle Berechtigung: mein Urteil und meine Aussage dürfen nicht von meiner Einsicht in den Sachverhalt abweichen. Doch damit ist eher Wahrhaftigkeit gefordert als Wahrheit definiert. Offenbar kann die Korrespondenztheorie der Wahrheit erst dann ihren vollen, positiven Sinn bekommen, wenn wir über den engen Kreis von Einzelurteilen hinausgehen, ja uns überhaupt nicht bloß auf die Ebene theoretischer Einsichten beschränken. Wenn ein Mensch – wie Sokrates – sein ganzes Verhalten, die Grundeinstellung seines Lebens auf Übereinstimmung mit dem »Sachverhalt« ausrichtet, dann wird die Wahrhaftigkeit zur Wahrheitsuche. Sie sucht die Wahrheit des Ganzen und die ganze Wahrheit. Sie stellt dem Menschen die Aufgabe, sein ganzes Leben, im Tiefsten und in all seinen Bezügen, so zu leben, wie es im Ganzen der Wirklichkeit »wahr« ist. Weil Sokrates eine solche Lebensführung versuchte, ist die Wahrheit für ihn nichts (sophistisch) Verfügbares, sondern ein je vorausliegendes Ziel.

Des Sokrates' größter Schüler, Platon, theoretischer eingestellt als sein Meister, scheint diese Spannung auf die Wahrheit hin nicht ausgehalten zu

haben. In Analogie zu den einfachen (weil anschaulichen und bloß formalen) Einsichten der Geometrie konstruierte er die »Wahrheit« als Einsicht in »Ideen«, deren höchste und umfassendste »das Gute« sein soll – eine Hypostasierung des (unerreichbaren) Wissens, daß sich die Güte einer einzelnen Handlung nur jeweils im Ganzen aller in Frage kommenden Werte positiv definieren ließe. Platon verlegt diese Einsicht in eine (unwiederbringliche) Vergangenheit; Sokrates dagegen hat die Wahrheit wohl richtiger als Zugehen auf eine (je vorausliegende) Zukunft verstanden.

Die Ironie

Die sokratische Wahrheitssuche findet ihren Ausdruck in der Ironie. Das mag zunächst paradox klingen. Man ist versucht, im Ironiker einen Menschen zu sehen, der es mit der Wahrheit leicht nimmt, der sich süffisant über die andern und ihre Wahrheit lustig macht – während er für sich selbst, so meint man, unangefochtenen Wahrheitsbesitz beansprucht. »Überlegenheit im Schein der Unterlegenheit«. Nichts irriger als dies. Das sokratische Nichtwissen ist nicht gespielt; seine ironische »Tiefstapelei« ist keine Verstellung. Die sokratische Ironie ist vielmehr ein höchst subtiles Lehrmittel, um Gesprächspartner und Zuhörer auf den Weg der Wahrheit zu bringen: zur Erkenntnis, daß sie über allen Schein hinaus immer schon etwas von der Wahrheit erfaßt haben. Die Doppelbödigkeit der Ironie, und damit ihre Aussagekraft, beruht ja darauf, daß der Hörer unmittelbar *weiß*, daß sich die Sache anders verhält, als die Aussage sie darstellt. Die ironische Aussage sagt so sehr das Gegenteil von dem, was eigentlich zu sagen wäre, daß der Hörer darauf aufmerksam wird, daß er das richtigerweise zu Sagende tatsächlich bereits kennt. Durch ein ausdrückliches Mißverhältnis zur Wahrheit wird er auf sein eigenes Verhältnis zu ihr aufmerksam gemacht – wobei das Mißverhältnis der Aussage in ihm obendrein den Verdacht wecken möchte, sein Verhältnis zur Wahrheit könnte im Grunde wohl auch ein Mißverhältnis sein.

In solches Mißverhältnis zur Wahrheit stellt Sokrates, der Ironiker, zuerst und vor allem sich selbst. Seine Ironie ist fragende Ironie und darum in erster Linie Selbstironie. Der Fragende weiß und weiß nicht. Soll die Frage keine Verstellung oder bloß rhetorische Frage sein, so muß der Fragende einerseits zugeben, daß er das Erfragte nicht weiß; doch andererseits weiß er eben, wonach zu fragen oder wie eine bestimmte Aussage in Frage zu stellen ist. Eben dadurch erweist er sich dem Befragten gegenüber als überlegen; doch da er sich mit einer (ernstgemeinten) Frage an ihn wendet, stellt er sich selbst in die Position des Unterlegenen. In diesem Mißverhältnis des Fragenden zum Befragten will Sokrates offenbar sein eigenes Mißverhältnis zur Wahrheit zum Ausdruck bringen: Er kennt die Wahrheit zwar nicht, weiß aber, daß er sie suchen muß; sein Gesprächspartner dagegen meint, die Wahrheit zu

kennen, und glaubt eben deshalb, sie nicht suchen zu müssen. Indem sich im sokratischen ironischen Fragen solchermaßen zwei Mißverständnisse zur Wahrheit gegenüberstehen, wird jedenfalls deutlich, daß die Wahrheit beiden voraus liegt und daß beide erst noch auf die Wahrheit zuzugehen haben – und gerade darauf kommt es an.

In der Sophistik dagegen ist kein Platz für Ironie. Die Aufdeckung eines Mißverständnisses zur Wahrheit – sei es im Sophisten selbst oder in seinem Gesprächspartner – würde die Durchschlagskraft und damit die Nützlichkeit sophistischen Argumentierens schwächen. Der Sophist muß, um seiner praktischen Zwecksetzung willen, den Schein absoluten Wahrheitsbesitzes und absoluter Richtigkeit seiner Beweisführung wahren und damit den Schein absoluter Wahrheitsvermittlung. Ein Sophist kann nur dozieren oder überreden.

Sokrates dagegen verbringt seine Zeit mit scheinbar nutzlosem Fragen – und eben das nennt er (Apol. 28 e; 29 c-d) »Philosophieren«: sich selbst und andere prüfend in Frage stellen angesichts der je größeren Wahrheit.

SOPHISTIK HEUTE

Sokrates und seine Auseinandersetzung mit den Sophisten stehen nicht nur am Anfang des abendländischen Philosophierens; sie haben auch archetypische Bedeutung. Sophistik gibt es zu jeder Zeit, namentlich in Zeiten der Aufklärung wie der unseren. Auch heute soll eine Krise traditioneller Normen durch allerlei Nützlichkeitswissen überspielt werden. *Verzweckung der Wahrheit* finden wir in der Politik, im Wirtschaftsleben (man denke an die Werbung), ja selbst in der Wissenschaft, insofern die wissenschaftliche Forschung größtenteils auf technische Nutzbarkeit abzielt. Damit ist nicht gesagt, daß die Ergebnisse solcher Forschung deswegen falsch sein müßten – sowenig es Politik und Wirtschaft nur mit Unwahrheiten zu tun haben. Im Gegenteil: Je näher sie der Wahrheit kommen, um so nützlicher werden diese »Wahrheiten« auf die Dauer sein. Sophistisch werden diese Teilwahrheiten und Wahrheitsmomente erst dadurch, daß man sie weniger wegen ihres Wahrheitsgehalts als wegen ihres Nutzens gelten läßt. Ziele und Interessen des »Benutzers« werden so zum Kriterium für die Bewertung einer Wahrheit. Der Politiker, der Mann der Wirtschaft, selbst der Wissenschaftler ist vor allem bereit, das als wahr anzunehmen und weiterzuverfolgen, was seinen Interessen entspricht; widerstreitende Wahrheiten dagegen werden gerne in den Hintergrund geschoben. So wird das Verhältnis zur Wahrheit verkehrt: statt sich von der Wahrheit abhängig zu wissen und auf die Wahrheit zuzugehen, bezieht man die Wahrheit auf sich und zieht sie gleichsam an sich heran, versucht sie in den eigenen Interessenkreis hineinzulocken.

Ihren umfassendsten Ausdruck findet diese Verzweckung der Wahrheit in der *Ideologie*. Ideologie ist verzweckte Wahrheit. Man könnte sie definieren als »Wahrheit-für...«: Wahrheit, die für eine bestimmte Gruppe Bedeutung hat, weil sie für die Zwecke dieser Gruppe nützlich ist. Die Ideologie ist somit keine Unwahrheit – als Unwahrheit könnte sie kaum wirklich nützlich sein, sondern eine verabsolutierte Teilwahrheit, Privilegierung einer gruppengebundenen Perspektive vor allen andern. Daraus ergeben sich die Kennzeichen des ideologisierten Bewußtseins: Selbstidentifikation durch Identifikation des »Andern«, des »Gegners«; Herrschaft der großen Worte, der Stereotype und der Leerformeln: Tendenz zur Gewalttätigkeit zwecks Durchsetzung dieser Teilwahrheit, die selbst nicht die Anziehungs- und Strahlungskraft der vollen Wahrheit hat. Die mildesten und zugleich heimtückischsten Formen solcher Gewalttätigkeit sind die Werbung (namentlich die politische Werbung) und die Propaganda. Sie setzen heute weniger Sophismen als vielmehr Emotionen ein, um bestimmte Überzeugungen zu wecken.

Wie das Beispiel der Ideologie zeigt, führt die Verzweckung der Wahrheit fast notwendig zu ihrer *Relativierung*. Mein (oder besser: unser) Interesse an der Wahrheit wird wichtiger als die Wahrheit selbst. Die für uns wichtige Wahrheit gilt absolut, nicht weil sie wahr, sondern weil sie für uns wichtig ist. Die derart verabsolutierte Teilwahrheit tritt an die Stelle der – immer vorausliegenden, nie voll zu erfassenden – ganzen Wahrheit. Es gibt plötzlich mehrere »Wahrheiten«, die miteinander in Konflikt stehen: unsere Wahrheit, eure Wahrheit . . . Doch führt diese Vervielfältigung und Relativierung der Wahrheit keineswegs zum Relativismus, im Gegenteil: die verschiedenen Wahrheiten kommen ja nur deshalb miteinander in Konflikt, weil jede für sich eine, ganze und absolute Wahrheit sein will. Nur ein neutraler, außenstehender Beobachter könnte aus dieser Vielfalt von Wahrheiten auf die Relativität aller Wahrheit schließen. Für die Betroffenen selbst steht im Gegenteil der Absolutheitsanspruch der Wahrheit im Vordergrund – nur, daß sie selbst es sind, die diesen Absolutheitsanspruch erheben, nicht die Wahrheit. Sie fordern im Namen der Wahrheit, anstatt daß die Wahrheit sie fordert.

Das führt zur letzten und hinterhältigsten, weil scheinbar harmlosesten Form heutiger Sophistik: dem *Wahrheitsbesitz*. Hier geschieht nochmals eine subtile Verkehrung. Während bisher mein Interesse und mein Standpunkt die Verabsolutierung meiner Teilwahrheit legitimiert haben, soll jetzt die Absolutheit meiner Wahrheit meinen Standpunkt legitimieren. Ich habe recht, weil ich *die* Wahrheit habe. Das ist letzte und höchste Verzweckung der Wahrheit. Sie äußert sich darin, daß die Verzweckung überhaupt nicht mehr als Verzweckung erkannt wird; ich bin guten Glaubens, zweckfrei der Wahrheit zu dienen und nur die Wahrheit im Auge zu haben, während ich in Wirklichkeit die Wahrheit in den Dienst meiner Legitimierung gestellt habe.

Symptom solcher Verzwickung ist das *Doktrinäre*. Der die Wahrheit (vermeintlich) Besitzende versteht sich als absoluter Lehrer: er belehrt, doziert und indoktriniert. Dialog kommt für ihn höchstens als Polemik oder aus taktischen Überlegungen in Frage. Fragen werden nur rhetorisch oder didaktisch gestellt. Nichtwissen darf nicht zugegeben werden; bestenfalls ist es »ein noch nicht genügend geklärter Punkt«. So ist dieser vermeintliche Wahrheitsbesitz äußerste Entfremdung von der Wahrheit. Er hält einen Menschen davon ab, sich auf den Weg suchenden, fragenden Gehorsams zu begeben, der als einziger zur Wahrheit führt. Im dozierenden Verhältnis zwischen Belehrenden und Belehrten verschließt sich der die Wahrheit »Besitzende« dem einzigen philosophischen Heilsweg gemeinsamen Suchens.

WAS WÄRE PHILO-SOPHIE?

Wenn es heute, wie eh und je, Sophistik gibt, dann ist auch das sokratische Gegenbild zur Sophistik heute noch maßgebend. Allerdings wird sokratisches Philo-sophieren heute anders aussehen müssen als zur Zeit des Sokrates. Auf die Agora könnte ein heutiger Sokrates nicht mehr gehen (auch am Hyde Park Corner wird nur noch doziert und polemisiert, aber nicht mehr gefragt), und auf unseren Sportplätzen würde er wohl kaum Gesprächspartner finden. Die heutigen Sophisten entziehen sich dem Dialog; mit Vorliebe verschanzen sie sich in die Unansprechbarkeit der Massenmedien. Selbst der philosophische Lehrbetrieb an Schulen und Universitäten erschöpft sich weitgehend im Dozieren. Das Verhalten des Sokrates läßt sich heute nicht mehr nachahmen. Maßgeblich bleiben dagegen sein Verhältnis zur Wahrheit und seine innere Haltung. Wir könnten sie unter drei Gesichtspunkten aktualisieren.

Die je größere Wahrheit

Als erstes Kennzeichen sokratischen Philosophierens haben wir den Dialog erkannt. Bereitschaft zum Dialog ist auch heute noch das erste Kennzeichen echter Wahrheitssuche. Sie ist das genaue Gegenbild zur heutigen Sophistik, die sich dem Dialog entzieht, indem sie ihn in Polemik umfunktioniert. Dialogbereitschaft aber heißt zunächst: auf den andern hören, sich von ihm in Frage stellen lassen. Mit dem Spruch des Gottes im Hintergrund und vom *Daimonion* geleitet, konnte Sokrates unmittelbar seine Partner in Frage stellen, ihr Mißverhältnis zur Wahrheit aufdecken und sie so der Wahrheit näherführen. Ohne diese sokratischen Vorgegebenheiten kommt es für uns Heutige zunächst darauf an, des eigenen Abstands von der Wahrheit gewahr zu werden. Das geschieht im Dialog. Echter Dialog setzt als erstes Relativie-

rung des eigenen Standpunkts voraus. Man anerkennt, daß auch der Partner recht haben könnte, daß er möglicherweise der Wahrheit genauso nahe, ja noch näher kommt als ich und daß ich deshalb möglicherweise von ihm zu lernen habe. Wer in einen Dialog eintritt, anerkennt die Wahrheit als beiden Dialogpartnern je vorausliegend, und er begibt sich deshalb auf den Weg gemeinsamen Fragens nach Wahrheit. Er versucht, in kohärenter Gesprächsführung, mit seinem Partner nach und nach zu einem Konsens zu kommen – nicht im Sinne einer beiden Seiten nützlichen Übereinkunft oder gar als fauler Kompromiß, sondern weil der Konsens Hinweis ist auf die je größere Korrespondenz der beiden Standpunkte mit der einen Wahrheit.

In dieser Dialoghaltung verschwinden die Symptome ideologischen Denkens. Der »Gegner« wird zum geachteten Partner. An die Stelle der großen und leeren Worte treten für den Partner verständliche, inhaltgefüllte, von ihm kritisierbare Aussagen. Die sprachanalytische Philosophie mit ihrer Heilfunktion gegen sinnentleertes Reden hat hier ihren guten Platz. Der gewalttätige Durchsetzungswille macht geduldigem Anhören und Verstehenwollen Platz. Darin äußert sich die Bescheidenheit gegenüber der beiden Partnern je vorausliegenden Wahrheit.

Am deutlichsten kommt diese Dialoghaltung in jener wissenschaftlichen Forschung zum Ausdruck, die über alle Zweckgerichtetheit hinaus primär nach Erkenntnis und Wahrheit forscht. Nicht nur wird jeder Forscher seine Experimente und Theorien so anlegen, daß sie für seine Fachkollegen nachvollziehbar sind und von ihnen kritisiert werden können; er bleibt auch stets darauf gefaßt, daß seine Theorie durch neue Experimente und Einsichten von der Natur selbst falsifiziert wird. Niemand weiß besser als ein echter Forscher um die Vorläufigkeit aller erreichten Ergebnisse. Die Wahrheit liegt selbst aller wissenschaftlichen Erkenntnis immer noch voraus.

Die Demut des Denkens

Aller Dialogbereitschaft muß deshalb, tiefer noch, eine Selbstbescheidung des menschlichen Wahrheitsanspruchs zugrunde liegen. Das menschliche Erkennen und Denken ist zwar darauf angelegt, die Wahrheit zu erkennen. Doch gerade darin liegt auch seine immerwährende Versuchung. In jeder Aussage, in jedem Urteil erheben wir einen absoluten Wahrheitsanspruch. Was wir aussagen und als wahr behaupten, soll allgemeingültig und endgültig sein, weil es die Sache selbst treffe und darstelle. Aus diesem unvermeidlichen Absolutheitsanspruch schließt die neuere Philosophie zu Recht auf die Fähigkeit des Menschen, die Wahrheit zu finden, und auf die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis. Doch darf man darüber die Grenzen nicht vergessen, in denen sich dieser Wahrheitsanspruch – wie das ganze menschliche Denken – bewegt.

Da ist zuerst die *Sprachgebundenheit* des Denkens. Jede wahre Aussage muß in einer vorgeformten Sprache gemacht werden. Sie wird von den Ausdrucksmöglichkeiten dieser Sprache bedingt und begrenzt. Sprechen heißt Eingehen in vorgeformte, aus einer Sprachtradition zu erlernende, von einer lebendigen Sprachgemeinschaft je neu genormte Ausdrucksformen, die rückwirkend das Denken, ja das Erkennen selbst bedingen. Sowenig ein anderer stellvertretend für mich denken oder erkennen kann, sowenig bin ich in meinem Erkennen und Denken eigenmächtig auf mich selbst gestellt – sozusagen einsam vor der alleinigen Wahrheit. Ich habe immer schon eine Sprache erlernt und sehe mich je und je in die Öffentlichkeit einer Sprachgemeinschaft gestellt. Beides verbietet, daß ich mein Verhältnis zur Wahrheit als privilegiert und ausschließlich betrachte.

Auf dem Hintergrund der Sprachgebundenheit erscheint eine zweite Begrenzung menschlichen Denkens und Erkennens vielleicht weniger anstößig: seine *Standortbedingtheit*. Jeder Mensch kann sich immer nur von einem ganz bestimmten, geschichtlich, kulturell und persönlich eingegrenzten Standort aus der Wahrheit annähern. Sosehr die Wahrheit selbst nur eine und allumfassend ist, gibt es doch für die Menschen immer nur vielerlei, nicht leicht miteinander in Einklang zu bringende Wahrheiten: Wahrheitsannäherungen, Teilwahrheiten, wie sie von den verschiedenen Standorten aus erreichbar und sichtbar sind. So haben Augustin und Thomas von Aquin das Psalmwort verstanden: »Diminutae sunt veritates a filiis hominum« (Ps 11,2). Thomas erklärt: »Die Wahrheit der göttlichen Erkenntnis ist zwar nur eine, aus der sich jedoch im menschlichen Erkennen eine Mehrheit von Wahrheiten ergibt, so wie sich ein und dasselbe Menschenantlitz in einer Mehrheit von Spiegelbildern bricht, nach der Psalmerklärung Augustins: Die Wahrheiten sind vermindert worden von den Menschenkindern« (De Ver. 1,4).

Dieser Kontrast zwischen göttlicher und menschlicher Erkenntnis lenkt den Blick auf eine letzte und unüberschreitbare Begrenzung: auf die *Intentionalität* menschlichen Erkennens. Dieses zielt zwar immer auf das Sein ab, vermag jedoch das wirkliche Sein nie zu erfassen. Die Unfaßbarkeit des wirklichen Seins für menschliches Erkennen und Denken äußert sich darin, daß wir immer nur auf abstrakte und allgemeine Weise erkennen; was wirklich *ist*, ist dagegen ganz konkret und je unverwechselbar es selbst. Es ist in seiner konkreten Einzelheit immer reicher und geheimnisvoller als alles, was ich von ihm mit meinen Vorstellungen, Begriffen und Sprachmitteln je zu erkennen und zu denken vermag. Auf das Unausdenkliche und nie voll Erkennbare des wirklichen Seienden richtet sich dagegen das Streben, die Liebe. Ich begehre nicht die erkannte Speise, sondern die wirkliche; wer einen Menschen wirklich liebt, liebt ihn selbst, so wie er wirklich ist, mit seinem auch ihm selbst unzugänglichen Geheimnis – nicht die Erkenntnisse, die er über diesen Menschen sammeln könnte, nicht das Bild, das er sich von

ihm macht. Könnte er das, was er liebt, wirklich erkennen: es wäre nicht mehr menschliches Erkennen; es wäre beseligende Schau, *visio beatifica*.

Zu ihr ist jedes Erkennen und Denken unterwegs. Es wird getragen von einem liebenden Streben, das über das Erkennen hinausgreift – Liebe zur Wahrheit, Philo-sophie. Was wir gesagt haben, gilt darum nicht nur für den engen Kreis der Philosophen; der Philosoph ist nur ein Paradigma für jeden Menschen, der die Wahrheit liebt.

»Ich hoffe, in der Wahrheit zu sein«

Wie sollen wir nach dem Gesagten das Verhältnis dieses Menschen zur Wahrheit beschreiben? Reines »strebend sich bemühen«, wie die deutsche Klassik meinte, kann es nicht sein; das wäre zuviel und zuwenig. Zuviel, weil damit immer noch das eigene Streben zum Maß genommen würde; zuwenig, weil es für den Menschen Wahrheit nicht nur als erstrebte geben kann. Wäre Wahrheit nicht immer schon irgendwie *gegeben*, gäbe es auch kein Streben nach Wahrheit.

Paul Ricœur hat vor Jahren in einem tiefsinnigen Aufsatz über Philosophiegeschichte und Philosophie die Haltung des Philosophen in die Formel gefaßt: »Ich hoffe, in der Wahrheit zu sein.« Sie beschreibt in der Tat diese Haltung am besten. »*In der Wahrheit sein*«: nicht die Wahrheit besitzen, sie auch nicht bloß als fernes Ziel anstreben, sondern immer schon von ihr umgriffen sein, in ihr leben und sich bewegen. Wäre ich nicht immer schon in der Wahrheit, könnte ich keine Frage stellen und in keinen Dialog treten. »*In der Wahrheit*«: das heißt aber auch, daß die Wahrheit unerreichbar je größer, umgreifender ist, daß sie mir immer schon vorausliegt und daß ich nie hoffen kann, sie je auszuschöpfen. Ich bin in der Wahrheit, nicht die Wahrheit ist in mir.

Dieses in der Wahrheit Sein wird als Hoffnung ausgesprochen: keine Vermutung, kein Postulat, kein Axiom. Hoffnung geht auf ein menschlich Unerreichbares, das mir nur geschenkt werden kann. Hoffnung zielt auf etwas Zukünftiges, endzeitlich Vollendetes ab. In der Wahrheit zu sein, kann ich nur hoffen; denn es muß mir geschenkt sein; aus mir selbst vermag ich es nicht zu bewirken. Es weist aber auch auf letzte Vollendung vorweg: wirklich in der Wahrheit zu sein, heißt aller Wahrheit aller Wirklichkeit begegnen zu können. Es stellt in die Gemeinschaft aller die Wahrheit Liebenden. Wie Ricœur im genannten Aufsatz unterstreicht, kann solche Gemeinschaft nur eschatologisch verstanden werden. Erst im Elysium kann Platon mit Descartes wirklich im Gespräch stehen, erst dort werden sich Marx, Hegel und Kierkegaard verstehen. Daß solcher Dialog »in der Wahrheit« aber heute schon erahnbar ist, gibt der Hoffnung, in der Wahrheit zu sein, Grund.