

53 ebd. 64. – 54 vgl. Schneider [49] bes. 41–56 (= Kap. 3). – 55 Goethes Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 6 (1960) 61. – 56 Ps.-Long. Subl. 22, 1. – 57 vgl. H. Gnüg: Entstehung und Krise lyrischer Subjektivität (1983). – 58 vgl. Jäger [35]; Asmuth [35] 18 mit Anm. 83. – 59 Hegel [31] 205f. und 228; vgl. Asmuth [32] 72–74. – 60 F. Nietzsche: Götzendämmerung. Was ich den Alten verdanke. Werke in 3 Bdn., hg. von K. Schlechta (1954–56; ND 1997) Bd. 2, 1027. – 61 R.M. Rilke: Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge (1964) 17. – 62 H. Friedrich: Die Struktur der modernen L. (1956) 23; vgl. O. Knörrich: Die dt. L. der Gegenwart (1971) 296f. – 63 vgl. Friedrich [62] 20f. 36–39. 69–71. 102f.; M. Schmitz-Emans: Die Sprache der modernen Dicht. (1997). – 64 G. Benn: Probleme der L. (1961) 7 und 11f. – 65 zit. Benn [64] 22; vgl. ebd. 46. – 66 B. Brecht: Über L. (1968) 8. – 67 Th. W. Adorno: Rede über L. und Ges., in: Völker [11] 366–373. – 68 P. Celan: Der Meridian, in: Völker [11] 385–389. – 69 B. Brecht: Arbeitsjournal, 1. Bd. 1938 bis 1942, hg. von W. Hecht (1973) 155; zit. P. von Matt: Die verdächtige Pracht. Über Dichter und Gedichte (1998) 64. – 70 Matt [69]. – 71 Brecht [69]. – 72 vgl. etwa H.-W. Ludwig: Arbeitsbuch Lyrikanalyse (1994). – 73 D. Lamping: Das lyrische Gedicht (1989) 23. – 74 vgl. Teil B. I mit Anm. 38.

B. Asmuth

→ Ars poetica → Ars versificatoria → Dichtkunst → Erhabene, das → Figurengedicht → Furor poeticus → Gattungslehre → Gebundene, ungebundene Rede → Gelegenheitsgedicht → Metrik → Poeta → Poetik → Reim → Spruchdichtung → Vers

M

Maieutik (griech. ἡ μαευτική τέχνη, hē maieutikḗ téchnē; lat. maieutica; engl. maieutics; frz. maieutique; ital. maieutica)

A. Def. – B.I. Darstellung der M. – II. Zur Wirkungsgeschichte. – III. Christl. M.

A. Die M. ist die Kunst, dem Gesprächspartner durch Fragen und Antwort zu helfen, latentes, unbewußtes Wissen von innen herauszuholen und zur Sprache zu bringen. Dieser Pädagogik- und Philosophiekonzeption liegt eine Auffassung von Wissen nicht als von außen passiv Vermitteltem, sondern von Selbsterzeugtem zugrunde. Der Maieutikbegriff geht textuell auf eine einzige Stelle in PLATONS *Theaitetos* (148d–151d) zurück und gehört wirkungsgeschichtlich zur Sokratesgestalt.

B.I. Darstellung der M. Im *Theaitetos* stellt Sokrates seinem jungen Gesprächspartner gleichen Namens die Frage, was Wissen sei. Sokrates ermuntert den in Aporie geratenen Theaitetos, indem er ihm den Sinn seiner pädagogischen Methode erläutert. Wie seine Mutter übt Sokrates die Hebammenkunst aus: Er hilft jedoch nicht bei körperlicher, sondern bei geistiger Geburt. Die in der M. implizierte persönliche Beziehung (συνουσία, synūsia) des Sokrates zu seinem Gesprächspartner liegt darin, durch den Schmerz der Aporie unbewußtes Wissen ans Licht zu bringen. Er weiß überdies zwischen fruchtlosen und fruchtbaren Menschen zu unterscheiden; er fürchtet sich nicht, die ersten dem Sophisten Prodikos anzuvertrauen, während er sich um die zweiten kümmert. [1] Nach dem Gebot der Göttin der Hebammenkunst ist Sokrates, wie jede Hebamme, unfruchtbar und widmet sich der Geburtshilfe bei anderen. Zu den zwei Hauptelementen der Metapher – Fruchtbarkeit und Sexualität – fügt Sokrates die des Ackerbaus hinzu: Der Maieutiker ist wie der gute Bauer, der weiß, welche Samen er in welchen Boden säen soll. Die Maieutikstelle gehört wesent-

lich zum platonischen Sokratesbild, wie etwa der berühmte autobiographische Passus im *Phaidon*. [2] Die Frage, ob die M. tatsächlich eine angemessene Darstellung der sokratischen Methode bildet, wie sie in den *Frühdialogen* praktiziert wird, ist in der gegenwärtigen Forschung noch umstritten. Diese Schwierigkeit ist eng verknüpft mit dem wohl nicht völlig lösbaren Problem, inwiefern der Maieutikbegriff die Dialogpraxis des historischen Sokrates wiedergibt oder in welchem Maße er eher eine nachträgliche Erfindung Platons darstellt. [3] Ob etwa die Anspielung in Aristophanes' *Wolken* 137 (ἀμβλίσκειν, ambliskein: abtreiben) als Beleg der Historizität der sokratischen M. gelten darf, steht noch zur Debatte. [4] Die antike Überlieferung ihrerseits hat einige Frühdialoge, etwa den *Großen Alkibiades*, *Laches*, oder *Lysis*, mit dem Untertitel μαευτικός, maieutikós bezeichnet. [5]

Die M. weist wichtige Elemente der in den Frühdialogen praktizierten sokratischen Dialogmethode auf. Sokrates' *Unfruchtbarkeit* im *Theaitetos* entspricht dem üblichen Geständnis seines Nichtwissens sowie seiner Gewohnheit, ständig Fragen zu stellen und seine eigene Meinung nicht äußern zu wollen. [6] Üblicherweise stellt Sokrates in den Frühdialogen dem Gesprächspartner Fragen, die diesen zur Definition einer Tugend führen, die Sokrates dann bis zur Widerlegung (im *Elenchos*) prüft. Am Ende eines derartigen *aporetischen* Gesprächs besteht aber noch die Hoffnung, die Antwort zu finden. Diesem Verfahren bzw. der M. nach läßt sich das Wissen also nicht passiv, sondern allein durch die Arbeit an den eigenen Meinungen erwerben. [7] Damit ist der Kontrast zwischen der sokratischen und der sophistischen Erziehungsauffassung gegeben: Die erste sucht Einsicht im und durch das Individuum selbst, die letztere sieht die Seele im Gegenteil als Behälter, der passiv Wissen empfängt. [8] Im Gegensatz zum käuflichen Wissen der Sophisten ist die sokratische Pädagogik aktiv. Sie ist auch personengebunden: Sokrates' Gespräch paßt sich den Motivationen und Fähigkeiten des Gesprächspartners an. [9] Der Zusammenhang der M. mit der berühmten sokratischen Ironie liegt primär in Sokrates' Wissen vom reinen Nichtwissen sowie in seiner Fähigkeit zur *Verdoppelung*, die ihn befähigt, sich in die Lage des anderen zu versetzen und ihn zur Selbstsuche aufzufordern. [10] So meint Sokrates der Maieutiker, daß seine Schüler von ihm nie irgend etwas gelernt, sondern aus sich selbst viel Schönes entdeckt haben. [11]

Elemente der Maieutikmetapher, die mit Fruchtbarkeit und Sexualität verbunden sind, lassen sich auch in anderen, späteren Dialogen finden: etwa im *Symposium*, in der *Politeia*, im *Phaidros*, im *Menon* und im *Siebenten Brief*. Im *Symposium* beschreibt Diotima das höchste Ziel des Emporkommens der Seele als die intellektuelle Fruchtbarkeit in Berührung mit der Schönheit (τίκτειν ἐν τῷ καλῷ, tiktein en tō kalō). [12] Jede Etappe des Aufstiegs (die körperliche, moralische, intellektuelle, und *intuitive*) besteht aus Schwangerschaft (κύησις, kýēsis) und Entbindung (τόκος, tókos). In der *Politeia* endet der Weg des Eros ebenfalls in der Berührung des wahren Seins und in der Erzeugung der Wahrheit. [13] Andererseits geht die wahre, philosophische Rhetorik oder Seelenleitung (ψυχαγωγία, psychagōgia) im *Phaidros* der eigentlichen dialektischen Aufgabe voraus: Der Dialektiker muß die verschiedenartigen Naturen seiner Zuhörer erkennen und in der Seele seines Gesprächspartners Gedanken säen können,

die lebens- und selbstverteidigungsfähig sind. [14] Diese Rhetorik ist also ein Wissen um den richtigen Moment ($\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}s$, $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}s$), das heißt Wissen, mit wem, wann und wie man zu reden hat. [15]

Die maieutische Methode hat außerdem eine gewisse Nähe zur Anamnesislehre («Lernen ist Wiedererinnerung»). [16] Im «Menon» etwa, wo die Anamnese eingeführt wird, geht Sokrates im Dialog mit dem jungen Sklaven maieutisch vor und holt aus seinem unwissenden Gesprächspartner Einsichten über Geometrie heraus. [17] Hier hat die Anamnesislehre die Ideenkenntnis, die nicht empirisch zu gewinnen ist, zur Voraussetzung; im «Phaidon» die Lehre von der vorgeburtlichen Ideenschau und damit die Unsterblichkeit der Seele und die Transzendenz der Idee. [18] Im «Theaitetos» ist vom Anamnesisbegriff gar nicht mehr die Rede. Dort geht es nicht wie im «Phaidros» und in der «Politeia» um den metaphysischen Ursprung des Wissens, sondern um dessen pädagogische und psychologische Bedingungen. Dies muß allerdings nicht bedeuten, daß Platon die Anamnesislehre aufgegeben habe; die beiden Lehren sind nicht unvereinbar. Letztlich bietet auch der «Siebente Brief» eine Parallele zur M. des «Theaitetos»: Die Mitteilung des Wichtigsten in Platons Philosophie ist nur für diejenigen sinnvoll, die es auch mit Hilfe geringer Andeutungen selbst finden könnten; Wissen läßt sich nur aus dem bereits potentiell Wissenden herauslocken. [19] Die Rede vom unersetzlichen langen «Zusammensein» ($\sigma\upsilon\nu\nu\omicron\iota\alpha$, $\sigma\upsilon\nu\upsilon\iota\alpha$) mit der Sache ist nichts anderes als die eigene Bemühung und selbständige Suche. Weisheit läßt sich nicht wie Wasser aus dem volleren in das leerere Gefäß gießen. [20] Philosophie soll die Seele in die richtige Richtung lenken und kann nur den «langen Weg» aufzeigen, den jeder selbst gehen muß, bis er auf dem diskursiven Weg plötzlich die Wahrheit intuitiv erfährt. [21]

Es muß aber auf einige Schwierigkeiten mit dem hier einheitlich geschilderten Maieutikbegriff bei Platons Sokratesgestalt hingewiesen werden. Manche Kommentatoren betonen den Unterschied zwischen der bescheidenen Rolle des Sokrates als Maieutiker, die dem aporetischen Gesprächsleiter der Frühdialoge nahekommt, einerseits und dem anscheinend selbstbewußten Didaktiker der späteren Dialoge, etwa in der «Politeia», in den «Gesetzen», im «Sophistes» oder im «Phaidon» andererseits. In der Einmaligkeit der Maieutikmetapher im Corpus platonicum liegt auch ein Grund zum Zweifel an der Historizität der Metapher. So meint M.F. Burnyeat, angeregt von R. Robinson, es bestehe ein Kontrast zwischen der kritischen, elenktischen Methode des historischen Sokrates und der metaphysischen, didaktischen Platons. [22] Wichtige Unterschiede zwischen der Sokrates-Darstellung im «Theaitetos» und in den übrigen Dialogen werden von Burnyeat scharf hervorgehoben. Platon mache durch szenische Signale klar, daß die Maieutikmetapher eine neue Auffassungsweise bilden soll: Theaitetos' Antworten auf Sokrates' Fragen am Anfang des Maieutikpassus zeigen, daß er zwar weiß, daß Sokrates Sohn einer Hebamme ist, nicht aber, daß dieser selbst die Hebammenkunst übt. Hinzu kommen nach Burnyeat die Neuheitsmerkmale in der Beschreibung des maieutischen Vorgangs selbst, etwa die Unterscheidung zwischen realen (oder wahren) und imaginären (oder falschen) Nachkommen, die in keinem anderen Dialog zu finden sei. In den Frühdialogen finde man, wie Burnyeat hervorhebt, die sich aus dem Elenchos ergebende Aporie am Ende des Gesprächs, im «Theaitetos» dagegen am Anfang. [23] Außerdem werden die Schmerzen der Apo-

rie zum produktiven Zustand, zum Merkmal der Einsicht, die zum Licht zu kommen sucht. So wird die Aporie zur Entdeckung selbst. Überdies geht die M. des «Theaitetos» über die Frühdialoge hinaus, indem Sokrates erklärt, er habe mehrere schöne Geburten zustandegebracht. [24]

Weiter bleibt zu präzisieren, worin das Verhältnis von M. und *Elenchos* besteht, und ob oder inwiefern sie zwei verschiedenartige Methoden bilden. [25] Sokrates' Elenchos erfüllt eine primär negative Funktion; er wirkt bekanntlich wie ein «Biß» oder ein «Stich». Während der Elenchos hauptsächlich die Aufdeckung von falschem Wissen leistet, soll die M. die Entdeckung wahren Wissens ermöglichen. Es ist allerdings fraglich, ob sich der Elenchos als Reinigung der M. als Entdeckung einfach entgegensetzen läßt. Der Elenchos ist nicht als rein 'destruktiv' anzusehen; er soll der erste Schritt zur Selbstentdeckung sein. «Aporie» bedeutet zugleich eine Klärung, die einen angemessenen Blick auf die Sache ermöglicht. Aufschlußreich ist außerdem die grundsätzliche Forderung des sokratischen Dialogs nach Aufrichtigkeit sowie die vom widerlegten Gesprächspartner empfundene Scham. [26] Der Elenchos soll durch die Entlarvung des Scheinwissens den Dünkel des Befragten bloßlegen und im besten Fall in ein reflektierteres Dasein führen. [27] Überdies bildet der Elenchos als Reinigung von falschen Konzeptionen zugleich eine Annäherung an die Wahrheit und damit eine partielle Entdeckung: In fast jeder (auch widerlegten) Definition gibt es ein Element von Wahrheit. Der «Theaitetos» ist ein gutes Beispiel dafür: die widerlegten Definitionsversuche erfahren eine Erweiterung und tragen so zur weiteren Diskussion bei. Zu beachten ist auch, daß der Schluß des Dialogs negativ ist. Die Fruchtbarkeit der Methode für einen Schüler wie Theaitetos liegt bereits in der Reinigung und der Annäherung an die Wahrheit. Die «aporetischen» Frühdialoge lassen sich nicht auf bloße Reihen von Widerlegungen reduzieren; letztere bilden oft sinnvolle Umwege, die zur Klärung der Frage beitragen. Schließlich zielt die dialektische Untersuchung auf ein Wissen, das zwar im Dialog nicht erreicht, aber doch als prinzipiell erreichbar anvisiert wird. Daher der starke Kontrast zwischen der sokratischen Pädagogik der gemeinsamen Suche und der sophistischen Eristik: Für die Sophisten ist Episteme – im Unterschied zur veränderlichen Meinung – unmöglich, weil es überhaupt kein stabiles, unbestreitbares Wissensobjekt gibt. Auch wenn Sokrates in den Frühdialogen mit Absicht auf logische Fehler rekurriert, ist sein Ziel eben nicht der persönliche Sieg, sondern die Führung des Gesprächspartners und die Klärung der Sache. Sokrates' Hebammenkunst des Wortes wendet sich zwar an den Gesprächspartner, hält sich aber eigentlich an die sachliche Konsequenz der geäußerten Meinung: ihre Wahrheit, das heißt den Logos. In den Dialogen wird der Logos wiederholt als stärker denn jede persönliche Neigung und Hemmung dargestellt: Der Logos gehe seinen eigenen Weg, und wir müssen nur seiner Spur und seinem Kurs folgen. [28] Insofern ist die Wissensquelle der M. nicht einfach das «Eigene», sondern eher die Sprache und die Vernunft selber.

Umgekehrt schließt die M. gewissermaßen auch die erste elenktische Etappe ein: Die größte ($\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\omicron\nu$, $\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\omicron\nu$) maieutische Aufgabe der M., wie Burnyeat erkennt, besteht darin, zu prüfen ($\beta\alpha\sigma\alpha\upsilon\iota\zeta\epsilon\iota\nu$, $\beta\alpha\sigma\alpha\upsilon\iota\zeta\epsilon\iota\nu$), ob es sich um falsches oder um reales, lebensfähiges Wissen handelt; Sokrates muß die falsche Frucht auch manchmal 'abtreiben'. [29] Lebensfähig sind die

Meinungen, die mit anderen angenommenen Prinzipien kohärent sind und zu keinem Widerspruch führen. Nachdem das 'Kind' von Theaitetos völlig geboren ist, beginnt die Prüfung etwa von Theaitetos' Antwort zur Wissenskonzeption – Wissen als Wahrnehmung –, die letztlich abgelehnt wird. [30] Die Lösung der interessanten Frage, warum die Aporie im 'Theaitetos' am Anfang der Diskussion, und nicht wie in den Frühdialogen am Schluß dargestellt wird, kann möglicherweise an der Dramaturgie liegen: Theaitetos ist kein Anfänger, sondern ein fortgeschrittener Gesprächspartner. Allgemein gesagt liegt also das Neue und Spezifische der M. vor allem in der ersten Etappe des Zum-Licht-Bringens; die zweite Etappe der Prüfung, die die M. einschließt, entspricht dem Elenchos.

Immerhin verbleiben noch einige Schwierigkeiten, wenn man das Bild der M. ernstnimmt. Nach der Analogie der Geburtshilfe dürfen nur solche Frauen Hebamme sein, die nicht mehr fruchtbar sind, die aber früher Kinder geboren haben. [31] Sokrates' Erklärung, er sei nicht fruchtbar [32], scheint zu implizieren, daß er entweder früher fruchtbar war oder daß er nicht kompetent sei, Geburtshilfe zu leisten. [33] Die zweite Möglichkeit würde von der Schilderung des Sokrates als Wissenssucher in den aporetischen Frühdialogen, und insbesondere im 'Symposion', wo Eros selbst thematisch ist, unterstützt: Die Liebe zur Weisheit bleibe hinter ihrem Ziel prinzipiell zurück. Sokrates' allgemeine Behauptung im 'Theaitetos', daß manche Menschen unfruchtbar seien, steht allerdings im Widerspruch zum 'Symposion', wo es heißt, «alle Menschen [...] sind fruchtbar, sowohl im Leibe als der Seele nach.» [34] Dort geht außerdem die Schwangerschaft dem Verkehr voraus und wird merkwürdigerweise als die Ursache der Liebe angesehen, nicht umgekehrt. [35] Das Verhältnis zwischen den beiden Hauptelementen der Maieutikmetapher – Fruchtbarkeit oder Kreativität und Sexualität – bleibt auch problematisch. Der Sinn und die Implikationen der Verweiblichung des Sokrates als Partner oder umgekehrt seiner paternellen Schwangerschaft sind nicht ohne weiteres erschließbar und können als eines der Paradoxa oder womöglich Grenzen der maieutischen Metapher gelten. Burnyeats Rekurs auf eine biographische, ja rein psychoanalytische Erklärung – daß Platon als Homosexueller unfähig gewesen sei, sich die Metapher eines sexuellen Verkehrs zwischen männlichen und weiblichen Aspekten des Selbst vorzustellen – kann angezweifelt werden.

II. Zur Wirkungsgeschichte. ARISTOTELES kritisiert die platonische Dialektik dafür, daß sie die Zustimmung des Gesprächspartners – subjektive Meinung statt universeller Prinzipien – zum Anfangspunkt ihrer Ausführungen macht. Er nimmt die Dialektik als Bereich des Wahrscheinlichen auf und entwickelt sie als kodifizierte Übung in der 'Topik', wo das persönliche Element der Aufrichtigkeit aber nicht länger verlangt wird. [36] Die aristotelische Dialektik als Übung wird zum institutionalisierten Streitgespräch (*disputatio*) der Scholastik werden. In der alten Akademie, insbesondere bei ARKESILAS (315–240 v.Chr.), wird später eine 'skeptische' Lektüre der platonischen Dialoge vertreten, die dem 'Theaitetos' und der Maieutikstelle eine zentrale Stelle zuweist. [37] Eine enge Verbindung zwischen der Anamneselehre und der Pädagogik (und damit implizit der M.) ist etwa in AUGUSTINUS' 'De magistro' zu finden.

Das antike Bild von Sokrates dem Maieutiker und Skeptiker reicht bis in die Neuzeit. MONTAIGNE etwa hat

zur verbreiteten Gleichsetzung von Sokratismus mit M. stark beigetragen; diese Identifikation genießt dann im 18. Jh. eine große Beliebtheit. [38] Die Gestalt des Sokrates als Individuum und sein pädagogisches Streben nach Selbstbildung haben auch existenzielle Denker wie KIERKEGAARD und NIETZSCHE fasziniert und beeinflusst. Für Kierkegaard impliziert die M. die Umkehrung des Meister-Schüler-Verhältnisses: Wahrhaftes Lehren heißt, sich in die Lage des Schülers zu versetzen und zu verstehen, was er und wie er versteht; der Schüler bietet die Gelegenheit, sich selbst zu verstehen und umgekehrt. [39] Die sokratische M. ist auch mit der psychoanalytischen Methode S. FREUDS verglichen worden. Beide zielen darauf, Kenntnisse aus der kranken Seele hervorzuholen und damit Selbstheilung zu ermöglichen. [40] Andererseits aber sind auch Unterschiede zu erkennen: Der Psychoanalytiker befragt den Kranken weniger als daß er ihn sprechen läßt; auch ist die Frucht des Gesprächs rein subjektiver Natur, während die M. universales Wissen zu erzeugen sucht. Im Anschluß an Hegel, P. Natorp und M. Heidegger sieht H.-G. GADAMER die M. als metaphorisch umgedeutete Anamnese: als das historische Apriori jeden Philosophierens; die Hermeneutik wird dann die maieutische Kunst, unausdrückliches, aus der Tradition kommendes Vorwissen zum ausdrücklichen Wissen zu erheben. [41] Auch die gegenwärtige Erziehungs- und Kommunikationswissenschaft orientiert sich oft direkt oder indirekt am alten sokratischen Modell der M. [42] Problematisch bleibt, ob die M. mit ihrem Primat des Eigenen als Wissensquelle das Lernen vom Anderen – und damit Andersheit überhaupt – zulassen kann.

Anmerkungen:

1 Platon, Theaitetos 151b. – 2 Platon, Phaidon 96a–99d. – 3 zur Sokratesgestalt und zum Problem des 'hist. Sokrates' siehe etwa M. Montuori: Socrates. Physiology of a Myth (Amsterdam 1981); A. Patzer (Hg.): Der hist. Sokrates (= Wege der Forschung 585) (1987); G. Giannantoni (Hg.): Socratis et Socraticorum Reliquiae (Neapel 1990); B.S. Gover, B.S.u. M.C. Stokes (Hg.): Socratic Questions. New Essays on the Philosophy of Socrates and its Significance (London/New York 1992); K. Döring: Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Trad. (mit Ausnahme Platons und der Akademie), in: H. Flashar (Hg.): Die Philos. der Antike, Bd. 2,1 (Basel 1998). – 4 vgl. Aristophanes, Wolken 137; Platon, Theaitetos 150e; zur kürzlich erfolgten Debatte siehe J. Tomin: Socratic Midwifery, in: Classical Quarterly 37 (1987) 97–102; H. Tarrant: Midwifery and the Clouds, in: Classical Quarterly 38 (1988) 116–122; D. Sider: Did Socrates Call Himself a Midwife? The Evidence of the Clouds, in: K.J. Boudouris (Hg.): The Philosophy of Socrates (Athen 1991); B. Vacamp: Historicité de la maïeutique socratique: réflexions critiques, in: Antiquité classique 61 (1992) 111–118; zum griech. Wort *μαία*, *maia*: Mütterchen, Amme, Hebamme, das in *μαϊευτικός*, *maieutikós* enthalten ist, siehe P. Chantraine: Dictionnaire étymologique de la langue grecque. 5fasc. (Paris 1968–1980). – 5 für die Historizität der M. siehe etwa F. M. Cornford: Plato's Theory of Knowledge (London 1973) 27–28; J. Humbert: Socrate et les petits socratiques (Paris 1967) 90–93; W.C.K. Guthrie: A History of Greek Philosophy, Bd. 3 (Cambridge 1969) 124–129, 397 [Separatdruck unter dem Titel: Sokrates (Cambridge 1971)]. – 6 Plat. Pol. 336c, 337a. – 7 vgl. Theaitetos 149d–151a; Menon 86a–88a; Phaidr. 72e–77b. – 8 Protagoras 314b. – 9 Xenophon, Memorabilia III, 3, 11. – 10 O. Apelt: Platonische Aufsätze (1912) 96–108. – 11 Platon, Theaitetos 150d. – 12 Symposium 206c–212a. – 13 Plat. Pol. 490b. – 14 Plat. Phaidr. 271a4–272b2; 273d; vgl. T.A. Szlezák: Platon und die Schriftlichkeit der Philos. (Berlin/New York 1985); ders.: Platon lesen (1993); H. Teloh: Socratic Education in Plato's Dialogues (Notre Dame 1986) 1–23; M. Erler: Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons (1987); L. Rossetti: The Rhetoric of Socrates,

in: *Philosophy and Rhetoric* 21 (1989) 225–238. – 15 vgl. P. Rabbow: *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländ. Erziehungskunst in der Sokratik* (1954); K. Gaiser: *Protreptik und Paränese bei Platon. Unters. zur Form des platonischen Dialogs* (1959); H. Gundert: *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs* (Amsterdam 1971). – 16 Platon, *Menon* 81e, 80–86c; *Phaidr.* 72e–77a; 72e, 76a. vgl. Cornford [5], 27ff.; dagegen siehe R. Hackforth: *Notes on Plato's Theaetetus*, in: *Mnemosyne* 9 (1957) 128–40. – 17 Platon, *Menon* 80d–86c. – 18 *Phaidon* 72e–77a. – 19 *Epistula VII*, 341c–e; vgl. Szlezák (1985) [14] 144 A. 30. – 20 *Symposium* 175c–d. – 21 *Pol.* 518b. – 22 M.F. Burnyeat: *Socratic Midwifery, Platonic Inspiration*, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 24 (1977) 7–16; wiederabgedruckt in: H. Benson (Hg.): *Essays in the Philosophy of Socrates* (New York/Oxford 1992) 53–65; R. Robinson: *Plato's Early Dialectic* (Oxford 1953). – 23 *Theaitetos* 148e; vgl. Burnyeat [22] 11. – 24 *Theaitetos* 150d; vgl. Burnyeat ebd. – 25 zum *Elenchos* (ohne Bezugnahme auf die M.) siehe G. Vlastos: *The Socratic Elenchos: Method is All*, in: ders.: *Socratic Studies*, hg. v. M. Burnyeat (Cambridge 1994) 1–33 [eine überarbeitete Version von: *The Socratic Elenchos*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983) 27–58]; T.C. Brickhouse und N.D. Smith: *Plato's Socrates* (Oxford 1994) 3–29. – 26 etwa *Kriton* 49c–e; *Protagoras* 331c–d. Zum Wort *Elenchos* als ‚Scham‘: J.H. Lesher: *Parmenides' Critique of Thinking. The poluderis elenchos of Frg. 7*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984) 1–30. – 27 *Menon* 84a3–c6; *Laches* 187e. – 28 vgl. *Protagoras* 361a; *Laches* 194a; *Menon* 74d; *Phaidon* 88d–89c; *Pol.* 365d, 394d, 607b; *Sophistes* 252d; *Philebos* 59b; *Leges* 667a. – 29 *Theaitetos* 150b–c. – 30 ebd. 150d–160e. – 31 ebd. 149c. – 32 ebd. 150c. – 33 R.G. Wengert: *The Paradox of the Midwife*, in: *History of Philosophy Quarterly* 5 (1988) 3–10; vgl. K. Sayre: *How to Read a Platonic Dialogue: Sunousia in the Theaetetus*, in: *Plato's Literary Garden* (Notre Dame 1995) 197–226. – 34 *Theaitetos* 150c–d; *Symposium* 206c; vgl. M. Narcy: *Platon, Théétète* (Paris 1995) 8–9; 316–317. – 35 Burnyeat [22] 8. – 36 P. Moraux: *La joute dialectique d'après le huitième livre des Topiques*, in: G.E.L. Owen (Hg.): *Aristotle on Dialectic: The Topics* (Oxford 1968) 277–311; L.-A. Dorion: *La «dépersonnalisation» de la dialectique chez Aristote*, in: *Archives de Philosophie* 60 (1997) 597–613. – 37 dazu siehe J. Annas: *Plato the Sceptic*, in: P.A. Vander Waerdt (Hg.): *The Socratic Movement* (Ithaca/London 1994) 309–340; A.A. Long: *Socrates in Hellenistic Philosophy*, in: *Classical Quarterly* 38 (1988) 150–171. – 38 B. Böhm: *Sokrates im 18. Jh. Stud. zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtseins* (1929). – 39 Kierkegaard GW, übers. von E. Hirsch (1950 ff.) Bd. 33, II, 1, 40; GW. Bd. 10, 58.; vgl. P. Müller: *Kierkegaard's Works of Love. Christian Ethics and the Maieutic Ideal*, übers. u. hg. v. St. u. J. Evans (Kopenhagen 1993); H.-G. Seebeck: *Das Sokratesbild vom 19. Jh. bis zur Gegenwart* (1947); Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA, Bd. 5 (21988), § 136. – 40 M. Landmann: *Elenktik und M. Drei Abhandlungen zur antiken Psychologie* (1950). – 41 P. Natorp: *Nachkrit. Anhang, Platos Ideenlehre* (1921); M. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1975) 463–64; H.-G. Gadamer: *GW Bd. 4* (1987) 80; zur Rezeption und insbes. zur metaphorischen Aneignung des Anamnesisgedankens im Abendland siehe L. Oeing-Hanhoff: *Zur Wirkungsgesch. der platonischen Anamnesis*, in: *Colloquium*, FS J. Ritter (1965); H.-G. Gadamer: *Der Tod als Frage*, in: ders. [41] 161–172. – 42 M. Hanke: *Der maieutische Dialog. Kommunikationswiss. Unters. zur Struktur und Anwendbarkeit eines Modells* (1986); L. Nelson: *Die sokratische Methode* (1987); R. Warnholz: *Die Idee der Mäeutik. Grundlagen einer Metadidaktik* (Diss. Flensburg 1995).

F. Renaud

III. Christliche M. 1. Das 18. Jh. entdeckt, über die Grenzen der Religionen hinweg, die Vorbildlichkeit der Sokratischen M. für die Vermittlung des eigenen aufklärerischen Programms. Paradigmatisch ist MENDELSSOHN'S *Phädon*. Der Einleitungssatz *Charakter des Sokrates* rühmt mit dem Menschen auch dessen Methode [1], das zweite Gespräch über die Unsterblichkeit der Seele greift ausdrücklich selbst auf sie zurück. [2]

Im engeren Sinn ist die Sokratik des 18. Jh. eine religionspädagogische Bewegung und Methode in beiden großen christlichen Konfessionen, die ihren Ausgang von MOSHEIM nimmt [3] und bis Ende des Jahrhunderts namentlich durch GRAEFFE [4] die Katechetik vollständig beherrscht. Durch geschicktes Fragen sollen dem Katechumenen die Glaubenssätze entlockt werden. Da diese also als im Menschen selbst liegend gedacht werden, ist der Sokratik eine weitgehende Verbindung mit vernunftreligiösen Vorstellungen ebenso natürlich wie umgekehrt die Übertragbarkeit ihrer Katechetik auf andere Bereiche der Erziehung. So zeigt sich auch KANT von ihr beeinflusst und empfiehlt die *«erotematische Methode»* in seiner ethischen Didaktik. [5] Dieser Terminus verdeutlicht das traditionelle Verständnis der M. als einer (mündlichen) Frage- oder (literarischen) Dialog-Kunst, als die sie auch Mendelssohn versteht. [6] VIERTHALER betont daher mit ihren Möglichkeiten in Vernunftreligion und Moral zugleich auch die Grenzen der M. hinsichtlich der positiven Religion, deren Inhalte nur lehrhaft zu vermitteln seien. [7] Den Rahmen der Sokratik verläßt er darum nicht, da er die M. lediglich als einen Teil der Sokratischen Methode bestimmt. [8] Auch Sokrates habe Ideen nicht nur hervorgehoben, sondern ebenso mitgegeben. [9] Die Sokratik des 18. Jh. übernimmt das antike Modell damit unverändert in einen christlichen Kontext. Das Christliche dieser M. beschränkt sich dabei auf die Betonung der Ähnlichkeit von Sokratischer und Jesuanischer Lehrart. [10]

2. Den radikalen Versuch einer Neubegründung der M. aus dem Geiste der Typologie unternimmt dagegen HAMANN. Die ganze abendländische Tradition, nicht zuletzt Sokrates, soll auf das Heilsgeschehen bezogen gedacht werden. In Abgrenzung von den als wissende Lehrer auftretenden und sich damit selbst widersprechenden Sokratikern seines Jahrhunderts [11] betont er dabei zunächst das elenktische Moment der Unwissenheit: *«Ich glaube wie Sokrates alles, was der andere glaubt – und geh nur darauf aus, andere in ihrem Glauben zu stören»* [12], um so im Gesprächspartner Platz für das Christentum zu schaffen. Sodann sind jedoch auch dessen Lehren selbst Gegenstand maieutischer Vermittlung, da sie nicht memoriert, sondern angeeignet werden sollen. Hamann befreit zu diesem Zweck die M. aus den engen Grenzen einer Dialog-Kunst. Um die Leser zu geistiger Selbsttätigkeit zu zwingen, entwickelt er mit den Mitteln von Ironie und Analogiebildung [13] einen Stil äußerster Verkürzung, der seinen Gehalt erst in der Entschlüsselungsarbeit des Lesers offenbart und dem *acutum dicendi genus* zugeordnet werden kann. [14] Hamanns Schriften sind Zitat-Collagen. [15] Dabei können die Anspielungen Hamanns verfolgt und erhellt [16], aber nicht im Sinne eines lösbaaren Rätsels in eine direkte Aussage transformiert werden: *«Schlägt man sie [die zitierten Stellen] auf, so ergibt es abermals ein zweideutiges Doppellicht, das uns höchst angenehm erscheint, nur muß man durchaus auf das Verzicht tun, was man gewöhnlich Verstehen nennt.»* (Goethe) [17] Hamann orientiert sich in seinen Stilmitteln an biblischen Mustern: Die Ironie nennt er im Hinblick auf 1. Mose 3, 22 die erste Figur der christlichen Redekunst [18], und den *«Metaschematismus»*, im Aufeinanderdeuten des Separaten die der Typologie entsprechende Redefigur, führt er auf 1. Kor. 4,6 zurück. [19]

3. Während Hamann den Verstand des Lesers anspricht, weckt und fördert, ohne an einen Endpunkt des

Historisches Wörterbuch der Rhetorik

Herausgegeben von Gert Ueding

Redaktion:

Gregor Kalivoda
Lavinia Keinath
Franz-Hubert Robling
Thomas Zinsmaier

Band 5: L–Musi

Sonderdruck



Max Niemeyer Verlag
Tübingen 2001