

2. »Techne« der sokratischen Philosophie: Kunst des Dialogs

Die generelle Beurteilung individueller Fälle – allerdings nicht pathologischer, sondern philosophischer Art – war auch das Grundanliegen des Sokrates.²⁶ Ohne einen einzigen Text hinterlassen zu haben, gelangte er durch seine lebenslang praktizierte Kunst der dialektischen oder – synonym – dialogischen Gesprächsführung zu philosophischem Weltruhm. So paradox es klingt, ist er durch seinen Tod unsterblich geworden: als weltgeschichtliche Persönlichkeit, nicht nur als Stammvater der alteuropäischen Philosophie. Er starb siebenzigjährig im Jahre 399 v. Chr., in einem aufsehenerregenden Strafverfahren zum Tode verurteilt, weil er die Jugend verdorben und die Götter Athens verunglimpft habe.²⁷ Da er zu diesen »Taten« stand, verzichtete Sokrates nicht nur auf die übliche Verteidigungsstrategie vor Gericht, sondern auch auf die angebotene Flucht aus dem Gefängnis und trank gelassen das Gift des Schierlingsbechers.²⁸

Diese Gelassenheit im Angesicht des Todes erklärt sich aus dem berühmten Wissen um das Nichtwissen, dessen richtiges Verständnis im Zentrum aller Erinnerungen an Sokrates als den Urtypus des dialogisch Philosophierenden stehen sollte. Einem verbreiteten Fehlzitat zum Trotz ist nirgends der Satz überliefert »Ich weiß, daß ich nichts weiß«. Einen solchen Widerspruch zwischen der Behauptung, etwas und doch nichts zu wissen, hätten weder Sokrates mündlich noch sein philosophischer Hauptzeuge Platon schriftlich artikuliert. In Platons »Apologie«, der literarisch kunstvoll gestalteten Verteidigungsrede des Sokrates, heißt es deshalb: Etwas, das er nicht wisse, glaube er auch nicht zu wissen.²⁹ Warum sollte er, der sich kein Wissen über ein himmlisches oder hölli-

26 Diesem Abschnitt liegt die ausführliche, mit zahlreichen Nachweisen versehene Sokrates-Interpretation in *Rolf Gröschner*, *Dialogik und Jurisprudenz*, 1982, S. 134 – 151, zugrunde, die in einigen Passagen übernommen werden konnte.

27 *Platon*, *Apologie*, 24 b, in: *Werke in acht Bänden*, griechisch und deutsch, hrsg. v. Gunther Eigler, Bd. 2, 1973, S. 20 f.

28 Zu Biographie und Philosophie komprimiert das Stichwort Sokrates in *Mittelstraß*, *Enzyklopädie* (Fn. 11), Bd. 2, S. 836 f.

29 *Platon*, *Apologie* (Fn. 27), 21 d, S. 14 f. Deutlich auch 29 a, S. 35: »Denn es ist ein Dünkel [zu behaupten], etwas zu wissen, was man nicht weiß.«

sches Jenseits anmaßte, Angst vor dem Tode gehabt haben? Und warum sollte er permanent, penetrant und provokativ Dialoge über das Gelingen des diesseitigen Lebens geführt haben, die allesamt ohne abschließende Antwort geblieben sind, wenn er insoweit monologisches Wissen für sich in Anspruch genommen hätte?³⁰

Obwohl Sokrates die für seine Person und seine Philosophie konstitutiven Gespräche nur mündlich gepflegt hat, lassen die frühen Dialoge Platons doch jenen »Typ Sokrates« erkennen, der als philosophischer Lehrer für die Kunst der Gesprächsführung bei den philosophischen Großthemen des Wahren, Guten und Schönen bis heute unübertroffen ist.³¹ Die immer wieder lesenswerten Dialoge sind: Thrasymachos über Gerechtigkeit³², Laches über Tapferkeit, Charmides über Besonnenheit, Eutyphron über Frömmigkeit und Lysis über Freundschaft (jeweils in einem Dialog dieses Titels). Sie alle enden in einer Aporie, einer philosophisch ausweglosen Situation, in der die Dialogpartner sich und einander eingestehen müssen, das wahre Wesen des Gesprächsgegenstands nicht gefunden, genauer: nicht in einer Weise gefunden zu haben, die einen abschließend definierbaren, als unumstrittene Prämisse für monologische Deduktionen verwendbaren Begriff hätte zur Verfügung stellen können.

Für die betreffenden frühen, aporetischen oder eben sokratischen Dialoge hat Helmut Kuhn schon vor fünfzig Jahren eine Grundunterscheidung getroffen, die sich trotz aller Feinheiten professioneller Platon-Philosophie und -Philologie bis heute behaupten konnte: Sokrates hat die lebensphilosophischen Fragen gestellt, auf die sein Meisterschüler Platon in den mittleren und späten Dialogen ureigene metaphysische

30 Für eine konsequent dialogische Deutung der sokratischen Philosophie aus jüngerer Zeit *Günter Figal*, Sokrates, 2006.

31 *Gernot Böhme*, Der Typ Sokrates, erweiterte Neuauflage 2002.

32 *Platon*, Politeia (Fn. 27, Bd. 4), Erstes Buch. Eine lesenswerte Nacherzählung aller zehn Bücher bei *Joachim Lege*, Politeia, 2013.

Antworten gegeben hat.³³ Das sokratische Fragen zielte auf das Gelingen menschlicher Existenz in der Spanne eines kurzen Lebens, das platonische Antworten dagegen auf das Ganze des Seins in einer an ewiger Wahrheit orientierten ontologischen Erkenntnis. Die sokratische *Techné* des Dialogs lebt vom Verzicht auf solche Letzterkenntnis und von der Offenheit, zu einem Dialogpartner wie Charmides sagen zu können: »Ich suche erst mit dir, was wir uns aufgegeben haben, weil ich es eben selbst nicht weiß.«³⁴ Hans Georg Gadamer hat diese dialogische Grundhaltung treffend den »hermeneutischen Vorrang der Frage« genannt.

Es gehört zu den größten Einsichten, die uns die platonische Sokratesdarstellung vermittelt, daß das Fragen – ganz im Gegensatz zu der allgemeinen Meinung – schwerer ist als das Antworten.³⁵ [...] Die Entscheidung der Frage ist der Weg zum Wissen. Wodurch eine Frage entschieden wird, ist das Überwiegen der Gründe für die eine und gegen die andere Möglichkeit. Aber die volle Erkenntnis ist das noch nicht. Erst durch die Auflösung der Gegeninstanzen, erst wenn die Gegenargumente in ihrer Unrichtigkeit durchschaut sind, ist die Sache selbst gewußt.³⁶

Diese »Sache« ließe sich wegen der Herkunft vom gotischen *Verbum* »sakan« (streiten) auch als juristischer Streitgegenstand interpretieren³⁷, die Apologie des Sokrates sollte jedoch nicht zum Paradigma forensischer Dialogik erklärt werden. Denn erstens betont Sokrates ausdrücklich, als Fremder in der Technik der Gerichtsrede wie sonst auch auf der *agora* reden zu wollen: wie auf der Wirkungsstätte seiner alltäglichen Auseinandersetzungen mit den Athenern auf deren Markt der Meinungen³⁸; und zweitens stellt sich der sokratische Dialog nicht nur

33 *Helmut Kuhn*, Sokrates, 1959, S. 198 – 217, gebündelt im Untertitel »Versuch über den Ursprung der Metaphysik«: Die metaphysischen Antworten Platons »entspringen« dem lebensphilosophischen Fragen des Sokrates. Die Weite des ideengeschichtlichen Horizonts sokratischer Dialogik wird deutlich bei *Martin F. Meyer* (Hrsg.), *Zur Geschichte des Dialogs. Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*, 2006.

34 *Platon*, Charmides, 165 b, Werke (Fn. 27), Bd. 1, S. 319.

35 *Hans-Georg Gadamer*, Wahrheit und Methode, Werke, Bd. 1, S. 368. Man vergleiche dieses »Überwiegen der Gründe« mit den Waagschalen der *Justitia* (oben, Fn. 6 f.).

36 *Gadamer*, Wahrheit (Fn. 35), S. 370.

37 *Jacob und Wilhelm Grimm*, Deutsches Wörterbuch, Bd. VIII, Leipzig 1893, Sp. 1592.

38 *Platon*, Apologie, 17 c/d (Fn. 27, Bd. 2), S.5; vgl. auch 38 d/e: Verteidigung ohne Jammern und Wehklagen (S. 61).

im Sonderfall vor Gericht als Streitgespräch dar, sondern in jedem Fall.³⁹ Paradigmatisch kann dafür auf den Dialog »Laches« verwiesen werden.⁴⁰

Wie alle sokratischen Dialoge Platons beginnt er mit einer praktischen, aus der Lebenssituation zu verstehenden Frage. Es ist die Situation zweier, um die Erziehung ihrer Söhne besorgter Väter, die vor der Frage stehen, ob man die Jünglinge in der Kunst unterweisen solle, in ganzer Rüstung zu fechten (181 c). Bevor es überhaupt zum Dialog darüber kommt, hat man sich, gemeinsam mit sachkundigen Freunden, den Feldherrn Nikias und Laches, einen Kampf in der Fechtschule angesehen (178 a) und beide sollen nun, da sie »Mitzuschauer« gewesen sind, auch »Mitberater und Teilnehmer« an der »Sorge für die Söhne« werden (179 e). Als philosophische *Techne* ist der Dialog nämlich – wie bereits betont – aus der Teilnehmerperspektive zu führen und nicht aus der Beobachterperspektive zu beschreiben. Auch Sokrates wird nicht als distanzierter Theoretiker, sondern als der für Erziehungsfragen kompetente Pädagoge eingeführt, insbesondere, was die vorliegende Frage betrifft, wegen seiner persönlichen Erfahrung im Gefecht (180 c – 181 b).

Weil in einer ersten, mit Nützlichkeitsargumenten geführten Auseinandersetzung »Laches für die entgegengesetzte Seite gestimmt hat als Nikias«, soll Sokrates die Rolle des Schiedsrichters übernehmen (184 d).⁴¹ Ganz dieser (schieds-) richterlichen Situation entsprechend fragt Sokrates zunächst, »was es eigentlich ist, worüber wir beratschlagen und untersuchen« (185 b). Er folgt damit dem oben erwähnten »hermeneutischen Vorrang der Frage«, einem Grundprinzip dialogischen Geschehens und Verstehens, in dem die sokratische Tradition – via Gadamer – noch in der heutigen Hermeneutik nachwirkt. Die Frage, um die es im »Laches« aber »eigentlich« geht, ist gar nicht »die Frage von

39 Kuhn, Sokrates (Fn. 33), S. 26.

40 Platon, Laches (Fn. 27, Bd. 1), im folgenden mit Angaben der Stephanus-Paginierung und Zitaten aus der Übersetzung Schleiermachers. Ausführliche Interpretation des Dialogs bei Bettina Fröhlich, *Die sokratische Frage. Platons »Laches«*, 2007.

41 Kuhn, Sokrates (Fn. 33), S. 57: »Plato liebt es, das sokratische Gespräch mit einer Gerichtsszene zu vergleichen.« Die Waage der *Justitia* (oben, Fn. 6) wäre daher auch ein gutes Symbol für den sokratischen Dialog – wegen des aporetischen Endes allerdings ohne das Schwert der Entscheidung.

dem Fechten in ganzer Rüstung, ob die jungen Männer es lernen sollen oder nicht« (185 c), sondern etwas anderes, »um deswillen« die Fechtfrage gestellt wurde (185 d): die Erziehungsfrage und damit die Frage nach dem Erziehungsziel der »arete«, der Tugend und Tüchtigkeit (190 b).⁴²

Im sokratischen »Laches« wird, anders als im platonischen »Menon«, nicht nach der Tugend »an und für sich«⁴³ gefragt, sondern, der zugrundeliegenden praktischen Frage entsprechend, nach ihren Erscheinungsformen im Leben. Und diese Formen können im »Laches« nur jene sein, auf die die »Kunst des Fechtens abzuweichen scheint«: Formen, in denen die Tugend als Tapferkeit erscheint (190 d). Der sokratische Dialog dreht sich dabei weder um die »Idee« noch um den »Begriff« der Tapferkeit, sondern um deren im Grunde unübersetzbaren »logos«. *Logos* heißt zuallererst »Wort«, und zwar in der sokratischen Philosophie mehr als in jeder anderen: Wort, das sich im Miteinanderreden des *dialogos* äußert.

Die überpersönliche Sachlichkeit dieses Logos als des Richters über den Gesprächspartnern gibt dem sokratischen Gespräch seinen festen Halt, und die platonische Sprechweise bringt das drastisch zum Vorschein. Der Logos führt in Platos Sprache sein Eigenleben: er befiehlt, gibt nach, läuft davon, narrt uns und lacht uns aus. Immer aber ist er es, dem als oberstem Richter Gehorsam geleistet werden muß. Der Logos bleibt fest und derselbe im Wechsel der Lebenslagen, so daß wir immer wieder auf ihn zurückkommen können.⁴⁴

Was »Tapferkeit« bedeutet, soll in der sokratischen Dialogik aus dem Leben begriffen werden, aber nicht in einer Definition, auf die das Leben sich nicht bringen läßt, sondern in einer gesprächsweisen Bestimmung des Logos, die aus dem Leben herausgreift, was erfahrungsgemäß in ihm wesentlich ist, ohne damit auf das ganze »Wesen« des Lebens auszugreifen. Weil das Wesentliche einer Erfahrung sich aber nur aus dem je eigenen Leben ergibt, ist mehr konkrete Individualität erforderlich als

42 Zur »arete« als Grundbegriff der sokratischen und späteren platonischen Philosophie Christoph Horn und Christof Rapp (Hrsg.), Wörterbuch der antiken Philosophie, 2. Aufl. 2008, S. 59 f.

43 »An und für sich« ist Schleiermachers Übersetzung von *auto kath'auto* und bezeichnet die Identität platonischer Ideen, die stets »sich selbst gemäß« zu betrachten sind: Horn/Rapp, Wörterbuch (Fn. 42), S. 78 f.

44 Kuhn, Sokrates (Fn 33), S. 57 f.

bei Angabe genereller Merkmale eines abstrakten Begriffs. Im Logos muß etwas so individuell gesagt werden, daß eine eigene Erfahrung zum Ausdruck kommen und die Erfahrung anderer darin angesprochen werden kann.

Aus diesem Charakter des *logos* im *dialogos*, des Redesinns im »Zwischen« der Dialogpartner – um es mit dem Hauptwort der Dialogik Martin Bubers zu sagen⁴⁵ – folgt aber andererseits auch, daß man das, was man individuell erfahren hat, so allgemein sagen muß, daß mehr als eine einzelne Erfahrung damit zu verbinden ist. Darauf bezieht sich das lästige Nachfragen des Sokrates, das ihn letztlich das Leben gekostet hat: auf die Frage, ob eine Einzelerfahrung in dialogischer Rede und Gegenrede verallgemeinerungsfähig ist, ob man etwas im philosophischen Sinne der alltagssprachlichen Floskel »allgemein so sagen« kann. Wer so fragt, fragt wie Sokrates.

Das zeigt der Fortgang des Dialogs. Denn es fragt sich, ob man, wie Laches, allgemein sagen kann, Tapferkeit bestehe darin, »in Reihe und Glied standhaltend die Feinde abzuwehren und nicht zu fliehen« (190 e). Dieser einseitigen Sicht, die der vielseitigen Verwendbarkeit des Wortes »Tapferkeit« nicht entspricht, hält Sokrates zunächst entgegen, man könne »nicht minder fliehend als verfolgend den Feind bekriegen« (191 a), um dann die Fragestellung zu präzisieren:

Ich wollte nicht nur erfahren, welches die Tapfern im Fußvolk wären, sondern auch in der Reiterei und in allem, was zum Kriege gehört; und nicht nur die im Kriege, sondern auch die Tapfern in den Gefahren zur See, ferner auch die, welche in Krankheit und Armut und in der Staatsverwaltung tapfer sind, ja noch mehr, nicht nur die gegen den Schmerz tapfer sind und gegen die Furcht, sondern auch die gegen Begierden und Lust stark sind zu fechten, und sowohl standhaltend als umwendend (191 c f.).

Philosophiegeschichtlich gesehen wird in diesen spezifisch sokratischen Nachfragen die Allgemeinheit des Logos als Grundphänomen der Sprache entdeckt.

Die Frage: Was ist Tapferkeit? klingt so einfach und ist doch so entscheidend. Seit Sokrates und Platon leben wir freilich in allgemeinen Begriffen, und so fällt es uns schwer, die

45 Martin Buber, Schriften zur Philosophie, Werke, Bd. 1, 1962, S. 272, 405 f. Zur Bedeutung des »Zwischen« eingehend Gröschner, Dialogik (Fn. 15), S. 38 ff.