

Guido Löhrer

Sokratische Weisheit und die Infallibilität des guten Willens

Abstract: This paper analyzes Kant's characterization of Socrates as the epitome of a wise man. Specifically, it scrutinizes Kant's praise of Socrates' epistemic modesty, discusses the claim that Kant's critique of reason mirrors the Socratic method of *elenchos*, and sheds light on Kant's introduction of the notion of the good will by juxtaposing it with a protreptic passage from Plato's *Euthydemus*.

1 Einleitung

Unter dem Titel „Weisheit“ umreißt die Philosophie die Approximation der geistigen Bestform des Menschen. Es geht um Maximalanforderungen und das Streben nach deren optimaler Erfüllung: optimale Bescheidenheit, maximale intellektuelle Fähigkeiten, umfassendes Verständnis, perfekte Moralität. In der *Logik*, der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* beruft sich Kant auf Sokrates als einen idealtypisch Weisen und auf die sokratische Weisheit. Ich werde untersuchen, worauf Kants Lob einer weisen epistemischen Bescheidenheit des Sokrates fußt (2.), und prüfen, ob Vernunftkritik, wie Kantforscher behaupten, auf sokratische Weise elenktisch verfährt (3.). Im Ausgang von einer auffälligen Ähnlichkeit zwischen Kants Einführung des Begriffs des guten Willens und einer protreptischen Passage aus Platons *Euthydemus* beleuchte ich die Unterschiede zwischen den Maxima, Optima und Perfektionen, die von dort in der Moral angezielt werden (4.).

2 Weisheit, rühmliche Unwissenheit und epistemische Bescheidenheit

Wenn Kant in einem seiner *Logik* vorangestellten historischen Abriss zur wichtigsten Epoche der griechischen Philosophie kommt, hebt er den Rang des Sokrates hervor. Denn dieser habe der Philosophie und ihren spekulativen Köpfen eine neue praktische Richtung gegeben. Deren Methode, lehrt die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, sei Kants eigener verwandt, weil auch sie die gemeine Menschenvernunft gar nichts Neues lehre, sondern sie lediglich auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam mache, das sie wie einen Kompass stets sicher gebrauche, um mo-

ralisch zu urteilen.¹ In der *Logik* aber folgt Kant, nachdem er die sokratische Wendung zur praktischen Philosophie angezeigt hat, dem Orakelspruch von Delphi. Sokrates sei von „allen Menschen derjenige gewesen, dessen Verhalten der *Idee eines Weisen* am nächsten kommt“ (Log, AA 09: 29.32–33).² Diese Aussage nimmt Bezug auf das Selbstverständnis des Sokrates, im Dienste Apollons zu stehen und, der göttlichen Weisung „Erkenne dich selbst“ (*gnōthi seauton*) gemäß, sich und andere (vgl. Platon, Ap. 22a4–5, 23b4–6 und 28e4–6) auf den Wert ihrer Weisheit hin zu prüfen.

In der Inszenierung dieser Untersuchung, die Platon in der *Apologie* vornimmt, entdeckt sich eine Weisheit von menschlichem Maß, die Sokrates für sich in Anspruch zu nehmen scheint (vgl. Ap. 20d8–9). Sie besteht in der Fähigkeit, den epistemischen Status und den Wert der eigenen Überzeugungen richtig einzuschätzen. Dabei geht es zum einen um das kritische Geschäft der Selbsterkenntnis als eines Akts oder Prozesses,³ zum anderen um Selbsterkenntnis im Sinne des Resultats eines solchen Erkenntnisprozesses. Letzteres verlangt wiederum eine Unterscheidung zwischen einem erststufigen Wissen, das sowohl Tatsachenwissen als auch ein semantisches Wissen und Definitionswissen umfasst, einerseits, und einem zweitstufigen Wissen, das den Umfang, die Grenzen und den Wert dieses erststufigen Wissens erfasst, andererseits. Wissen erster Stufe betrifft in Platons Frühdialogen beispielsweise die Antworten auf wichtige Fragen wie die nach der Lehrbarkeit der Tugend (*Menon*), dem Wesen und einer korrekten Definition des Begriffs der *Sophrosynē* (*Charmides*), der Frömmigkeit (*Euthyphron*), der Tapferkeit (*Laches*) oder der Freundschaft (*Lysis*). Wissen zweiter Stufe ist die geforderte Selbsterkenntnis qua Resultat: die korrekte Beurteilung des Erfolgs oder Misserfolgs der Bemühungen um Antworten auf jene relevanten Fragen. Eine auf sokratische Art weise Person weiß dann, ob sie Wissen erster Stufe besitzt oder ob sie etwas nur glaubt oder unwissend ist. Sie erhebt weder anmaßend ungerechtfertigte Ansprüche auf Fach- und Sachwissen, das sie nicht besitzt, noch untertreibt sie,

1 Vgl. GMS, AA 04: 404.01–05. In diesem Sinne erklärt Platons Sokrates im *Theaitetos* (150b9–c4), nur zu prüfen, selbst aber bar jeder Weisheit zu sein. Santozki 2006, 193, spricht von einer Übertragung von Sokrates' Methode des Knabengesprächs aus dem *Menon* (81e–86c, besonders 84c11–d1) auf die Moral.

2 Vgl. Platon, Ap. 21a6–7.

3 Kant spricht mit Blick auf das Projekt einer Kritik der reinen Vernunft von der „Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen“ (KrV, A XI).

sondern hält ihr Wissen in Umfang und Wert aus epistemischer Einsicht auf angemessene Weise für begrenzt.⁴

Kant verknüpft die Weisheit des Sokrates mit einer wissenschaftlichen Unwissenheit im Sinne einer Unwissenheit, die auf wissenschaftliche Weise, nämlich methodisch durch Vernunftkritik ermittelt wird. Während die auf gemeine Art Unwissenden nicht einmal wissen, dass sie nicht wissen, macht sich ein auf rühmliche Art Unwissender seine Unwissenheit mittels Wissenschaft klar:

Die Kenntnis seiner Unwissenheit setzt also Wissenschaft voraus und macht zugleich bescheiden, dagegen das eingebilddete Wissen aufbläht. So war Sokrates' Nichtwissen eine rühmliche Unwissenheit, eigentlich ein Wissen des Nichtwissens nach seinem eignen Geständenisse (Log, AA 09: 44.32–45.01).⁵

In der *Apologie* kleidet Platons Sokrates den Titel auf die geringfügige Überlegenheit seiner rühmlichen Unwissenheit gegenüber einem bloß vermeintlichen Wissen in folgenden Wortlaut: „dass ich, was ich nicht weiß, auch nicht zu wissen glaube“ (*hoti ha mē oida oude oiomai eidenai*; Ap. 21d7–8). Nun mag die Kenntnis der eigenen Unwissenheit tatsächlich bescheiden machen. Der Anspruch, wissenschaftliche Einsicht in das eigene Unwissen zu haben, aus dem diese Bescheidenheit folgen soll, ist dagegen keineswegs epistemisch bescheiden. Denn wird Sokrates' Selbstauskunft in das Konditional

$\neg K_S p \rightarrow \neg B_S K_S p$

Wenn Sokrates nicht weiß, dass p , dann glaubt Sokrates nicht zu wissen, dass p

umformuliert, wird gemäß der Kontraposition dieses Prinzips,

4 „Damit verbindet sich das Ideal der richtigen Selbsterkenntnis mit der angemessenen Selbsteinschätzung“, fasst Christoph Horn (2018, 100) zusammen. Danach ist epistemische Korrektheit ein zentrales Merkmal der Weisheit. Karl Popper (1979, 30) ist dagegen bei seiner Deutung sokratischer Weisheit eine quantitative intellektuelle Bescheidenheit wichtig: „Sokrates wirbt also für intellektuelle Bescheidenheit. ‚Erkenne dich selbst!‘ bedeutet für ihn: ‚Sei dir bewusst, wie wenig du weißt!‘“

5 Refl 2446, AA 16: 372.02–04: „Das Wissen blehet auf (wenn es Wahn ist), aber das Wissen bis zu den Grenzen desselben (*Socrates*) macht Demüthig.“ Refl 2006, AA 16: 192.13–14: „Gelehrte Unwissenheit: wenn man auf eine Gelehrte Art einsieht, warum wir etwas nicht wissen“. Refl 2007, 192.17–193.02: „Nicht Unwissenheit, sondern die Kenntnis seiner Unwissenheit, die Bescheidenheit der meinung von seinem wissen. welches nicht aufbläht. Was sokrates wuste, ist rühmlich; diese Kenntnis setzt wissenschaft voraus.“ Refl 2013, 195.02–06: „Man kann sich seine Unwissenheit niemals anders vorstellen wir durch die Wissenschaft [...] *Socrates*. Der Unwissende weiß nicht einmal, daß er nichts wisse.“

$$B_s K_s p \rightarrow K_s p$$

Wenn Sokrates zu wissen glaubt, dass p , dann weiß Sokrates, dass p ,

durch etwas epistemisch Schwächeres, nämlich Glauben zu wissen, dass p , etwas epistemisch Stärkeres, nämlich Wissen, dass p , garantiert.⁶ Wenn eine auf sokratische Art weise Person etwas zu wissen glaubt, weiß sie es auch. Dies für sich zu beanspruchen, mutet jedoch epistemisch unbescheiden an. Doch dürfte die Kenntnis der eigenen Unwissenheit, die Kant als ein Wissen des Nichtwissens rühmt, noch um einiges weniger bescheiden sein. Denn sie verlangt eine systematische, d.h. wissenschaftliche Einsicht in „die Gründe von den Grenzen des Wissens“ (Log, AA 09: 44.26–27). Ist die rühmliche Unwissenheit des Sokrates in diesem Sinne, wie oben zitiert, eigentlich ein Wissen des Nichtwissens, müsste der weise Sokrates, wenn er etwas nicht weiß, nicht nur wissen, dass er es nicht weiß, sondern auch wissen, warum er es nicht weiß.⁷ Doch auch ohne die Kenntnis der Gründe ist ein solches Wissen extrem anspruchsvoll. In der klassischen epistemischen Logik entspricht Kants Formulierung für dieses Wissen dem Axiom der Negativen Introspektion (N):

$$(N) \neg K_s p \rightarrow K_s \neg K_s p$$

Wenn Sokrates nicht weiß, dass p , dann weiß Sokrates, dass Sokrates nicht weiß, dass p .

Dass dieses Prinzip sehr stark ist und kaum geeignet sein dürfte, epistemisch bescheiden zu machen, lässt sich mithilfe von zwei weiteren, eher unschuldig anmutenden Prinzipien der klassischen epistemischen Logik zeigen. Kant scheint beide zumindest implizit akzeptiert zu haben.

(1) Da ist zunächst das Faktitivitätsprinzip, (T), dem zufolge Wissen Wahrheit impliziert. In der *Jäsche-Logik* heißt es: „Eine Hauptvollkommenheit der Erkenntnis, ja die unzertrennliche Bedingung aller Vollkommenheit derselben, ist die *Wahrheit*“ (Log, AA 09: 49.32–50.01). Hier sind wir beim Prinzip

$$\neg p \rightarrow \neg K_s p$$

Falsches kann man nicht wissen.

6 Beide Konditionale folgen aus dem Definiens einer Definition der Weisheit, die Sharon Ryan (2023, § 2) die *Epistemic Accuracy Theory 1* nennt: „ S is wise iff for all p , (S believes S knows p iff S knows p).“

7 Dies ist offenkundig nicht gleichbedeutend mit der Bestreitung von jeglichem Wissbaren, die Cicero (*Ac. Post.* I 45; 1996, 19) dem akademischen Skeptiker Arkesilaos zuschreibt, der Sokrates dafür kritisiert, nicht radikal genug gewesen zu sein: „Arcesilas negabat esse quicquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum quod Socrates sibi reliquisset, ut nihil scire se sciret“ (Arkesilaos bestritt, dass es etwas gibt, was man wissen kann, nicht einmal das, was Sokrates für sich selbst übrig gelassen hatte, so dass er wusste, dass er nichts wusste). Siehe dazu Graeser und Schäublin 1995, XVI–XVII.

Seine Kontraposition ist das Faktivitätsprinzip⁸

(T) $K_S p \rightarrow p$ Wenn S weiß, dass p , dann ist p wahr.

(2) Das zweite Prinzip, (KB), besagt, dass Wissen epistemisch stärker ist als Glauben. In Kants *Logik* liest sich das wie folgt: „Wissen [ist das] Fürwahrhalten aus einem Erkenntnisgrunde, der sowohl objektiv als auch subjektiv zureichend ist“, Glauben dagegen „das Fürwahrhalten aus einem Grunde, der zwar objektiv unzureichend, aber subjektiv zureichend ist“ (Log, AA 09: 70.28–28, u. 67.22–23).

(KB) $K_S p \rightarrow B_S p$ Wenn S weiß, dass p , dann glaubt S , dass p .

Nun kann man mit Hilfe der eingeführten und von Kant allem Anschein nach akzeptierten Prinzipien (einschließlich des selbstverständlich ebenfalls akzeptierten *Modus ponens* und des *Modus tollens*; vgl. Log, AA 09: 52) in einer Abfolge von Manipulationen zeigen, dass Kants Deutung der rühmlichen Unwissenheit des Sokrates zwar die szientifische Unwissenheit eines Weisen sein mag. Eine Weisheit von menschlichem Maß ist sie aber vermutlich nicht. Gehen wir um des Arguments willen von einer falschen Proposition p aus, die Sokrates gemäß (T) unmöglich wissen kann und von der er gemäß (N) weiß, dass er sie nicht weiß, und impliziert schließlich Wissen Glauben (KB), so ist es nichts weiter als die Falschheit einer Proposition, die Sokrates daran hindert zu glauben, er wisse, sie sei wahr.⁹

- | | |
|---|---|
| (1) $\neg p$ | [Annahme] |
| (2) $K_S p \rightarrow p$ | (T) |
| (3) $\neg K_S p$ | [aus (1) und (2), Modus tollens] |
| (4) $\neg K_S p \rightarrow K_S \neg K_S p$ | (N) |
| (5) $K_S \neg K_S p$ | [aus (3) und (4), Modus ponens] |
| (6) $K_S p \rightarrow B_S p$ | (KB) |
| (7) $K_S \neg K_S p \rightarrow B_S \neg K_S p$ | [aus (6) durch Substitution von $\neg K_S p$ für p .] |
| (8) $B_S \neg K_S p$ | [aus (5) und (7), Modus ponens] |
| (9) $\neg p \rightarrow B_S \neg K_S p$ | [aus (1) und (8)] |

⁸ Als Argument notiert folgt aus den Prämissen $B_S K_S p \rightarrow K_S p$ und (T), $K_S p \rightarrow p$, durch Transitivität die Konklusion p . D.h., wenn S zu wissen glaubt, dass p , ist p wahr.

⁹ Vgl. Larsson 2004, 134, und Löhner 2022, 292–293. Ich stütze mich hier stark auf Löhner 2022, 292–293; siehe auch 2018, 159.

Es dürfte klar sein, dass das Prinzip

$$\neg p \rightarrow B_S \neg K_S p$$

Wenn p falsch ist, glaubt Sokrates nicht zu wissen, dass p

wie bereits das Prinzip $B_S K_S p \rightarrow K_S p$ für einen Wissensbegriff nach menschlichem Maß zu stark, ja ungültig ist.¹⁰ Auf menschliche Art weise Personen sind, anders als der delphische Gott, nicht infallibel; dies gilt auch dort, wo es nur darum geht, Irrtümer zu vermeiden.¹¹ Selbst ihre gefestigten Überzeugungen – und beträfen sie „die Schranke der Erkenntnis, also das Feld der Unwissenheit, von wo sie anhebt“ (Log, AA 09:44.21–22) –, können sich als falsch herausstellen. So hätte Kant sich in der Einleitung zur *Logik* mit einem Urteil über die sokratische Weisheit vorgewagt, das Sokrates' Weisheit ungewollt in ein weniger günstiges Licht rückt und den Anspruch auf epistemische Bescheidenheit unterminiert.¹²

3 Das vernunftkritische Geschäft und der Elenchos

Der Blick in die Reflexionen zeigt, dass Kant Sokrates nicht allein deswegen erwähnt, um dessen epistemischer Selbsteinschätzung eine wissenschaftsbasierte Deutung zu geben. Es geht nicht nur um die korrekte Beurteilung von Umfang und Wert des Wissens einzelner Personen im Modus ihrer erstpersonalen Einsicht. Wichtiger als das Quantum an erststufigem Sachwissen korrekt zu bemessen, ist es, gleichsam akteursneutral die Grenze des Wissbaren zu bestimmen und anzugeben, wie weit Wissenschaft und vernünftige Einsicht reichen. Gezeigt werden muss, warum alle Versuche, über einen unverrückbaren Horizont des Erkennbaren hinauszugelangen, und alle Versicherungen, darüber hinausgelangt zu sein, „vernünfteln Anmaßungen“ (KrV, B 823) sind. Bei diesem vernunftkritischen Geschäft beruft sich Kant auf Sokrates als einen Vorläufer und Gewährsmann, dem klar gewesen sei, dass es mehr auf die Vermeidung von Irrtümern als um die Expansion

¹⁰ Vgl. Girard und Rott 2014, 207, und 210 mit Fn. 14.

¹¹ Kant klingt in einer Bemerkung aus seinen Reflexionen optimistischer: „Weil alle negationen nur dienen, die Irrtümer zu verhüten und das nicht wissen zu demonstrieren, so ist die Metaphysik eine sehr nützliche Wissenschaft, nicht so fern sie das Wissen erweitert, sondern irrthümer verhütet. Man lernet das, Was Socrates wuste.“ (Refl 3717, AA 17: 261.16–19)

¹² In Löhrer (2022, 299–305) lege ich eine intuitionistische Deutung der Wissensansprüche eines weisen Sokrates vor, die sie als epistemisch bescheiden zu charakterisieren erlaubt.

des Wissens, mehr auf das Entbehren als aufs Erwerben ankomme, und genau darin liege die Weisheit des Sokrates (vgl. Refl 4457, AA 17: 558. 16–17).

Die Weisheit, die damit angesprochen und Sokrates zugerechnet wird, nennt Kant eine „Vernunftweisheit“ (vgl. Refl 4467, AA 17: 562.15). Sie ist eine Weisheit, die die Demarkationslinien der Vernunft zu finden und zu ziehen versteht, eine Weisheit der Grenze des Vernunftgebrauchs.¹³ Darin wiederholt sich bei Kant in gewisser Weise die Unterscheidung eines Wissens erster und eines Wissens zweiter Stufe:

Zur Philosophie gehören viele Erkenntnisse als Mittel [...] Die Philosophie selber ist die Wissenschaft, allem diesem Gebrauch der Vernunft seine Zwecke und seine Grenzen oder Kreis zu bestimmen. Jene sind ein Stück der Gelehrsamkeit, diese der Weisheit (Refl 4471, AA 17: 563.20–24).

Die Grenze soll das Erkennbare und das Sinnvolle als Einheit umschließen und den Erkennenden daran hindern, sie von innen her in ein geistiges Niemandsland zu überschreiten. Innerhalb der Grenze befindet sich das, was im Prinzip erfasst werden kann und Gegenstand der Erfahrung sowie sinnvoller Rede ist. Außerhalb liegt das, was im Prinzip unzugänglich ist. Doch haftet der Rede über einen mutmaßlichen oder auch nur vermeintlichen Bereich jenseits der Grenze der verführerische Schein eines sinnvollen Diskurses an (vgl. Löhner 2019, 234). Die Grenze oder, wie Kant auch sagt, der „Horizont betrifft also die Beurteilung und Bestimmung dessen, was der Mensch wissen *kann*, was er wissen *darf*, und was er wissen *soll*“ (Log, AA 09: 41.04–05).

Auch in Platons *Apologie* stoßen wir auf eine Demarkationslinie zwischen Erkennbarem und dem, was über alle Erkenntnis hinaus liegt. Sokrates' Weigerung, seinen Dienst für den Gott aus Todesfurcht zu quittieren und nicht länger als Philosoph zu leben und sich und seine Mitmenschen zu prüfen (vgl. Ap. 28e) wird wie folgt untermauert:

Denn sich vor dem Tode zu fürchten, ihr Männer, das ist nichts anderes als sich für weise zu halten, ohne dass man es ist. Das bedeutet ja, dass man zu wissen glaubt, was man gar nicht weiß. Denn niemand weiß, ob nicht der Tod für den Menschen die größte aller Wohltaten ist, und doch fürchten ihn die Leute, als ob sie genau wüssten, dass er das größte Übel ist (Ap. 29a5–b1).

¹³ Refl 4464, AA 17: 562.03–05: „Sie ist die demarcation der reinen Vernunft und die Grentzwache, um zu verhüten, daß sie sich, indem sie über ihre Grentzen ausschweift, sich selbst verwirre“.

Ungeachtet dessen, dass Sokrates in dieser Passage noch zu wenig Verzicht übt auf das, was er unmöglich wissen kann, und damit die Grenze legitimen Vernunftgebrauchs überschreitet, indem er Begriffe für konstitutiv hält, deren rechtmäßiger Gebrauch ausschließlich regulativ sein müsste,¹⁴ unternimmt er in Kants Sinn Schritte zu einer Selbstkritik der Vernunft, deren Aufgabe es ist, diesem Hang entgegenzutreten. Dafür schätzt ihn Kant in einer Notiz: „Socrates hatte eine negative (Erkenntnis) philosophie in Ansehung der speculation, nämlich von dem Unwerth vieler vermeintlichen Wissenschaft und von den Grenzen unseres Wissens“ (Refl 193, AA 15: 71.20–22).

Trägt Kants Methode der Vernunftkritik somit sokratische Züge, und ist Kants Prüfung ein Ausdruck sokratischer Weisheit? Der Eintrag zum Lemma „Sokrates“ des jüngsten Kant-Lexikons legt dies nahe. Kant verweise in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* auf „die sokratische Elenktik“, unter der er die Entlarvung und Zurückweisung ungerechtfertigter Ansprüche auf Wissen verstehe (Fröhlich und O'Connor 2015, 2130). Allerdings spricht Kant, soweit mir bekannt, nirgends wörtlich vom sokratischen Elenchos. Wichtiger aber ist, dass ein Elenchos vermutlich zu schwach ist, um das zu leisten, was Kant von einem apagogischen Beweis erwartet. Denn erstens greift Sokrates nach seinem Selbstverständnis beim Elenchos nur auf Überzeugungen seines Gesprächspartners zurück. Genauer handelt es sich um das, was dieser für seine Überzeugungen hält, d. h. zu glauben meint. Diese Überzeugungen differieren in Stärke und Gewicht und sind in seinem Überzeugungssystem unterschiedlich stark verwurzelt. Zweitens haben die Prämissen oftmals wenig mehr miteinander gemein, als allesamt Überzeugungen des Gesprächspartners zu sein, und drittens demonstriert der Elenchos nur, dass das Überzeugungssystem des Gesprächspartners doxastisch inkohärent ist (vgl. Benson 2000, 57–80). Das Prüfungsgespräch beginnt damit, dass Sokrates eine These, dass p , prüfen will, auf die sich sein Opponent festgelegt hat (1). Von Sokrates dazu befragt, gibt er zur Antwort, dass er auch die Propositionen q , r und s für wahr hält (2). Sodann demonstriert ihm Sokrates, dass aus q , r und s die Falschheit von p folgt (3), weshalb auch die Konjunktion $p \wedge q \wedge r \wedge s$ falsch sein muss (vgl. Vlastos 1994, 11, und Benson 2011, 184).

(1) p

(2) q, r, s

14 „[D]ie transzendentalen Ideen sind niemals von konstitutivem Gebrauche, so, dass dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, und in dem Falle, dass man sie so versteht, sind es bloß vernünfteln (dialektische) Begriffe. Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten“ (KrV, B 672).

$$(3) (q \wedge r \wedge s) \rightarrow \neg p$$

$$(4) \neg(p \wedge q \wedge r \wedge s)$$

Um zu zeigen, dass der Opponent nicht weise ist, genügt dies. Gregory Vlastos (1994, 3) hat jedoch darauf hingewiesen, dass bei einem Argument dieser Form offenbleibe, welches der Konjunkte in (4) falsch ist. So bleibe rätselhaft, warum Sokrates beanspruchen könne, p widerlegt zu haben. Hugh Benson hat darauf erwidert, es handle sich hier nicht um ein Problem der Argumentform:

What hinders the establishment of such truth or falsity is not the form of the *elenchos*, but the relative credibility of its premises. If the premises obtained are not better known, more evident, more justified, or in some way more credible than the thesis whose falsity one aims to establish, then the argument cannot establish the falsity of that thesis. (Benson 2011, 185)

Diese Erwiderung scheint den Punkt jedoch nicht auszuräumen. Denn Gewichtungen und Grade der Glaubhaftigkeit werden in einem wahrheitswerterhaltenden, deduktiven Argument nicht repräsentiert. Nimmt man hingegen an, sokratische Elenchoi seien Spezimina nicht-monotonen Schließens, hätte man es eben doch mit einer anderen Argumentform zu tun. An entscheidenden Stellen tritt das Problem für Sokrates allerdings bereits darum nicht auf, weil er im Vorfeld sondiert, worauf sein Gegenüber besonderes Augenmerk legt und an welcher Behauptung es besonders beharrlich festhalten will. Dies erlaubt es Sokrates, die Prämissen seiner Elenchoi effektiv für die Widerlegung der Ausgangsthese zusammenzustellen.¹⁵

Vernunftkritik geht gegen vernünftelnde Anmaßungen und „eine *natürliche Dialektik*“ (GMS, AA 04:405.13) anders vor. Kant macht in seinen Überlegungen dezidiert Gebrauch von der *Reductio ad absurdum* und schätzt unter den konditionalen Schlüssen besonders den *Modus tollens* und die apagogische Beweisart als das Verfahren der sichersten Widerlegung (vgl. KrV, B 819). Wenn aus der Annahme, dass p , ein Widerspruch folgt, weiß man, dass p nicht gewusst werden kann, während man wissen kann, dass p falsch ist. Auf dieser Methode fußt der Optimismus, „allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf *sokratische* Art, nämlich durch den klärsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen“ (KrV, B XXXI, vgl. KrV, B 823). Ebendiese Art von Kritik ist es, die Kant in einer Reflexion von Mitte der 1770er Jahre ein Organon der Weisheit nennt, „welche mehr aufs entbehren als erwerben ankommt“, um sogleich den Namen „Socrates“ nachzuschieben (Refl 4457, AA 17: 558: 16–17).

¹⁵ Vgl. Löhner 2022, 298–299, zum Elenchos im Kreuzverhör mit dem Hauptankläger Meletos in Ap. 24b–26a.

Über den negativen Nutzen der durch die Vernunft geleisteten Vernunftkritik hinaus kennt Kant einen bedeutsamen positiven Nutzen der reinen Vernunft. Er liegt in ihrem praktischen, genauer, ihrem moralischen Gebrauch. Auch die Weisheit und die Weisen haben dann ihren Platz in der prinzipiengeleiteten moralischen Praxis (vgl. Refl 4471, AA 17.22–27, und GMS, AA 04: 404.05–07). Wenn Kant diesen Gedanken in der *Grundlegung* entwickelt, erwähnt er Platons Sokrates erst, nachdem er bereits einen ersten Teil der Darlegung geleistet hat. Wie anfangs kurz erwähnt, tut er dies, um uns rückblickend der Commonsense-Artigkeit seiner Überlegungen zu versichern. Doch drängen sich zuvor bereits Ähnlichkeiten auf: zwischen Kants Überlegungen, die er bei der Einführung des Begriffs des guten Willens anstellt, und den Erwägungen, die Platons Sokrates in den Dialogen *Euthydemos* und *Menon* über die Weisheit und die *Phronēsis* vorträgt. Sie haben Aufmerksamkeit erregt, selbst wenn es keinen direkten Beleg dafür zu geben scheint, Kant habe sich an Sokrates orientiert (vgl. Jordan 1973, 7, und Engstrom 1997, 21 Fn. 7).

4 Sokratische Weisheit und die Infallibilität des guten Willens

In einer ersten protreptischen Passage (*protreptikos logos*, vgl. 282d6) des *Euthydemos*, 278e–282d, argumentiert Sokrates wie folgt. Jeder Mensch strebt nach Glückseligkeit im Sinne eines guten Lebens (*eu prattein*, *eudaimonia*, Euthd. 278e5–6, 282a1–2).¹⁶ Dies scheint nach einhelliger Auffassung mithilfe einer Reihe von Gütern realisierbar zu sein, sofern von ihnen auf die richtige Weise Gebrauch gemacht wird (*orthōs chrēsthai*, vgl. Euthd. 281a3). Auf die Liste der Güter gehören sowohl Naturgaben wie Schönheit und Gesundheit als auch soziale Vorzüge wie Reichtum, Einfluss, Reputation und der Umstand, von Herkunft zu sein, sowie Tugenden wie Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit. Für den richtigen Gebrauch sorgen Einsicht (*phronēsis*) und die Weisheit (*sophia*) als eine bestimmte Form von Tugendwissen. Dieses Wissen schließt die Effekte günstiger Zufälle (*tychē*) ein oder kompensiert sie; ja, die Weisheit ist das gute Gelingen (*He sophia depou [...] eutychia estin*; Euthd. 279d6) und der Handlungserfolg (*eupragia*, Euthd. 279e1). Jedenfalls zieht sie ihn mit Sicherheit nach sich.

Das Argument für diese These ist induktiv (vgl. Euthd. 279d8–280a5). Sokrates präsentiert eine Liste von Experten für diverses Fachwissen, denen man sich mit

¹⁶ Vgl. Horn 1998, 64–66, und den *locus classicus* über die Gleichsetzung des guten Lebens und des guten Handelns mit dem Glück in Aristoteles, EN I 2, 1095a18–20.

besseren Erfolgsaussichten anvertraut als den Unwissenden. Dann generalisiert er, es sei immer erfolgreicher, etwas zusammen mit einem Weisen als mit einem Ignoranten zu tun. Weisheit, behauptet Sokrates schließlich in Homologie mit seinem Gesprächspartner Kleinias, entdeckt sich als ein Wissen, das garantiert, dass wir glücklich werden, indem es zum richtigen Gebrauch der für das Handeln nötigen Güter sowohl bewegt als auch anleitet.¹⁷

Die Weisheit bringt den Menschen in allem gutes Gelingen. Denn die Weisheit geht niemals fehl, sondern handelt notwendig richtig und mit Erfolg [*ananke orthōs kai tynchanein*]. Andernfalls wäre sie nicht länger Weisheit (Euthd. 280a6–8).

Wenn Weisheit und Tugend Wissen sind und Wissen faktiv ist, ist dies eine begriffliche Wahrheit.¹⁸ Unwissenheit (*amathia*) dagegen sorgt für einen schlechten Gebrauch oder Missbrauch derselben Eigenschaften und Fertigkeiten und führt zum Schaden (vgl. Euthd. 280e5–6, 281d6–7, und Men. 88d2–3).¹⁹ Diese Überlegung wirkt auf das Verständnis der Güter zurück. Weil außer der Weisheit nichts uneingeschränkt gut und außer der Unwissenheit nichts an sich schlecht ist, sind die Güter (*agatha ontá*), der Bezeichnung zum Trotz, für sich genommen noch nicht wertvoll. Sie sind nur potentiell Gutes, das die Weisheit, welche Einsicht verleiht, zu aktualisieren vermag. An sich selbst schlecht ist einzig die Unwissenheit. Das Einzige, was an sich selbst gut ist, ist Wissen. Praktisches Wissen ist auch das einzige gewisse Gut. Denn dieses Wissen ist der einzig sichere Leitfaden im Handeln. Es ist zudem das Einzige, was wir vollständig unter Kontrolle haben und was im Sinne des guten Gelingens zum Handlungserfolg führt. Und schließlich ist es das Einzige, was nicht missbraucht werden kann.²⁰ So verstanden schenkt die sokra-

17 Ersteres ist das, was manchmal Sokrates' motivationaler Intellektualismus genannt wird (vgl. Brickhouse und Smith 2006, 264–265).

18 Siehe das Faktivitätsprinzip (T) in Abschnitt 2. Zu der den Commonsense herausfordernden These, dass Tugend Wissen ist, siehe prominent Santas 1964, 157–161. Santas argumentiert, unter der Voraussetzung des Wissens, dass es für eine Akteurin immer besser ist, tugendhaft zu sein, entfalle der Hauptgrund, die These für ein Paradoxon zu halten (159–160).

19 An einer Parallelstelle im *Menon*, 88b3–4, fragt Sokrates sogar, ob Tapferkeit nicht schade, wenn sie nicht *phronēsis*, sondern eine Art Verwegenheit (*tharros ti*) sei. Dies verwundert, denn es liest sich, als werde Verwegenheit als eine deviante Form der Tapferkeit betrachtet. Vgl. Kant, GMS, AA 04: 393.15–17: „[D]as ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande unter dem Namen Glückseligkeit machen Mut und hierdurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist“.

20 Vgl. Taylor 1960, 94; und Jordan 1973, 9, der sich auf Shorey 1971 (1978, 8) stützt.

tische Weisheit denen, die sie besitzen, Infallibilität *in ethicis* und allen übrigen praktischen Belangen.²¹

Das heißt allerdings noch nicht, dass Weisheit einen intrinsischen Wert besitzt. Es scheint vielmehr, als habe die Weisheit lediglich einen instrumentellen Wert für solches, das durch sie seinerseits einen instrumentellen Wert für die Glückseligkeit gewinnt. Denn die Weisheit leitet den richtigen Gebrauch der Güter an, der Glück und Wohlergehen verwirklicht. Damit Tugend und Weisheit einen intrinsischen Wert erhalten, nämlich nicht bloß Mittel für die Glückseligkeit sind, sondern selbst alle Züge des Glücks tragen, muss Sokrates' Argumentation ergänzt werden (vgl. Taylor 2019, 66). Doch resümiert Sokrates zunächst:

Da wir nun alle danach streben, glücklich zu sein, und da wir offenkundig durch den Gebrauch der Dinge und zwar durch den richtigen Gebrauch glücklich werden, wobei es das Wissen ist, das die Richtigkeit und das gute Gelingen sicherstellt, muss jeder Mensch, wie es scheint, auf jede Weise dafür sorgen, so weise wie möglich zu werden. (Euthd. 282a1–7; Übersetzung Horn 2018, 101)

Dazu muss Weisheit lehr- und lernbar sein. Wenn sie aber lehrbar und erlernbar ist, muss man, um das einzige Gut zu erwerben, das Menschen unfehlbar glücklich und erfolgreich macht, philosophieren (vgl. Euthd. 282c8–d1).

In Kants Urteil müssten die protreptischen Ausführungen des *Euthydemos* definitiv als überschwänglich zurückgewiesen werden. Was der Vernunft in Gestalt einer praktischen Weisheit in der empirischen Welt an Zuverlässigkeit zugetraut wird, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Auf vergleichbare Ansprüche des stoischen Weisen gemünzt, erklärt Christoph Horn, sie wirkten „extrem wirklichkeitsfremd“ und zeugten von einem „utopischen Maximalismus“ (Horn 2006, 341). Gleichwohl gibt es zwischen dieser Passage und dem Beginn des ersten Abschnitts der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Gemeinsamkeiten.

Kant beginnt mit der berühmten These, unter allem Guten sei lediglich der gute Wille uneingeschränkt gut (vgl. GMS, AA 04: 393.05–07). Doch statt diese Behauptung zu rechtfertigen, grenzt Kant den guten Willen zunächst gegen solches ab, was nur unter bestimmten Bedingungen gut, andernfalls aber schlecht oder ohne Wert ist. Als Kandidaten für *sub conditione* Gutes zählt er wie Platons Sokrates neben den Naturgaben, zu denen er Verstand, Scharfsinn, Urteilskraft und Charakterzüge der Standfestigkeit rechnet, die die Glückseligkeit befördernden sozialen Güter Einfluss, Reichtum, Ansehen sowie die Gesundheit auf. Von all dem kann sowohl ein

21 Auch in Platons *Politeia* V, 477e6–7, werden Wissen (*epistēmē*) und Meinung (*doxa*) so unterschieden, dass Wissen dem Unfehlbaren (*anamartēton*) und Meinung dem Fehlbaren (*mē anamartēton*) zugeordnet wird.

guter als auch ein schädlicher Gebrauch gemacht werden. Letzteres kann nur ein guter Wille verhindern, der die Handlungsgrundsätze der Akteurinnen und Akteure korrigiert und auf das allgemein Zweckmäßige ausrichtet. Dieselbe Einschränkung ist wie bei Sokrates selbst für die Tugend der Mäßigung oder Besonnenheit erforderlich. So hat es den Anschein, als habe auch der gute Wille wie die Weisheit des Sokrates in erster Linie einen instrumentellen Wert, zumal er „die unerlässliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein, auszumachen scheint“ (GMS, AA 04: 393.23–24).

Die nachfolgenden Absätze der *Grundlegung* weisen diese Annahme zurück, indem sie eine eigentümliche Selbstgenügsamkeit des guten Willens herausstellen. Alle Menschen streben zwar von Natur nach Glück, ja sie haben eine innige Neigung zur eigenen Glückseligkeit als der Summe aller Neigungen (so GMS, AA 04: 399.07–10). Doch liegt die Güte eines guten Willens nicht in der Nützlichkeit und im Erfolg bei der Verwirklichung von Absichten, die auf die Befriedigung von Bedürfnissen abzielen, und somit auch nicht in der Herbeiführung und Sicherung von privatem Glück. Der gute Wille ist bei allem, wonach er strebt, nur durch das Wollen gut, nicht weil Gutes erstrebt, sondern, adverbial ausgedrückt, auf gute Weise gewollt wird, wofür zu sorgen Aufgabe der praktischen Vernunft ist.

Weil Kant einer zweckmäßig eingerichteten Natur das teleologische Prinzip zudenkt, alle ihre Zwecke durch die angemessensten Mittel zu verwirklichen,²² kann er in einem Akt von *Reverse Engineering* die Funktion einer Naturanlage bestimmen, indem er prüft, zur Realisierung welchen Zwecks sie optimal angemessen ist. Sein negatives Resultat: Zwar habe die Natur die Vernunft dazu bestimmt, über den Willen zu regieren, doch sei es nicht ihr Zweck, die Glückseligkeit zu sichern. Denn dafür wären andere Einrichtungen besser geeignet gewesen. Und so richtet hier auch keine sokratische Weisheit etwas aus. Auffällig ist, dass Kant die positive Bestimmung des Zwecks der praktischen Vernunft nun weder mithilfe des Angemessenheitsprinzips weiterführt noch ein zusätzliches teleologisches Prinzip aufgreift, das er im Hintergrund misologischer Urteile über die Vernunft vermutet: Die Mittel einer zweckmäßig eingerichteten Natur verwirklichen jeweils den besten (würdigsten) für sie realisierbaren Zweck (vgl. GMS, AA 04: 396.09–11). Stattdessen behauptet Kant, Zweck der praktischen Vernunft müsse etwas sein, was ausschließlich die praktische Vernunft hervorbringen könne, nämlich das, „wozu schlechterdings Vernunft nötig war“ (GMS, AA 04: 399.22). Aufgabe und höchste Bestimmung des praktischen Vermögens der Vernunft sei es darum, einen ohne weitere Zielsetzung nicht für anderes, sondern an sich selbst guten Willen zu erzeugen. Kant nennt ihn in der *Grundlegung* das höchste Gut.

22 Vgl. Aristoteles, Pol. I 2, 1253a9, und (wichtiger) Pol. I 8, 1256b20–21.

Kants rationales Wollen orientiert sich nach seiner dijudikativen Seite an zwei formalen Eigenschaften der Vernunft, die zugleich realisiert sein müssen: Widerspruchsfreiheit im Wollen bei universeller Geltung eines selbstgewählten gesetzesartigen Handlungsgrundsatzes, der *Maxime*. Sein Maximentest ist der des kategorischen Imperativs, vorzüglich nach einer der Gesetzesformeln (GMS, AA 04: 421.07–08). Nach seiner motivationalen Seite gibt ihm die Achtung vor diesem Moralgesetz den Schub, das als moralisch richtig Erkannte aus keinem anderen Grund zu tun, als darum, weil es das moralisch Richtige ist.²³ Beides zusammen bringt die Güte eines an sich guten Willens hervor, und was seine Güte angeht, erhebt Kant für ihn Anspruch auf Infallibilität:

Der *Wille* ist *schlechterdings gut*, der nicht böse sein kann, mithin dessen *Maxime*, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. (GMS, AA 04: 437.06–09)

Handlungen nach einer *Maxime*, die im Wollen widerspruchsfrei zu einem Erlaubnisgesetz für alle vernünftigen Wesen gemacht werden kann, können ungeachtet aller Umstände nicht moralisch falsch sein. Handlungen nach einer *Maxime*, die im Wollen nicht widerspruchsfrei zu einem allgemeinen Erlaubnisgesetz gemacht werden kann, können ungeachtet aller Umstände nicht moralisch richtig sein.²⁴

In einer Rohfassung ist dieses Prinzip bereits gegen Ende des ersten Abschnitts der *Grundlegung* entwickelt. Dort präsentiert Kant die Gründung eines guten Willens in Frageform: „[K]annst du auch wollen, dass deine *Maxime* ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich“, „weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann“ (AA 04: 403.21–22, 24–25). Dies ist „die Weisheit“, die „mehr im Tun und Lassen als im Wissen besteht“ (AA 04: 405.02–03), nämlich keiner Wissenschaft bedarf, um zu beurteilen, was zu tun und zu lassen ist. Wenn Kant im Umkreis dieser Stellen Sokrates erwähnt, dann tut er dies, um sich auf einer Linie mit einer Methode zu sehen, die lediglich prüft und begrifflich auf den Punkt bringt, was längst praktiziert wird (vgl. AA 04: 404.01–07). Philosophie ist nur gefragt, weil der Commonsense versucht ist, die Strenge des Moralgesetzes anzuzweifeln.

²³ Die eigene Glückseligkeit zum Exekutionsprinzip gemacht, wäre, wie Kant sich ausdrückt, sogar am verwerflichsten, weil dies „der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen“ (GMS, AA 04:442.18–21).

²⁴ Timmons (2006, 175–177) zeigt, dass es sich dabei um eine Fehleinschätzung handelt, und legt dar, warum dies so ist.

Sokrates' Werbung für die Philosophie im *Euthydemos* preist die Weisheit als infalliblen Leitfaden für ein glückliches, gelingendes Leben. Kant betrachtet den durch das Sittengesetz geläuterten und motivierten guten Willen als moralisch infallibel. Ist der gute Wille realisiert, ist auch ein Zustand der Glückswürdigkeit erreicht. Bis zur Verwirklichung der Glückseligkeit reicht diese Weisheit allerdings nicht. Denn zwischen einem Zustand, in dem das Glück moralisch verdient ist, und einem Zustand verdienten permanenten Wohlbefindens besteht keine notwendige Beziehung. Doch nagt es am Interesse der Vernunft, sich ein glückswürdiges Wollen denken zu müssen, dem trotz Aufbietung aller für es verfügbaren Mittel kein Glück zuteil wird. Darum unternimmt Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* den Versuch zu bestimmen, wie ein zusammengesetztes höchstes Gut gedacht werden kann, das sowohl den guten Willen als auch die der Würdigkeit proportional entsprechende Glückseligkeit umfasst. Seine Frage lautet neu: „[W]ie ist das höchste Gut praktisch möglich?“ (KpV, AA 05: 112.32–33) Die Antwort darauf gibt eine Weisheitslehre. Kantische „Weisheit, theoretisch betrachtet, [ist] die Erkenntnis des höchsten Guts und praktisch die Angemessenheit des Willens zum höchsten Gute“ (KpV, 130.36–131.1; vgl. 108.13–15).

Auch beim zweiteiligen höchsten Gut aus der *Kritik der praktischen Vernunft* ist der objektive und der subjektive (motivationale) Bestimmungsgrund des Willens das moralische Gesetz. Hinzu kommt die Rechtfertigung dafür, ein höchstes Gut zu denken, bei dem einem vernünftigen Wesen streng nach Maß seiner Moralität und Würdigkeit ein entsprechendes Maß an Glück zugeteilt wird. Neben der Freiheit, deren Gesetz das Moralgesetz ist, führt die Weisheitslehre eine Intelligenz ein, die die Dividende erworbener Würdigkeit korrekt ausschüttet, und sie denkt die Perfektionierung des Wollens bis hin zu einer vollständigen, unüberholbaren Angemessenheit an das Moralgesetz. Die Idee eines Gottes als des „alles vermögenden Austeilers“ (KpV, AA 05: 128.14) von Glückseligkeit, ist dabei vermutlich der leichtere Teil. Dagegen erweist sich die Maximierung der Glückswürdigkeit durch Hervorbringung eines vollkommen guten Willens zugleich als praktisch notwendige Forderung und als Ding der Unmöglichkeit. Als vernünftiges Wesen der Sinnenwelt sei kein Mensch fähig, seinen Willen dem Moralgesetz völlig angemessen zu machen. Darum müsse man sich aus Prinzipien der praktischen Vernunft das, was zu Lebzeiten unmöglich ist, postmortal in einem unendlichen moralischen Fortschritt erreichbar denken (vgl. KpV, AA 05: 122.12–16 und 32.35–33.2). Doch konfligiert Kants Weisheitslehre mit ebendiesen Prinzipien.

Zum einen ist unklar, welche Handlungsmaximen eine unsterbliche Seele in der Ewigkeit (als Sempiternitas) noch haben und am Moralgesetz ausrichten kann. Denn der Input kommt nicht mehr von den Neigungen, die „noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege“ sind (KpV, AA 05: 73.16) und „doch allemal das erste Wort haben“ (146.34), um dann vernünftig eingeschränkt zu werden.

Zum anderen ist fraglich, ob unabhängig von einer Sinneswelt die Abfolge der Willensbestimmungen datiert sein kann. Zumindest irgendein Nacheinander erscheint nötig, damit eine moralische Perfektionierung des Willens als Fortschritt bis hin zur „*völligen Angemessenheit* der Gesinnungen zum moralischen Gesetze“ zu denken möglich ist (KpV, AA 05: 122.05–07).

Gravierender ist vermutlich ein weiterer Einwand: Im Triebfederkapitel der *Kritik der praktischen Vernunft* hat Kant nicht nur behauptet, die motivationale Kraft der praktischen Vernunft lasse sich nur als Widerstand gegen den Einfluss der Neigungen demonstrieren. Er behauptet auch, ohne das Hindernis der Neigung stehe der praktischen Vernunft motivational auch nichts mehr im Wege (vgl. KpV, AA 05: 79.10–13). Was sollte die Ausbildung eines vollkommen guten Willens dann noch (unendlich) verzögern?

5 Schlussbemerkung

Kant beruft sich unter anderem in der *Logik*, der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* auf Sokrates und eine Weisheit, die in den sokratischen Methoden liegt. Es ist ein kantisch gedeuteter Sokrates. Diese Aneignung bewahrt nicht vor einem logischen Makel beim Versuch, die rühmliche Unwissenheit als epistemische Bescheidenheit zu bestimmen. Doch würde nichts dagegensprechen, Vernunftkritik großzügig mit der Elenktik eines kantisch angeeigneten Sokrates zu betreiben. Trotz einer anfänglichen Textähnlichkeit ziehen sokratische und kantische Weisheit in unterschiedliche Richtungen. Eine im Sinne des *Euthydemos* sokratisch weise Person ist kraft ihrer infalliblen Weisheit zu Lebzeiten glücklich. Fraglich ist dagegen, ob etwas unter den Begriff des Weisen fällt. Kant besteht darauf, dass die Moraltheorie keine Glückseligkeitslehre ist und nicht auf sie gestützt werden darf. Ein guter Wille ist an sich selbst gut. Er macht seinen Träger nicht glücklich, aber relativ zu seiner Moralität zuverlässig glückswürdig. Kommt Religion dazu, lehrt Kants Weisheit hoffen, *post mortem* nach Maßgabe einer immer noch irgendwie perfektiblen Glückswürdigkeit glücklich zu werden. Doch wirft diese Weisheit mehr Fragen auf als sie beantwortet.

Literatur

Aristoteles (=EN). *Ethica Nicomachea*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxford, UK: Clarendon Press 1986.

Aristoteles (=Pol). *Politica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Oxford, UK: Clarendon Press 1957.

- Benson, Hugh H. 2000. *Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*. New York, Oxford, UK: Oxford University Press.
- Benson, Hugh H. 2011. „Socratic Method“. In *The Cambridge Companion to Socrates*, herausgegeben von Donald R. Morrison, 179–200. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brickhouse, Thomas C., und Nicholas D. Smith. 2006. „The Socratic Paradoxes“. In *A Companion to Plato*, herausgegeben von Hugh H. Benson, 261–277. Malden, MA: Blackwell.
- Cicero, Marcus Tullius (=Ac. Post). *Academicorum reliquiae cum Lucullo*. Recogn. O. Plasberg. Editio stereotypa editionis prioris. Stuttgart: Teubner 1996.
- Engstrom, Stephen. 1997. „Kant's Conception of Practical Wisdom“. *Kant-Studien* 88: 16–43.
- Fröhlich, Bettina, und Brian O'Connor. 2015. „Sokrates“. In *Kant-Lexikon*, herausgegeben von Sefano Bacin, Georg Mohr, Jürgen Stolzenberg und Marcus Willaschek et. al., Bd. 3, 2130–2131. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Girard, Patrick, und Hans Rott. 2014. „Belief Revision and Dynamic Logic“. In *Johan van Benthem on Logic and Information Dynamics*, herausgegeben von Alexandru Baltag und Sonja Smets, 203–233. Cham: Springer. doi: 10.1007/978-3-319-06025-8.
- Graeser, Andreas, und Christoph Schäublin. 1995. „Einleitung“. In Marcus Tullius Cicero, *Akademische Abhandlungen. Lucullus*. Lateinisch – Deutsch. Text und Übersetzung von Andreas Graeser und Christoph Schäublin. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Horn, Christoph. 1998. *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München: Beck.
- Horn, Christoph. 2006. „Was weiß der stoische Weise? Zur Epistemologie der stoischen Ethik“. In *Wissen und Bildung in der antiken Philosophie*, herausgegeben von Christoph Rapp und Tim Wagner, 241–357. Stuttgart und Weimar: Metzler.
- Horn, Christoph. 2018. *Einführung in die Moralphilosophie*. München und Freiburg: Alber.
- Jordan, James Nicholas. 1973. „Socrates' Wisdom and Kant's Virtue“. *The Southwestern Journal of Philosophy* 4(2): 7–24.
- Kant, Immanuel (=KrV). *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998.
- Kant, Immanuel (=GMS). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Berlin: De Gruyter 1968., AA 04: 385–463.
- Kant, Immanuel (=KpV). *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Berlin: De Gruyter, 1968, AA 05: 1–164.
- Kant, Immanuel (=Log). *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Akademie-Ausgabe, Berlin: De Gruyter 1968, AA 09: 1–150.
- Kant, Immanuel (=RefI). *Handschriftlicher Nachlass*. Herausgegeben von Erich Adickes. Berlin und Leipzig: De Gruyter 1913, AA 15; 1914, AA 16; und 1926, AA: 17.
- Larsson, Staffan. 2004. „The Magic of Negative Introspection“. In *Ursus Philosophicus. Essays Dedicated to Björn Haglund*, herausgegeben von Christer Svennerlind, 132–136. Philosophical Communications, Web Series 32. URL: <http://www.ling.gu.se/~sl/Papers/magic.pdf> [Letzter Zugriff: 7. Januar 2022].
- Löhrer, Guido. 2018. „Über sokratische Weisheit als intellektuelle Bescheidenheit“. *Folia Philosophica. Ethica – Aesthetica – Practica* 32, 141–163.
- Löhrer, Guido. 2019. „Kant und Carnap über Grenzbegriffe“. In *Über den Horizont. Standorte, Grenzen und Perspektiven*, herausgegeben von Bärbel Frischmann und Christian Holtorf, 235–248. Berlin: Walter de Gruyter.

- Löhrer, Guido. 2022. „Intellectual Modesty in Socratic Wisdom: Problems of Epistemic Logic and an Intuitionist Solution“. *History of Philosophy & Logical Analysis* 25(2): 282–308. doi:10.30965/26664275-bja10059
- Plato. *Clithopho, Res Publica, Timaeus, Critias. Platonis Opera IV*, herausgegeben von Ioanes Burnet. Oxford, UK: Clarendon Press 1978.
- Plato. *Theages, Charmides, Laches, Lysis, Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno, Hippias Maior, Hippias Minor, Io, Menexenus. Platonis Opera III*, herausgegeben von Ioanes Burnet. Oxford, UK: Clarendon Press 1992.
- Plato. *Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus. Platonis Opera I*, herausgegeben von E. A. Duke et al. New York: Clarendon Press 1995.
- Platon (=Ap.). *Apologie des Sokrates. Griechisch und Deutsch*. Übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 1986.
- Platon (=Euthd.). *Euthydemus*. Übersetzung und Kommentar von Michael Erler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017.
- Platon (=Men.). *Menon*. Übersetzung und Kommentar von Theodor Ebert. Berlin und Boston: De Gruyter 2019.
- Popper, Karl Raimund. 1989 [1979]. „Über Wissen und Nichtwissen“ [1979]. In *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*, herausgegeben von Karl Popper, 41–54. 4. durchgesehene Auflage. München, Zürich: Piper.
- Ryan, Sharon. 2023. „Wisdom“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), herausgegeben von Edward N. Zalta und Uri Nodelman. URL: = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/wisdom/>>.
- Santas, Gerasimos. 1964. „The Socratic Paradoxes“. *The Philosophical Review* 73: 147–164. <https://doi.org/10.2307/2183333>
- Santozki, Ulrike. 2006. *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Shorey, Paul. 1978. „Plato's Ethics“. In *Plato. A Collection of Critical Studies (II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion)*, herausgegeben von Gregory Vlastos, 7–34. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Taylor, Alfred E. 1960. *Plato. The Man and His Work*. London: Methuen.
- Taylor, Christopher Charles Whiston. 2019. *Socrates. A Very Short Introduction*. 2. Auflage. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Timmons, Mark. 2006. „The Categorical Imperative and Universalizability“. In: *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, herausgegeben von Christoph Horn und Dieter Schönecker, in Kooperation mit Corinna Mieth, 158–199. Berlin und New York: De Gruyter.
- Vlastos, Gregory. 1994. *Socratic Studies*, herausgegeben von Myles Burnyeat. Cambridge, UK: Cambridge University Press.