

Geburt der Philosophie aus dem Geiste der Freundschaft

Erstaunlicherweise stellt die Schrift, die das Selbstverständnis der abendländischen Philosophie mitbegründet, die Wiedergabe des Tischgesprächs eines geselligen Gastmahls dar: das *Symposion*, verfasst von Platon. Im Rahmen dieses Mahls, das Agathon für seine Freunde bei sich zu Hause veranstaltet, stimmen die anwesenden Gäste schnell darüber ein, an diesem Abend und bei dieser Gelegenheit über den *Eros* zu reden. Platon läßt Phaedros zur Begründung der Auswahl speziell dieses Gesprächsthemas sagen: „Zudem scheint es mir für uns, die wir hier versammelt sind, der geeignete Augenblick, den Gott zu feiern.“ (Symposion 177d) Ganz ähnlich heißt es auch in Xenophons Darstellung des Gastmahls, daß die Freunde „billigerweise des Gottes Eros gedenken, der unter uns weilt“. (VIII, 1)¹

In welchem Sinne aber weilt „Eros“ unter den Anwesenden? Und was bedeutet es für das geläufige und wenig hinterfragte Verständnis des *Eros* als Inbegriff des *sexuellen Liebestriebs*, wenn sich Agathons Freunde darauf einigen, in dieser Situation den vergötterten Eros zu feiern? Wird darin etwa recht unverblümt die homosexuelle Neigung der eingeladenen Männer greifbar, die im klassischen Griechenland nicht selten Männerfreundschaften zugrunde lag?² Bekanntlich bringt Platon seinen ganzen Scharfsinn auf, um im Verlaufe dieses Tischgesprächs den Eros von jeglicher (homo-)sexuellen Implikation zu lösen, mit dem wirkungsmächtigen Ergebnis, dass fortan die Erotik zwischen Freunden (oder Gleichgeschlechtlichen) mit nichts weiter als mit einer asexuellen „platonischen Liebe“ in Verbindung gebracht wird. Wenn sich die Gäste darauf einigen, über den Eros zu reden, dann lehren uns Platons und Xenophons Schilderungen dieser Abendgesellschaft, dass sie jedenfalls nicht über (den Eros der) Homosexualität und die erotischen Abenteuer der üblichen Knabenliebe sprechen wollen. Aber welchen sachlichen Zusammenhang zwischen dem Eros und dem Zusammensein der Freunde stellen die Philosophen dann her?

Ein erster Anhaltspunkt für die Klärung dieser Frage, die letztlich, wie wir sehen werden, anstatt in die Sexualität in das freundschaftliche Wesen des Philosophierens führt, scheint die Absicht zu sein, dass die Gäste sich in dem heiter

¹ Xenophon, Die Sokratischen Schriften: Symposion, herausgegeben von Ernst Bux, Stuttgart, 223.

² Michel Foucault, Geschichte und Homosexualität, in: Ders., Von der Freundschaft, Berlin 1988.

ausgelassenen Rahmen dieses festlichen Mahls und Trinkgelages der Reihe nach „in freier Rede äußern“ wollen.³ Es ist dieses Zusammensein unter Freunden, in dessen vergnüglichen Rahmen Platon - nachdem er die Auffassungen Phaedros, Aristophanes, Eryximachos und Agathons referierte und diese schließlich mit dem Hinweis auf ihre sophistische Oberflächlichkeit zurückweist - die Rede des Sokrates für die Ausführung seiner Ideenlehre nutzt. In dessen Erörterung des wahren Wesens des Eros skizziert Platon schließlich die für das Selbstverständnis der abendländischen Philosophie grundlegende Bestimmung der *Philosophia* als eine *Liebe zur Weisheit*.

Es scheint diejenige asexuelle Liebe oder Erotik zu sein, von der wir zu Beginn Xenophon und Platon haben sagen hören, sie weile zwischen den Freunden. Insofern Philosophieren wesentlich im Zusammensein von und zwischen Freunden stattfindet, weil - und sofern sie wirklich Freunde und nicht Liebhaber sind - eine gegenseitige Zuneigung wirkt, ist „Eros das der Philosophie zugehörige göttliche Wesen“.⁴ Wenn unter Freunden über das göttliche Wesen des Eros geredet wird und wenn - wie wir hier vorläufig einmal annehmen wollen - der Eros die Zärtlichkeit, die Zuneigung und Anziehung bedeutet, die Freundschaft ermöglicht, weil sie zwischen denen, die einander *Freunde sind*, wirkt, dann kommt beim Reden darüber die Freundschaft selbst, die *Philia*, zur Sprache.

1.

Die Bestimmung der Philosophie, der *philosophia*, im Sinne einer platonischen „*Liebe*“ zur *Weisheit*, der *Sophia*, durchzieht die ganze Geschichte der westlichen Philosophie. Noch Heidegger übersetzt „das *philein* als ein besonders Streben *nach dem sophon*“, wobei dieses „Streben durch den Eros bestimmt“ sei. Aufgrund dieses „erotischen Strebens“ nach Weisheit im Sinne der Liebe zur Erkenntnis des wahren Seins wird, so Heidegger weiter, „das *philein to sophon* zur *Philosophia*“.⁵ Angesichts der geläufigen Übersetzung von Eros als Liebe (sowohl im sexuellen als auch im asexuellen Sinne) und angesichts der historischen Tatsache, daß seit Platon der Zusammenhang zwischen *Philos* und *Sophia* stets als *Liebe zur Weisheit* aufgefaßt wird, wäre es sicherlich vermessen daran zu zweifeln, dass das Wesen der Philosophie die Liebe zur Weisheit sei.

³ Bux, Einführung, in: Xenophon, 192.

⁴ Günter Figal, Sokrates, München 1991, 95.

⁵ Martin Heidegger, Was ist das - die Philosophie?, Pfullingen 1956.

Und doch scheint Sokrates' Treiben das *philein to sophon* anders aufzufassen und einen anderen Zusammenspiel zwischen *philein* und *sophia* - der Weisheit (als das Wissen des wahren Guten) - herzustellen. Die sokratische Philosophie legt den ungewohnten Gedanken nahe, dass Philosophie auch das aufgrund des Freundens (*philein*), d.h. mithilfe der Freundschaftspraxis, erworbene Lebenswissen (*sophon*) sein könnte. Demnach wäre das *philein* - das Aristoteles häufig als Verb für freundschaftliches Tätigsein gebracht und das hier gerade nicht mit *lieben*⁶, sondern mit *freunden* zu übersetzen ist - als ein erotisches Streben nicht als eine Liebe zur Erkenntnis, sondern als das freundschaftliche Gespräch zu denken. Für diese *Geburt der Philosophie aus dem Geiste der Freundschaft* spricht zunächst die Situation des Symposions selbst. Die Erörterung, was der Eros in Wahrheit sei, findet als Tischgespräch zwischen den befreundeten Gästen statt. Angesichts der Offenkundigkeit dieser äußeren Rahmenbedingung ist es durchaus verwunderlich und unverständlich, warum Platon *die Gesprächssituation* nicht als ihre konstitutive Voraussetzung in seine Bestimmung der Philosophie eingehen läßt?

Dies zu klären, hilft ein kurzer Exkurs zur Differenz des Philosophen zum Sophisten. Mit der Bestimmung der Philosophie als Liebe zur Weisheit setzt Platon, seinem Selbstverständnis nach, Sokrates' Disput mit den Sophisten und sein Bemühen fort, die *Philosophia* und das Philosophieren von der Sophistik abzusetzen. Die Sophisten vertraten bekanntlich die Auffassung, die ihnen auch ihren Namen gab, daß die *Sophia* ganz von den eigenen geistigen Fertigkeiten abhängt. Dementsprechend scheint es nicht wesentlich zu sein, wie die „Philosophen“, nach Weisheit zu *streben* (weil sie sie „nicht hat“), vielmehr kommt es einem „Sophisten“ darauf an, *Sophia* bzw. Wissen und Bildung zu „haben“, also als den Besitz geistigen Kapitals auffassen, das man als Sophist einerseits verkaufen kann, indem man Anderen dieses Wissen entweder lehrt oder einfach als Dienstleistung anbietet. Andererseits kann man dieses Wissen noch expliziter als Macht einsetzen, als es in seiner Warenform schon der Fall ist; nämlich als die Fertigkeit, mit der eigenen Redegewandtheit, der Rhetorik, als dem Vermögen mit Wissen und Sprache geschickt umgehen zu können, zu überreden und mithilfe dieser Kunst des Überredens und Durchsetzens der eigenen Interessen großen Einfluß auf Andere auszuüben. In diesem Zusammenhang faßt Gorgias das Verhältnis von rhetorischem Wissen und politischer Macht folgendermaßen zusammen: "Wenn man durch Worte (*logois*) zu überreden (*peithein*) imstande ist, sowohl an der Gerichtsstätte die Richter, als in der Ratsversammlung die

⁶ Jacques Derrida, Politik der Freundschaft, 439ff.

Ratsmänner und in der Gemeinde die Gemeindemänner, und so in jeder anderen Versammlung, die eine Staatsversammlung ist. Denn hast du dies in deiner Gewalt (*dynámei*), so wird der Arzt dein Knecht sein, der Turnmeister dein Knecht sein, und von diesem Erwerbsmann wird sich zeigen, daß er andern erwirbt und nicht sich selbst, sondern dir, der du verstehst zu sprechen (*légein*) und die Menschen zu überreden (*peíthein*).“

Die Absicht der Sophisten, die Sophia im Sinne von Wissen und Bildung ganz auf ein Mittel der intellektuelle Macht und Beeinflussung zu reduzieren, öffnet einem ethischen Relativismus Tür und Tor: Wenn Wissen allein Macht ist, dann spielt es keine Rolle, was man vertritt, denn jeder Standpunkt ist vor diesem Hintergrund gleich-gültig (im doppelten Wortsinn). Was einzig zählt, ist, wie überzeugend seine Wirkung ist. Allerdings ist dieser Relativismus nur eine mögliche Konsequenz der Sophistik. Das Vorurteil, daß Sophisten nur Schwätzer und Alleswiderleger seien, die ihre geistigen Fähigkeiten bloß einsetzten, um Geld und Macht anzuhäufen, dafür aber alles vertreten, was dazu hilfreich ist - dieses, bis heute weit verbreitete, Vorurteil gegenüber der Sophisterei prägte, wie sich zeigt, schon Platon (und vor allem er). Sicherlich trifft diese Verurteilung viele Sophisten zurecht; indessen können Sophisten ihr praktisches Wirken durchaus auch als Aufklärungsarbeit und politisches Handwerk betrachten. Historisch verstanden sie die Fähigkeit, seinen Standpunkt in jeder Art von Versammlung zu vertreten, und erworbene Überredungskünste jedenfalls als Bestandteil einer demokratischen Kultur. Gerade dieses demokratische Selbstverständnis war es auch, worin Sokrates den Sophisten weit näher stand als Platon. Während Sokrates und den Sophisten angesichts der Erosion der antiken Polis im Namen der Demokratie um unterschiedliche Vorstellungen von der konkreten „Revision des Politischen“⁷ stritten, entwarf der Staatstheoretiker Platon bekanntlich ein ganz neues politisches System.

Im Mittelpunkt seiner philosophischen Begründung eines autoritären Staates stehen schließlich die Formulierung seiner Metaphysik sowie die Definition der Philosophie nicht als einer politischen Gesprächspraxis und Urteilskraft, sondern als das solitäre Wissen der Wahrheit oder Weisheit. Für Platon hängt Sophia nicht von der Tugend des Einzelnen ab, seine Meinung und Interessen gegenüber Anderen vertreten zu können; Weisheit stellt Platon als die Erkenntnis des wahren, göttlichen Seins aller Dinge dar. Der philosophische Einblick in das eigentliche Sein, wonach alles Seiende ist und sich auszurichten hat, soll mit dieser metaphysischen Ordnung im Einklang stehen. Dieses Wissen soll den

⁷ Figal, Sokrates, München 1991, 61.

Charakter einer geistigen Schau (*theoria*) haben, die Platon im „Höhlengleichnis“ versinnbildlicht. Zweifelsohne kann derjenige, dem es um dieses Wissen geht, kein Sophist sein - also einer, der vorgibt, die Wahrheit selbst zu besitzen und jederzeit jedem als beliebige, wohlfeile Ware verkaufen zu können. Für Platon setzt sich der Philosoph von den Sophisten ab, weil der Philosoph derjenige ist, der das Erkennen einer *ewigen Wahrheit* erstrebt, die man nie und allemal nicht wie weltliches Eigentum besitzen kann.

Daß Platon das „*Philo-*“ der Philosophie überhaupt als ein Nicht-Haben und Streben auffassen kann, hängt damit zusammen, daß *philein* und *Philia* im klassischen Griechenland sowohl in einem weiteren Sinne ein Gernemögen, Liebhaben, Freundlich-Gesinntsein, wie auch Freundschaft im engeren Sinne meint. Warum aber das Streben nach Erkenntnis überhaupt irgendetwas mit dem *philos*, dem *Freundsein* bzw. dem, *etwas freund zu sein*, zu tun hat, bleibt vor diesem Hintergrund durchaus erklärungsbedürftig. Denn, wenn die *Sophia* oder Weisheit gleichbedeutend wäre mit der metaphysischen Schau des wahren Seins, dann wären durchaus verschiedene Wege zur Weisheit denkbar: sei's durch Offenbarung (der religiöse Weg) oder auch durch Meditation (der spirituelle Weg der Buddhisten) oder wie es Platons Höhlengleichnis nahe legt: durch die mutige Selbstbefreiung der Menschen aus der alltäglichen Blindheit, der gesellschaftlichen Verblendung. Ist also der Metaphysiker (Platon) überhaupt ein *Philosoph* - jemand, der in einem *Philos-Verhältnis* zur *Sophia* steht?

Um das Erkenntnisstreben der Philosophie zum wahren Sein als Liebe bestimmen zu können, versucht Platon dieses Streben in Beziehung zum erotischen Verlangen im Sinne eines sexuellen Liebesverlangens zu setzen. Dieser Schritt nun bildet den Gegenstand der angeregten Unterhaltung der Freunde im Rahmen des *Symposiums*, des Gastmahls im Hause Agathons. Platon läßt Sokrates argumentieren, daß die Liebe einer Person sich eigentlich und primär auf seine oder ihre Schönheit richte. Platon stellt sich nicht die Frage, ob man nicht auch und gerade eine Person um ihrer selbst willen lieben kann, was demgegenüber Aristoteles und später besonders Kant zurecht gelten machten. Aber Platon geht es darum, zu zeigen, daß das erotische Liebesverlangen mit dem Erkenntnisstreben gemeinsam hat, daß beidesmal das Begehrte nicht besessen wird. Damit die Ähnlichkeit zwischen Eros und Erkenntnisstreben mehr ist als eine bloße Analogie, behauptet Platon, daß Schönheit - auch die Schönheit der geliebten Person - und Weisheit eins sind, insofern „Weisheit zum Schönsten zählt“ (204b). Erst mit dieser unbegründeten Behauptung stellt Platon einen konstitutiven Zusammenhang zwischen dem *Philos*, dem Liebenden (Freunden), und der *Sophia* her. Denn so kann er kurzerhand sagen, daß im Moment

des Liebens das Streben nach Weisheit „aufscheint“. Wörtlich heißt es bei Platon: „Wenn also jemand von den Erscheinungen der Sinnenwelt durch die rechte Art der Knabenliebe emporsteigt und jenes Schöne zu schauen beginnt, dann berührt er wohl fast schon das Ziel.“ (Symposion 211c)

Sofern freilich das erotische Begehren sich an der sinnlichen Schönheit der Person entzündet, bleibt das Streben auf das sexuelle Verlangen bezogen und beschränkt. Damit das erotische Streben sich nicht in der Lust an der körperlichen Schönheit verliert, muß Platon schließlich behaupten, daß der wahre Eros nicht auf den Sex hinaus will, sondern ausschließlich der platonischen Liebe gilt - um des geistigen Strebens nach der Weisheit willen. Platon entwirft für diese *Sublimierung* des geschlechtlichen Verlangens (nach einer Liebesbeziehung) die Metapher eines Stufenganges: „Wer den rechten Weg zu diesem Ziele gehn will, muß (...) zuerst an einem einzelnen die Leibesschönheit lieben und dabei schöne Gedanken hervorbringen; dann aber begreifen, daß die Schönheit am einen Leib der am anderen Leib verschwistert ist, und daß, wenn es um das Schöne an einer Gestalt geht, es große Torheit wäre, die Schönheit an allen Leibern nicht für ein und dieselbe zu halten; hat er dies eingesehen, so wird er Leibesschönheit an allen Schönen lieben, in seiner heftigen Leidenschaft für einen einzelnen aber nachlassen, weil er ihm nun nicht mehr viel bedeutet. Danach wird er die Seelenschönheit höher schätzen als die des Leibes, so daß es ihm genug ist, wenn jemand eine wohlgeartete Seele hat, sollte sein Äußeres auch wenig anziehend sein; er wird ihn dennoch lieben und umsorgen, und er wird solche Gedanken mit ihm zeugen, die junge Menschen besser machen können, und (stets aufs neue) danach suchen. Dadurch fühlt er sich veranlaßt, auch in den Handlungen, sowie in Sitten und Gesetzen das Schöne zu schauen und so wahrzunehmen, daß alle Schönheit miteinander verwandt ist: damit er die körperliche als etwas Geringes erkenne. Von den Handlungen muß man ihn zu den Erkenntnissen führen, damit er auch deren Schönheit sieht und, nun schon im Anblick der Fülle des Schönen, nicht mehr der Einzelschönheit sklavisch dient, indem er sein Genügen an der Schönheit eines unreifen Knabens oder irgendeines Menschen oder einer einzigen Tätigkeit findet und dadurch minderwertig und kleinlich wird - nein! dem weiten Meer des Schönen sei er zugewandt und verharre in dessen Betrachtung; viele schöne und erhabene Reden wird er dann hervorbringen und Gedanken in unerschöpflichem Streben nach Weisheit, bis er, hierin gekräftigt und gereift, *eine* Erkenntnis erschaut, die Erkenntnis des Schönen.“(210a-e)

Fassen wir zusammen: Platon bezeichnet das Erkenntnisstreben nach dem wahren Sein als Philosophie, weil er erstens dem Philein zur Sophia die

Bedeutung eines Liebens gibt, um diesem erotischen Verlangen im nächsten Schritt jede Körperlichkeit und Beziehungsdynamik zu rauben. Letztlich geht es Platon weder um die sinnliche Seite des Eros noch um die Freundschaft als Lebensform (deren primärer Zweck nicht die Liebe ist). Er verachtet sowohl Sinnlichkeit - als Widersacher zur Geistigkeit der metaphysischen Schau - als auch jede persönliche Beziehung, insofern die Erkenntnis des Wahren kein gemeinsames Unternehmen, sondern eine einsame Sache des mutigen Einzelgängers ist.

Zwar will Platon, indem er die Philosophie als die Erkenntnis des Seins von der Sophistik als dem Gerede über den Schein absetzt, seinem älteren und besten Freund Sokrates gleich tun, insofern auch dieser die Philosophie der sophistischen Redekunst entgegenhält. Aber mit seiner Bestimmung der Philosophie als Metaphysik nimmt Platon eine radikale Uminterpretation der ursprünglichen Bedeutung der Philosophia vor (die Sokrates prägte, um seine Auffassung von dem richtigen, nämlich einem nicht-sophistischen und nicht-metaphysischen, Verhältnis zur Sophia einen eigenen Namen zu geben und die der Freundschaftspraxis einen zentralen Stellenwert einräumt). Platon höhlt die Bedeutung des Freundes, des Philos der Philosophie, zu einer Haltung eines solipsistischen Menschen aus, der - wie Deleuze und Guattari hervorheben - „zu seinem Freund keine andere Beziehung mehr hat als durch eine geliebte Sache“.⁸

2.

Platon hatte verstanden, daß Sokrates der Behauptung der Sophisten, Wissen sei Macht bzw. eine Ware, leidenschaftlich widersprach. Er hingegen vertrat die Auffassung, das Wissen der Weisheit sei das Wissen einer allgemeingültigen Wahrheit. Entsprechend ist Sophia für Sokrates nicht einfach geistiges Kapital, nicht bloß die eigene Redegewandtheit und ein strategisches Durchsetzungsvermögen. Doch hält Sokrates den Sophisten auch nicht, wie Platon, die (letztlich unhaltbare) spekulative Idee einer metaphysischen Schau der Weisheit entgegen. Für ihn ist das freie Gespräch der „wahre“ Weg zur Weisheit. „Sokrates' Philosophieren vollzog sich im Gespräch - und das war alles.“⁹

Eben darin zeigt sich die deutliche Nähe des Philosophen Sokrates zu den Sophisten: Täuschend ähnlich zum sophistischen Sprachgebrauch entsteht auch bei ihm der habituelle Bezug zur Weisheit, zur Sophia, in einer Alltagspraxis des

⁸ Gilles Deleuze, Félix Guattari, Was ist Philosophie, Frankfurt am Main 1995, 81.

⁹ Gernot Böhme, Der Typ Sokrates, Frankfurt am Main 1988, 132.

Redens und Widerredens, des Fragens und Antwortens. Folglich wird auch ihm der Vorwurf gemacht, er würde wie jeder Sophist durch die Straßen Athens ziehen, um jeden beliebigen Menschen, dem er begegne, in ein Gespräch zu verwickeln, um ihm dann mit geschickten Fragen den Kopf zu verdrehen. Dies führt schließlich zur Anklage des Sokrates, der sich vor Gericht dafür verantworten muss, „die Jugend mit allerhand eigensinnigem Gerede zu verderben und von den falschen Werten zu überzeugen“.

Trotz diesen scheinbaren Ähnlichkeiten zwischen der philosophischen Öffentlichkeitsarbeit des Sokrates und den Machenschaften der Rhetoriker tritt die fundamentale Differenz zwischen ihnen hervor. Zwar hängt das Verhältnis zur Weisheit auch in der sokratischen Gesprächssituation von dem Gebrauch der Sprache, dem Medium des Logos, ab; weshalb die sokratische Philosophie ebenfalls einer *Kunst des Redens* bedarf. Doch Sokrates geht es, wenn er mit Anderen redet und sich also zur zwischenmenschlichen Verständigung der Sprache bedient, nicht unbedingt darum, sein Gegenüber unbedingt von der eigenen Meinung zu überzeugen oder als bester Redner hervorzustechen. Die meisten der Sokratischen Dialoge enden ohne letztgültiges Ergebnis oder mit offenen Fragen - bei allen Beteiligten. Das philosophische Gespräch entspricht keinem Vortrag oder Unterricht, die Redekunst des miteinander Redens besteht nicht in Rhetorik. In bewußter Abgrenzung zur sophistischen Rhetorik nennt Sokrates die Redekunst des freien Gesprächs Dialektik.

So hat, wie es im Dialog *Phaedros* heißt, das Dialogisieren zum Ziel, „das vielfach Zerstreute in eine Gestalt zusammenzusehen, damit es, indem jedes jeweils umgrenzt, zur Klarheit bringt, worüber es jedesmal lehren will.“ (Phdr. 265d) Im dialektischen Gespräch - an sich also eine tautologische Formulierung - geht es um das Aneignen von Wissen, nicht um endgültige Definitionen, sondern darum, am Vielfältigen die zusammenfassende Kraft des Wißbaren erscheinen zu lassen, die Einheitlichkeit des Gewußten in seine einzelnen Aspekte und Erscheinungen zu entfalten. Im miteinander Reden findet so eine Sammeln statt, dergestalt, daß dem Einzelnen als wesentlicher Bestandteil des Ganzen Rechnung getragen werden kann. Indem man so in dem Einen das Viele erkennt und das Viele zusammenträgt zu Einem, über das man redet, gewinnt man ein Verständnis auch für die Vielfalt des Einen und vermag das Eine im Hinblick auf verschiedene Standpunkte und Ansichten zu zerteilen. (vgl. Phdr. 265e)

Das Gespräch macht ein dialektisches Sprechen erforderlich, insofern es „allein auf die Zustimmung des direkten Gesprächspartners“ ankommt.¹⁰ Zwecks des

¹⁰ Jochen Ritter (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Art. Dialektik, 168.

Versammelns des Vielen zu Einem als dem, was im Gespräch als dieses oder jenes zur Sprache kommt, erweist sich jeder der Redenden als ein Dialektiker. Als Dialektiker beschreibt Platon denjenigen, der „ohne alle Wahrnehmung nur mittels des Wortes und Gedankens zu dem selbst vorzudringen, was jedes ist, und nicht eher [abzulassen hat], bis er, was das Gute selbst ist, mit der Erkenntnis gefaßt hat“. (Resp. 532a) Erst indem man sich über das, was (wie das Gute) fraglich scheint, ausspricht, eröffnet sich die Möglichkeit, darüber Klarheit zu gewinnen. Indem die Dialektiker oder Gesprächsteilnehmer die unterschiedlichen Standpunkte und Sichtweisen zusammentragen und zur Sprache bringen, kann das, was vorher in seiner Unbesprochenheit verborgen war, in der gemeinsamen Erörterung erkannt werden. Auf diese Weise ermöglicht die Dialektik des miteinander Redens die „Erklärung des Seins und Wesens eines jeden“, wodurch der „Sinn über allen Kenntnissen“ (Resp. 534b) bewirkt wird. Wenn es an der möglichen Unverborgenheit liegt, wie und was etwas „ist“, insoweit es als so Seiendes angesprochen, besprochen und ausgesprochen *ist* und gesprächsweise zur Sprache kommt, dann läßt sich zurecht - allerdings als Heidegger - sagen, daß im freien Dialog oder Gesprächsgeschehen *Wahrheit geschieht*.¹¹

So beleuchten die Reden, die im Rahmen des Symposions vorgetragen werden, das, was der vergötterte Eros in Wahrheit sei, aus verschiedenen Blickwinkeln. Wobei (trotz Platons Stilisierung) auch Sokrates' Auffassung bloß als eine unter anderen Meinungen, die an diesem Abend im Verlauf des Tischgespräches vorgetragen werden, zählt: Die Absicht des Aristophanes, Sokrates' Kritik an seiner Auffassung vom Eros seinerseits einer Kritik zu unterziehen, wird allein dadurch vereitelt, daß Platon in diesem heiklen Moment den Alkibiades mit einem großen Getöse in die Gesprächsrunde hineinplatzen läßt. Daß Sokrates als Letzter spricht, ist ebenso Resultat einer zufälligen Sitzordnung und nicht, wie Platon suggeriert, Beweis der letztgültigen Wahrheit seiner Ideen.

Während des Symposions zeigt sich, was auch für andere Gesprächssituationen zutrifft: Diejenige, die an einem Gespräch teilnehmen, sammeln im Laufe ihrer Auseinandersetzung gemeinsam ein Wissen von dem Besprochenen und Befragten zusammen. Sokrates' Praxis des Philosophierens macht verständlich, warum die Sophia nicht, wie bei den Sophisten, als Besitz behandelt werden kann: Für die schlichte Feststellung, dass das freie Gespräch von allen erstrebt, aber von niemanden besessen werden kann, braucht es indessen nicht, wie Platon glaubt,

¹¹ Heidegger zeigt, daß das griechische Wort für Wahrheit *aletheia* wörtlich *Unverborgenheit* heißt, siehe: Ders., Platons Lehre von der Wahrheit, Pfullingen 1951.

der metaphysischen Konstruktion einer von Menschen unabhängigen Wahrheit. Weisheit und jenes Wissen um das Wahre, welches der Dialektik des Gesprächs entspringt, ist kein Privatbesitz, weil keiner der Beteiligten das Zustandekommen des gemeinsamen Wahrheitsgeschehens im Einzelgang durchsetzen oder nach dem eigenen Belieben und Willen herstellen kann. Das Tischgespräch bei Agathon, wie jedes andere freie Gespräch zwischen Freunden, lässt kein Herrschaftsverhältnis unter den Beteiligten zu. Ebenso wenig ist dieses dialektische Wahrheitsgeschehen und sein Wissen lehrbar, weil es niemandem möglich ist, was sich als das Wahre erweisen wird, schon vorher zu wissen. Trotz dieser subjektiven Unverfügbarkeit der Wahrheit findet sich das Wahre dennoch nie jenseits oder außerhalb der Gesprächssituation. Die Möglichkeit der Wahrheit als der Unverborgenheit dessen, was etwas ist bzw. als was etwas allgemein gilt, bleibt ganz an das *Gelingen* des freien Gespräches geknüpft. Gerade diese unabwendbare Potenzialität des Scheiterns hebt das praxisphilosophische Zusammenspiel zwischen Wahrheit und Verhalten, Wissen und gesprächsbereitem Selbst hervor: zwar besitzt niemand die Wahrheit oder Weisheit, gleichwohl hängt ihre Existenz von nichts anderem ab als von jedem selbst.

3.

Dieses Zusammenspiel von Wahrheit und Selbst *in* der Gesprächssituation zeigt sich besonders dann, wenn es um die eigene Existenz geht. Denn dann wird deutlich, daß die Unverborgenheit des Gesprächs Selbsterkenntnis - ein Reflexivwerden des eigenen Selbst - ermöglicht. Darum folgt Sokrates dem delphischen Orakel des *Erkenne dich selbst!*, wenn er Andere bei jeder sich bietenden Gelegenheit in Gespräche verwickelt. Weil die Selbsterkenntnis eine unentbehrliche Bedingung für eine weise Lebenspraxis (für ein weises Selbst) zu sein scheint, begreift Sokrates „das Gespräch als Teil der Selbstsorge“.¹² Foucault zufolge impliziere diese Selbstsorge, die *epimeleia heautou*, „daß man zu sich selbst ein Herrschaftsverhältnis herstellt.“¹³ Doch scheint mir diese Interpretation für die Sorge um das Zustandekommen von philosophischen Gesprächen und Selbst-Reflexionen aus den besagten Gründen unzutreffend. Allerdings verweist Foucault auf einen anderen, wichtigen Punkt, wenn er daran erinnert, wie „man Sokrates in der *Apologie* sagen hört: ‚Ich fordere jedermann heraus‘, weil jeder sich mit sich selbst beschäftigen muß und er fügt sogleich hinzu: ‚Indem ich das mache, erweise ich der Polis den größten Dienst, und statt

¹² Böhme, Der Typ Sokrates, 58.

¹³ Michel Foucault, Freiheit und Selbstsorge, Frankfurt am Main 1986, 14.

mich zu bestrafen, müßtet ihr mich besser belohnen als einen Sieger der Olympischen Spiele.“ (Foucault, ebd., S. 21) Wenn Selbstsorge wesentlich in der Arbeit besteht zu erkennen, was man selbst und was „das Selbst“ ist, auf das es bezüglich der Polis und des allgemeinen Wohls insgesamt ankommt, und in verschiedenen Kontexten Gespräche zu dieser Selbst-Erkenntnis führt, dann sind die philosophischen Reden mit Anderen per se gut - „etwas Gutes an sich“ für jeden und alle gleichermaßen - und zweifelsohne wert als eine wesentliche Praxis oder Kunst der eigenen Lebensweise kultiviert zu werden. Mit anderen Worten, die Erkenntnis eines Guten an sich gibt es bei Sokrates durchaus; doch betrifft sie nicht die Schau einer metaphysischen Weltordnung, sondern die lebenspraktische Bedeutung philosophischer Gespräche für die Selbsterkenntnis und Selbst-Findung.

Sokrates sieht in der Gesprächspraxis eine Kunst (*dialektike techne*¹⁴), weil es dabei um ein Können (Vermögen) geht, um eine komplexe Tätigkeit, die Menschen lernen und üben müssen. Die Dialogsituation unterscheidet sich von den Vortragsveranstaltungen der Sophisten darin, daß der Dialog ein Verhältnis der Gleichberechtigung zwischen den Redenden bedingt. Ihre wesentliche Gleichberechtigung zeigt sich in der Wechselseitigkeit ihrer Beteiligung. Die philosophische Gesprächspraxis erweist sich in dieser Hinsicht als eine Form partizipatorischer oder deliberativer Praxis. Darin erweist sich Sokrates' Verständnis der Philosophie als politisch relevant, als alltägliche, habituelle Grundlage einer demokratischen Kultur und Politik: Die freundschaftliche Gesprächspraxis ist Grundlage einer alltäglich gelebten Demokratie, denn Philosophieren ist das Ein- und Ausüben demokratischer Verhaltensweisen. Wie will man, so gibt Sokrates zu bedenken, auf demokratische Weise einen Staat gestalten, wenn nicht alle freien Bürger fähig sind, „sich in freier Rede zu äußern“¹⁵; wenn nicht alle Bürger die Kunst des dialektischen Gesprächs lieben und sich selbst ohne Stellvertretung durch Andere zu artikulieren gewohnt sind? Im kunstvollen Wechselspiel von Rede und Gegenrede, im offenen Wissensaustausch, in der freien Meinungsbildung wird demokratische Sittlichkeit ausgebildet und praktiziert. Als vor-politische Praxis eines demokratischen Ethos geht es im philosophischen Gespräch darum, Position zu beziehen und im Zweifelsfalle zu begründen, zu anderen Standpunkten Stellung zu beziehen, einander zu kritisieren, etc. Foucault erkennt in dem ebenso lustvollen wie komplizierten Spiel des Dialogs und der diskursiven Wahrheitssuche eine ganze Ethik. „A whole

¹⁴ Vgl. Sophistes 253e; Phaidro. 276c; Protagoras 336b-c.

¹⁵ Ernst Bux, Einführung, in: Xenophon, 192.

morality is at stake, the morality that concerns the search for the truth and the relation to the other. In the serious play of questions and answers, in the work of reciprocal elucidation, the rights of each person are in some sense immanent in the discussion. They depend only on the dialogue situation. The person asking the questions is merely exercising the right that has been given him: to remain unconvinced, to perceive a contradiction, to require more information, to emphasize different postulates, to point out faulty reasoning, etc. As for the person answering the questions, he too exercises a right that does not go beyond the discussion itself; by the logic of his own discourse he is tied to what he has said earlier, and by the acceptance of dialogue he is tied to the questioning of the other. Questions and answers depend on a game - a game that is at once pleasant and different - in which each of the two partners takes pains to use only the rights given him by the other and by the accepted form of the dialogue.”¹⁶

Worauf Foucault in der Nachfolge des Sokrates aufmerksam macht, ist nicht der unbedingte Gebrauch einer kommunikativen Vernunft (von der Habermas annimmt, diese Vernunftpraxis stecke „je schon“ in der menschlichen Verständigung¹⁷). Foucault greift die philosophische Gesprächspraxis des Sokrates auf, um darauf hinzuweisen, daß äußerst voraussetzungs- und anspruchsvolle Redesituationen existieren, in denen die Beteiligten („Freunde“) *miteinander* reden *wollen*. In welchem Maße das philosophische Gespräch Ausdruck eines sozialen Handelns ist, beweist neben der notwendigen Gleichberechtigung der Beteiligten die Tatsache, daß die Gesprächssituation die individuelle Freiheit (zu dieser Situation) voraussetzt und daß der Dialog eine reale Vollzugsform dieser Freiheit ist (ihre lebensweltliche Gestalt verleiht). Kein Mensch kann der Weisheit anders teilhaftig werden als in einer solchen Beziehung zu Anderen, wo die freie und gleichberechtigte Selbstverständigung tatsächlich Zweck an sich selbst ist.

4.

Das philosophische Gespräch, das auf den praktischen Voraussetzungen der Gleichheit, Freiheit, Selbstzwecklichkeit sowie der wechselseitigen aktiven

¹⁶ Michel Foucault, *Polemics, Politics, and Problematization*, in: Paul Rabinow (Hg.), *The Foucault Reader*, London/New York 1984, 381f.

¹⁷ Der Neoplatoniker Habermas scheut sich nicht, als Metaphysiker eines kommunikativen Wesens der Sprache aufzutreten: Entgegen seines eigenen postmetaphysischen Anspruches versucht er die Ideenlehre einer kommunikativen Vernunft direkt aus einem „transzendentalen Apriori“ abzuleiten; siehe: Ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main 1989, 95ff. und 183ff.

Beteiligung beruht, findet - wie sich an Sokrates' Beispiel erkennen lässt - in der *Freundschaft*, der *philia*, statt. Denn das dialektische Gespräch, das erotische Streben nach Weisheit nimmt zwischen solchen, die sich „Freunde“, „*philoï*“, sind, Gestalt an. Zwischen Freunde herrscht Freiheit und Gleichberechtigung; guten Freunden ist das gemeinsame Freundsein Zweck an sich selbst: sie wünschen sich eine gute Freundschaft um ihrer Selbst willen. Freunde reden miteinander über alles, „über Gott und die Welt“ - als Beweis und Vollzug ihrer Freundschaft: Das Gespräch zwischen Freunden (gut befreundeten Menschen) hat der Philosophie ihren Namen gegeben. Die *Philo-Sophie* hat bei Sokrates nicht die platonische Bedeutung einer Liebe zur Erkenntnis (der metaphysischen Wahrheit des Seins), vielmehr drückt sich in dieser Wortverbindung die ganz konkrete Tatsache aus, daß philosophische Wahrheit als der Unverborgenheit dessen, was besprochen „ist“, immer dann - und nur dann - geschieht, wenn gute Freunde miteinander reden. Das Gespräch ist der „Geist“ der Freundschaft. Wenn dem so sein sollte, dann läßt sich sagen: Das *philein to sophon* heißt übersetzen: *freunden, um zu wissen* oder *freunden, um weise zu sein*. Mit anderen Worten: Wer gute Freundschaften lebt, weiß, was (neben anderen guten Aktivitäten) zu tun ist, um wohlwissend gut oder weise zu leben.

Das freundschaftliche Gespräch, das Reden unter Freunden ist so im eigentlichen Sinne ein *Philo-sophieren*. Dementsprechend bildet, wie Heinrich Maier in seiner Sokrates-Monographie sagt, „das Philosophieren im sokratischen Sinn (...) das wahre Einigungsband der Freundschaft“.¹⁸ Und auch umgekehrt gilt: Mit Freunden zu diskutieren heißt, gut freundend zu philosophieren. Die Philosophie lebt von dem ebenso einfachen wie voraussetzungsvollen, ebenso kunstvollen wie fragilen Geschehnis der Wahrheit im miteinander Reden von Freunden: *Die Geburt der Philosophie aus dem Geist der Freundschaft*.

Daß das freie Gespräch, welches das Freundschaftsverhältnis erst ermöglicht, der alltägliche „Ort“ des Philosophierens ist, hebt Aristoteles hervor, wenn er sagt, Freundschaft bestehe „in der Gemeinschaft des Redens und Denkens“.¹⁹ Derrida entgehen diese Zusammenhänge nicht, wenn er beiläufig von „jener aristotelischen Feststellung“ spricht, „nach der die *energeia* des *philein*, die Anwesenheit der Freundschaft *in actu* es erfordert, daß man zum anderen in seiner Anwesenheit spricht.“²⁰ Der Philosoph ist demnach nicht einer, der als Einzelgänger, als einsames Erkenntnissubjekt nach der (einer hinterweltlerischen) Weisheit strebt; ebenso wenig sollte man ihn, wie Deleuze und

¹⁸ Heinrich Maier, Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung, Tübingen 1913, 407.

¹⁹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1170b.

²⁰ Derrida, Politik der Freundschaft, 442.

Guattari meinen, lediglich als einen „Freund der Weisheit“²¹ bezeichnen, so wie man von einem Freund der Musik oder einem Weinliebhaber spricht. Denn dies hieße, den Freund, zu dem die Philosophie gehört, lediglich als „eine innere Gegenwart im Denken“ zu begreifen. Doch ein Philosoph kann nur einer sein, wem die Erkenntnis dessen, was ist und als wahr gelten soll, dem freien Gespräch mit seinen Freunden - dem *philein* als dem aktuellen Tätigsein seines Selbst als Freund - entspringt. Sicherlich lebt das freundschaftliche Gespräch als innere Gegenwart im Subjekt, in seinem Denken: Jemand, der Anderen einer guter Freund zu sein gewohnt ist, „hört die Stimme des Freundes“ eine Zeit lang auch dann, wenn diese nicht anwesend sind. Aber dies sollte nicht zu der Behauptung verleiten, wie im Falle Heideggers, alle Menschen je schon - „jedes Dasein“ - würde eine solche Stimme des Freundes „bei sich tragen“.²²

Lediglich die, die Freundschaft erfahren haben und täglich leben, die (mit Hölderlin gesprochen) „das Gespräch *sind*“, bilden das geistige Vermögen des inneren Zwiegespräches aus, können das Gespräch mit Freunden vorübergehend ersetzen und im einsamen Denken simulieren. Diese Introjektion des Freundseins, die zugleich mit einer Absentierung von Freundschaft einhergehen kann, ermöglicht es dem „Philosophen“, auch (ohne Freunde und ohne Freundschaft) als solipsistisches Erkenntnissubjekt und solitärer Wahrheitssucher zu denken. In diesem privatistischen Sinne trifft zu: „Es sind nicht zwei Freunde, die sich im Denken üben, das Denken selbst verlangt, daß der Denker ein Freund ist, damit er sich in sich selbst teilen und ausüben kann. Das Denken selbst verlangt diese Aufteilung des Denkens unter Freunden.“²³ Doch letztlich können bloß eingebildete Freunde die essentielle Bedeutung der Gesprächspraxis unter lebendigen Freunden für das eigene Denken nicht ersetzen.

5.

Weil das Denken den Dialog braucht, um sich nicht in sich selber zu verlieren und um sich im Teilen und Auseinandersetzen zu üben, gewinnt die Freundschaft in Sokrates' Philosophie eine konstitutive Funktion und einen eigenen Wert. „Sehr hoch eingeschätzt hat er die freie, organisationslose Verbindung von Menschen, die sich im Freundschaftsverhältnis darstellt.“²⁴ Daß Freundschaft diese grundlegende Bedeutung für die sokratische Philosophie hatte, ist nicht

²¹ Deleuze und Guattari, Was ist Philosophie?, 6.

²² Heidegger, Sein und Zeit, §34, 163.

²³ Deleuze und Guattari, Was ist Philosophie?, 79.

²⁴ Maier, Sokrates, 407.

unbemerkt geblieben: Sokrates sei, so beispielsweise Eglinger, „mit seinen Jüngern durch enge Freundschaftsbande verknüpft“ gewesen.²⁵ Aus anderer Quelle erfahren wir, dass er, „versteckt im Winkel mit drei bis vier Knaben flüsternd“ (*Gorgias* 487e), sich seine Zeit vertreibe. Das berühmte Raffael-Gemälde *Die Schule von Athen* fängt diese Situation ein.

Das Gelingen eines freundschaftlichen Umgangs wiederum verlangt eine ganze Ethik des Verhaltens. Xenophon läßt Sokrates folgende Überlegung ausführen: „Wer aber erkennt, daß er die Freundschaft nur behalten kann, wenn er im Charakter untadelig ist, der ist fähig, sich um die Tugend zu kümmern. Wer danach trachtet, aus dem Jungen einen tüchtigen Freund zu machen, für den ist es das größte Gut, daß auch er sich ebenfalls in der Tugend übt.“²⁶ Mit anderen Worten, wer das Gute der Freundschaft will, muss freundschaftlich tätig sein (sich freundschaftlich „ertüchtigen“) und sie als tägliche Lebenspraxis (als „Tugend“) kultivieren. Dieses Kultivieren - eine Kultur - der Freundseins bildet folglich den Ausgangspunkt nicht nur eines guten Lebens im Bereich der zwischenmenschlichen Sozialbeziehungen, sondern zugleich auch die unerlässliche Grundlage einer demokratischen Gesellschaft. Diesen Zusammenhang zwischen Ethik und Politik in der Form der sokratischen Philosophie hebt Heinrich Maier hervor: „Der eigene Freundeskreis war ihm die unmittelbare Stätte seines sittlichen Wirkens. Und von ihm aus und mit seiner Hilfe hoffte er die sittliche Erneuerung der Gesellschaft durchführen zu können.“²⁷ Deutlicher noch schreibt von Gleichenwurm-Russwurm: „Die Männer und Jünglinge um Sokrates suchten in der philosophischen Freundschaft, was ihnen Staat, Gesellschaft und Familie noch versagte, die Geltung und Entfaltung des Individuums der immer lebendiger aus den Fesseln archaischer Konvention hervorstrebenden Persönlichkeit.“²⁸

Für seine widerständige, gesellschaftsverändernde Philosophie betreibt Sokrates regelrechte „Werbearbeit“ (Maier). Bekanntlich treibt er sich den ganzen Tag im Lykeion und auf Markt- oder Sportplätzen herum. In diesem „Werben“ um Freundschaft, besonders um die Freundschaft der Jugendlichen, beweist sich Sokrates als jemand, der sich auf den Eros versteht. Ausdrücklich brüstet sich Sokrates mit den Worten, „ich behaupte, mich auf nichts anderes zu verstehen als auf die Erotika.“ (*Symposion* 177d) Allenthalben wird anhand seines

²⁵ Eglinger, *Der Begriff der Freundschaft in der Geschichte der Philosophie*, Diss. 1921, 6.

²⁶ Xenophon, *Symposion*, 227.

²⁷ Maier, *Sokrates*, 407.

²⁸ A. von Gleichenwurm-Russwurm, *Die Geschichte der Freundschaft*, München, 1927, 55.

freundschaftlichen Werbens bzw. des werbenden Wesens seines (sich An-) Freundens das Zusammenspiel zwischen Philosophie und Erotik greifbar.

Sokrates entwickelt eine eigene Methode und Systematik des Freundschaftswerbens. Er gibt sich erotisch, wo es überhaupt erst einmal darum geht, bei Anderen die Gesprächs- bzw. Freundschaftsbereitschaft zu wecken. Dieser Aufgabe dient unter anderem die kokette, sich beim Gegenüber einschmeichelnde Redewendung „Ich weiß, daß ich nichts weiß“. Indem er dem Anderen vermittelt, er selbst wisse eigentlich nichts, zeigt er dumm und signalisiert: ‚Rede nur zu, du hast von mir nichts zu befürchten, ich bin nicht klüger als du‘. Die bekundete Position eigener Dummheit macht es der umworbenen Person leichter, sich auf ihn als seinen „Freund“ einzulassen. Insofern diese Nichtwissen aber bloß vorgeschoben und ein raffinierter Trick ist, steckt in diese werbenden Methode eine bewusste Verstellung (*eironeia*) - eben die bekannte, typische *Ironie* des Sokrates. Mit Hilfe seiner Ironie versucht Sokrates Andere zum Gespräch zu bewegen. Oft sorgt seine ironische Art für „das nötige Lachen“, das es braucht, damit eine freundschaftliche Stimmung entsteht.²⁹

Sokrates verbindet mit der paradox-ironischen Formulierung „Ich weiß, daß ich nichts weiß“ noch einen weiteren tieferen Sinn. Denn dieser Ausspruch dient nicht alleine der Täuschung, sondern behauptet durchaus die ernst gemeinte Erkenntnis, dass Sokrates (im Gegensatz zu den Sophisten) das, was er weiß - sein philosophisches (Leben-)Wissen -, niemandem lehren kann. Sokrates räumt mit dem Eingeständnis seines Nicht-Wissens ein, daß Wahrheit, die im Gespräch entsteht, nie endgültig ist. Wenn Sokrates sich in einer besonders heiklen oder schwierigen Argumentationslage befindet, in denen er die eigene Meinung als *die* (letztgültige) Wahrheit ausgibt, dann geschieht dies nicht durch die metaphysische Zuflucht in eine transzendente, angeblich ewige, göttliche Wahrheit. Stattdessen bleibt er der Immanenz intersubjektiver Wahrheitsgeltung verpflichtet und beruft er sich ausflüchtend, wenn es um ungewohnte Gedanken und Werte geht, wiederum auf Meinungen irgendwelcher Anderer - auf ehrwürdige und tief geheimnisvolle Mitteilungen von Priesterinnen, begnadeten Dichtern und alten Weisen, womit die nötige Allgemeingültigkeit seiner Meinung bezeugen werden soll.

Aufgrund des unvermeidbaren Nichtwissenkönnens solcher Wahrheiten, die diskursiv (d.h. intersubjektiv und situativ) entstehen und allgemeine Gültigkeit erlangen, kommt es ganz und gar - darin steckt auch ein Stück Ironie des Schicksals - auf das Zustandekommen von freien Diskussionen an. Daß die meisten

²⁹ Ernst Bux, Einführung, in: Xenophon, 192.

Dialoge, die sich zwischen Sokrates und seinen Freunden (bzw. irgendwelchen angefreundeten Fremden) abspielen, zu keinem Konsens führen, lässt erkennen, daß der Zweck des miteinander Redens letztlich nicht auf einen unbedingten Konsens, eine endgültige Wahrheit abzielt, sondern vor allem die Tatsache der Gesprächspraxis selbst ist. Darum auch ist Sokrates' Ironie - als Werbestrategie für das Zustandekommen des Gesprächs - so unverzichtbar und essentiell. Allein mit ihrer Hilfe vermittelt der Philosoph seinen potentiellen Freunden Zugänglichkeit und Freundschaftlichkeit. Die ironische Art dient dem, was Günter Figal treffend „die erotische Ansprechbarkeit des Sokrates“ genannt hat.³⁰

6.

Die erotische Ansprechbarkeit und Werbearbeit bezweckt nicht nur den Erwerb, sondern auch den Erhalt des freundschaftlichen Gesprächs und die persönliche Stimmung des Zusammenseins. Kurz: „Erotik gehört wesentlich zum sokratischen Gespräch, sonst wäre es eine Diskussion, in der es zwar um die Thesen, nicht aber um die Personen ginge.“³¹ Denn wo keine Lust am freigiebigen Austausch und an der Mitteilung die Interaktion bestimmt, wo die Standpunkte des Gegenübers nicht beachtet werden, wo nicht darauf Rücksicht genommen wird, was man sich gegenseitig sagen kann und was vielleicht unausgesprochen bleiben sollte, etc., da fehlt dem Gesagten auch die freundschaftliche Bedeutung und wohltuende Wirkung. Diese wohltuende Wirkung weist auch die sokratische Mäeutik auf.

Was Sokrates seine Hebammenkunst nennt, entspricht weniger einer schmerzhaften Entbindung als einer befreienden Selbsterkenntnis. Denn im Gespräch ähnelt das, was zur Welt kommt, nicht einem geborenen Kind, einem vom Leben der Mutter getrennten Wesen. Die Mäeutik bewirkt keine vom Anderen trennbare (Selbst-)Erkenntnis. Sie hat ebenso wenig den Charakter einer Paarung, analog des männlichen Prinzips, „im Schönen zu zeugen“, von dem Platon schwärmt. Sokrates dringt nicht in sein Gegenüber ein, um es geistig zu schwängern. So wenig wie seine Gesprächsweise einem Geburts- oder Zeugungsakt gleicht, ebenso wenig geht es ihr um schulmeisterliche Belehrung. Sie unterscheidet sich von sachlicher Wissensvermittlung darin, daß die im Dialog gewonnene Selbsterkenntnis dem Betreffenden nicht äußerlich bleibt, sondern zum Bestandteil seiner Persönlichkeit wird. Die mäeutische oder selbstbefreiende Dynamik eines freundschaftlichen Gesprächs trägt auf besondere

³⁰ Figal, Sokrates, 94.

³¹ Böhme, Sokrates, 67.

Weise zur „Einheit von Wissen und Person als das entscheidende Charakteristikum philosophischen Wissens“ - der Weisheit - bei.³²

Wenn die philosophischen Gäste, die sich an jenem Abend im Hause Agathos zum Mahle versammeln, darin übereinkommen, über den Eros, der unter ihnen weilt, zu sprechen, dann wird das Gespräch nicht die Liebe (weder die sexuelle noch die platonische Liebe) zum Thema haben, sondern die Freundschaft. Und wenn der Eros der Freundschaft vergöttert und gefeiert wird, dann umkreist der Geist der Freunde eine *in actu* gelebte Weisheit - oder Philo-Sophie. Warum aber soll, wie Platon und Xenophon das Gespräch der Tischgesellschaft im Hause des Agathon überliefern, ausgerechnet während eines gemeinsamen abendlichen Mahls über den Eros philosophiert worden sein? Ernst Bux bietet einen Hinweis; er erinnert in seinem Vorwort zu Xenophons *Symposion* daran, daß Sokrates gemeinsame Mahlzeiten als eine besonders „schöne Gelegenheit“ des Philosophierens liebte.³³ So ist bekannt, dass die sokratische Lebenspraxis tatsächlich untrennbar verknüpft ist mit dem philosophischen Symposienwesen - mit der Alltagspraxis freundschaftlicher Gastmahle. „Oft wurde Sokrates von wohlhabenden Freunden zu ihren Festen eingeladen. Manchmal aber scheint auch die Mahlzeit durch freiwillige Spenden bestritten worden zu sein, die jeder Gast mitbrachte.“ (Bux, ebd.) Freundesmahle, sogenannte *Philities*³⁴, wurden zum konstitutiven Bestandteil einer Kultur der Freundschaft und zu einer festen Gewohnheit der Philosophenschulen. Insofern scheint festzustehen: Die Sokratiker kannten, woran Plutarch in seinen *Tischgesprächen* erinnert, „den Geist der Gastmahle, bei denen Freundschaften gestiftet werden“. - Womit sich ein weiterer interessanter Gesprächsstoff für echte Philosophen und Freunde der Tafelfreude auftut: Geburt der Freundschaft aus dem Geiste des Gastmahls.

³² Böhme, Sokrates, 134

³³ Ernst Bux, Einführung, in: Xenophon, 192

³⁴ Jacques Rancière, Die Gemeinschaft der Gleichen, in: Joseph Vogl (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt am Main 1994, S. 105.