

Die Praxis der wahren Rede nach Gorgias Zur Rekonstruktion des sophistischen Ethos

LARS LEETEN, HILDESHEIM

Zusammenfassung

Der Beitrag verteidigt die These, dass die Lehre des Gorgias von Leontinoi, die in der „Lobrede der Helena“ ihren Ausdruck findet, keine rhetorische Technik ist, sondern eine Praxis der sittlichen Bildung. Diese „ethische Redepraxis“ vollzieht sich im Medium konkreter sinnlicher Formen; ihr Modus ist das Zeigen oder die epideiktische Rede. Der Maßstab dieser Praxis lässt sich als epideiktische Richtigkeit bestimmen; diese macht den Sinn dessen aus, was Gorgias als „Wahrheit“ (*ἀλήθεια*) versteht. Die Rede ist demzufolge dann richtig oder „wahr“, wenn sie ein richtiges, vorbildliches Verhalten und damit sittliche Schönheit exemplifiziert. Weil die Offenbarmachung vorbildlicher Haltungen weiteres richtiges Handeln befördert, hat die „wahre Rede“ darin auch ihre Wirksamkeit.

Summary

The article argues that the doctrine of Gorgias of Leontinoi, as expressed in his „Encomion of Helen“, is not a rhetorical technique but a practice of moral education. The medium of this „ethical speech practice“ is perceptual forms, its basic mode being the practice of showing or epideictic speech. The crucial standard of this practice is „epideictic rightness“, which is identical to Gorgias' conception of „truth“ (*ἀλήθεια*). According to this conception, speech is true if it exemplifies morally right conduct and moral beauty. True speech in this sense must also be effective speech, since it will promote right behaviour in the future.

1. Einleitung

Jeder Versuch, das Verhältnis von Philosophie und Rhetorik zu durchdenken, hat eine seiner größten Frustrationsquellen darin, dass die Lösung dieser Aufgabe stets schon ‚philosophischen‘ Maßstäben genügen soll. Das wahrheitsorientierte Denken ist seit seinen Anfängen in Europa gerade durch die scharfe Abgrenzung von Rhetorik definiert; für das Selbstverständnis von Philosophie ist dies bis heute maßgeblich geblieben. Wer auf diesem Boden steht, kann sich, so scheint

es, nur notgedrungen auf Rhetorik einlassen. Letztere ist bestenfalls eine unvermeidliche Begleiterscheinung der Philosophie, weil es ‚rhetorikfreie‘ Vernunft am Ende nicht geben kann. Argumentation – Logos als *ratio* – ist nicht ohne sinnliche Sprachformen – Logos als *Rede* – zu haben; man muss sich mit einer zweitbesten Lösung zufriedengeben. Ein Standpunkt ‚jenseits von Philosophie und Rhetorik‘ ist jedoch nicht zu haben. Und so bleibt die Rhetorik seit Jahrhunderten Gegenspieler und Schatten der Philosophie.

Um dieses Bild eines schroffen Antagonismus zu entkräften, wollen die folgenden Überlegungen versuchen, ‚rhetorisches‘ Denken und seine Interpretation des Logos dort zu rekonstruieren, wo es noch nicht als ‚rhetorisch‘ klassifiziert ist und damit auch noch nicht im Kontrast zum ‚philosophischen‘ Denken und seiner Interpretation des Logos steht. Für eine solche Rekonstruktion liefert Gorgias von Leontinoi Anknüpfungspunkte. Die gorgianische Stellung zum Logos, die in der ‚Lobrede der Helena‘⁴¹ markant zum Ausdruck kommt, gilt bis heute als herausragendes Beispiel der ‚sophistischen‘ Antithese zur Philosophie. Dabei legen Deutungen, die die gorgianische Lehre als Manipulationstechnik verstehen, die Opposition von Rhetorik und Philosophie, von Überreden und Überzeugen genauso zugrunde wie die Deutungen, die sie als legitimen Gegenentwurf zum alteuropäischen Rationalismus werten oder gar als Vorform des neuesten erkenntnistheoretischen Antifundamentalismus.² Das Schema ‚Philosophie versus Rhetorik‘, das bis heute so nachhaltige Wirkung entfaltet, beginnt seine Karriere jedoch frühestens bei Platon. In den überlieferten Texten des Gorgias spielt dieses Schema noch keine Rolle. Wie würde sich dessen Logoslehre darstellen, wenn diese Opposition außer Kraft gesetzt wäre? Wie ließe sich der Eigensinn dieser Lehre positiv entfalten, sofern diese noch jenseits der Unterscheidung zwischen kunstvoller und sachgemäßer Rede operierte oder doch operieren wollte? Trotz einiger Fortschritte in den letzten Jahrzehnten, insbesondere auf philologischem Gebiet,³ sind diese Fragen in vielerlei Hinsicht noch offen.

1 Die ‚Lobrede der Helena‘, neben der ‚Verteidigung des Palamedes‘ vermutlich die einzige Schrift des Gorgias aus erster Hand, wird im Haupttext mit dem Kürzel ‚Hel.‘ unter Angabe der Abschnittsnummer zitiert, die ‚Verteidigung des Palamedes‘ auf dieselbe Weise mit dem Kürzel ‚Pal.‘. Ich folge den Textfassungen in: Gorgias von Leontinoi, *Reden. Fragmente und Testimonien*, gr.-dt., hg. v. Th. Buchheim, Hamburg 2012. Neben dieser Übersetzung wurden konsultiert: Th. Schirren/Th. Zinsmaier (Hgg.), *Die Sophisten. Ausgewählte Texte*, Stuttgart 2003, 78-109, sowie Gorgias, *Encomion of Helen*, hg., übers. u. eingel. v. D.M. MacDowell, Bristol 2005.

2 Zu Letzterem vgl. bes. Scott Consigny, *Gorgias. Sophist and Artist*, Columbia 2001.

3 Wichtige Impulse gab Charles P. Segal, ‚Gorgias and the Psychology of the Logos‘, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 66 (1962), 99-155. Markante Arbeiten aus neuerer Zeit sind: Edward Schiappa, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven/London 1999; Bruce McCormiskey, *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*, Carbondale 2002.

Die Dichotomie von ‚Philosophie und Rhetorik‘ hängt eng zusammen mit weiteren, die tief im europäischen Denken verankert sind, etwa ‚Überzeugung und Überredung‘, ‚Theorie und Praxis‘ oder ‚Vernunft und Sinnlichkeit‘. Ein horizontbildendes Schema dieser Art lässt sich nur versuchsweise unterlaufen. Am ehesten noch hat Schiappa versucht, ein Verständnis des gorgianischen Denkens zu gewinnen, das die gewohnte Perspektive kritisch suspendiert. Darin einen ‚Objektivismus‘⁴ zu sehen, ist voreilig. Es braucht nicht gleich um die Frage zu gehen, was Gorgias, wirklich‘ im Sinn hatte. Eine Rekonstruktion, die festgefahrene Einteilungen und Deutungen in Frage stellt, kann vielmehr verlorene Denkmöglichkeiten zutage fördern, die auch für gegenwärtige Probleme krampflösende Wirkung haben.⁵ Um einen solchen, immer auch heiklen und auf Konjekturen angewiesenen Versuch wird es hier gehen. Es ist unnötig zu sagen, dass die philosophischen Befunde dabei ihre Verbindlichkeit behalten müssen.

Im ersten Abschnitt wird die These entwickelt, dass Gorgias seine Logoslehre nicht als rhetorische Techné hätte auffassen wollen, sondern als Bildungsprogramm. Seine Lehre ist eine sittliche Übungspraxis der Rede (2). Die folgenden beiden Abschnitte zielen darauf, die Form dieser Praxis – unter Zurückstellung der Einwände, die sich aus nachplatonischer Perspektive aufdrängen – zu rekonstruieren: Die ‚ethische Redepraxis‘ vollzog sich im Medium sinnlicher Formen; ihr Modus war epideiktisch, ein Zeigen (3). Diese Wahrnehmungs- oder Zeigepaxis war ihrer Idee nach den Maßstäben einer epideiktischen Richtigkeit unterworfen, welche als sittliches Ideal auszulegen ist. Dieses Ideal macht das gorgianische Verständnis von ‚Wahrheit‘ – ἀλήθεια – aus (4). Abschließend wird danach gefragt, welche Aufschlüsse sich für das Verständnis der sokratischen Intervention ergeben: Es zeichnet sich ab, dass die Auseinandersetzung zwischen Sophistik und Sokratik anders gelagert gewesen sein muss, als die Standarderzählungen vom Konflikt zwischen ‚Rhetorik und Philosophie‘ wollen (5).

2. Einübung in den Logos

Für die Überlegungen sei zugrunde gelegt, dass sich jemand, der im 5. Jahrhundert Geschäfte der Weisheit betrieb, noch nicht vor die Alternative ‚entweder Philosophie oder Rhetorik‘ gestellt sah. Vielmehr spricht einiges dafür, dass bereits die Opposition von Rhetorik und Philosophie selbst zu Platons Inszenierung des Konflikts gehört. Die erste Belegstelle des Terminus ‚Rhetorik‘ findet sich

4 Für diese Einschätzung vgl. Consigny, *Gorgias* (Anm. 2), 10-14.

5 Ein solches Verständnis von philosophiegeschichtlicher Reflexion als Selbstverständigung kann sich auf Foucault berufen, der in diesem Zusammenhang von ‚Arbeit an sich selbst‘ spricht; vgl. stellvertretend Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt a.M. 1986, 15f., und dazu die methodische Erörterung bei Schiappa, *Beginnings* (Anm. 3), 60-65, die Consigny gar nicht erst zur Kenntnis nimmt.

im Dialog *Gorgias*, wo Sokrates von „τὴν καλουμένην ἠεροειδέην“ spricht, von dem, was man „die Redekunst nennt“.⁶ Das deutet darauf hin, dass schon die Klassifikation des „sophistischen“ Logosdenkens als Rhetorik Teil einer Polemik und eine spätere Charakterisierung aus dem 4. Jahrhundert ist. Dass dies lange nicht gesehen wurde, zeugt davon, wie hochproblematisch viele Erzählungen über die Anfänge sowohl der Rhetorik als auch der Philosophie sein müssen. Erst in neuerer Zeit zeichnet sich mehr und mehr ein Bild ab, das die Anfänge der Disziplin der Rhetorik später ansetzt, als es lange üblich war.⁷

Aber war Gorgias' Lehre nicht doch eine „τέχνη τῶν λόγων“, die sich mit dem, was später „Rhetorik“ heißt, der Sache nach deckt? – In der Tat lässt sich der Ausdruck „τέχνη τῶν λόγων“ etwas früher nachweisen als der Ausdruck „ἠεροειδέη“.⁸ Doch zur Zeit des Gorgias scheint er noch nicht gängig zu sein, und Gorgias selbst verwendet ihn an keiner Stelle. Es gibt bei ihm keinen Fall, in dem sich „τέχνη“ auf sein eigenes Unternehmen bezieht. Eine rhetorische Technik im Sinne einer methodischen Kunstlehre hat es bei Gorgias noch nicht gegeben. Zwar ist richtig, dass sich viele Elemente späterer Beredsamkeitslehren retrospektiv schon ausmachen lassen. Man muss auch vermuten, dass Gorgias bereits ein Bewusstsein von der Möglichkeit einer Redetechnik gehabt hat. Aber eine Deutung seiner Lehre als Prothetorik, die die spätere Tradition zur Rekonstruktion heranzieht, legt zugrunde, dass Gorgias ein rhetorisches System konstruiert hätte, *wenn er nur gekonnt hätte*. Dies soll hier bestritten werden: Sollte Gorgias die Möglichkeit einer „Redetechnik“ schon gesehen haben – und das ist allem Anschein nach tatsächlich der Fall –, so galt sie ihm als Gefahr. Dieser auf den ersten Blick vielleicht überraschende Befund ergibt sich, wenn man seinen Gebrauch von „τέχνη“ näher betrachtet. Die Verwendung dieses Ausdrucks, so zeigt sich, ist bei Gorgias ein zuverlässiges Symptom echter Disziplinierung.

In der Helena-Rede (Hel. 10) taucht der Ausdruck einmal im Zusammenhang der beiden τέχναι der „Zauberei und Magie“ (γοητεία καὶ μαγεία) auf; Gorgias nennt sie „Verfehlungen der Seele und Täuschungen der Meinung“ (ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα). Die Distanz und die sittliche Zurückweisung ist deutlich. An einer zweiten Stelle (Hel. 13) geht es um die Überzeugungskraft von Reden, die „kunstgemäß geschrieben“ (τέχνη γραφείσ) sind, aber nicht „mit Wahrheit gesprochen“ (ἀληθεῖα λεχθεῖς) sind. Auch hier klingt mit „τέχνη“

6 Platon, *Gorgias*, 448 d. – Zu den philologischen Befunden vgl. Schiappa, *Beginnings* (Anm. 3), 14–23.

7 Dieses Bild kann hier nicht eigens verteidigt werden. Vgl. dazu, neben Schiappa, etwa David Sansone, *Greek Drama and the Invention of Rhetoric*, Malden, MA u. a. 2012; zu ähnlichen Befunden auch schon Thomas Cole, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore/London 1995, oder, mit Blick auf die Epideixis, Vinzenz Buchheit, *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles*, München 1960.

8 Vgl. Schiappa, *Beginnings* (Anm. 3), 22 f., 68 ff., sowie Cole, *Origins* (Anm. 7), 98 f.

eine negative Bewertung an, die es ernst zu nehmen gilt: Dass eine Schreibertechnik die Frage der Aletheia gleichgültig werden lassen kann, ist kein koketter Hinweis auf die Überlegenheit der eigenen Kunstlehre. Ein solches Reden ist vielmehr ein exemplarischer Verstoß gegen die Forderung, der gleich zu Beginn der Helena-Rede (Hel. 1) mit der berühmten Wendung „κόσμος λόγῳ ἀλήθεια“ (Nachdruck verliehen wird: Ihre Wohlgeformtheit (κόσμος) findet die Rede (λόγος) in der Wahrheit (ἀλήθεια)).⁹ Die Wahrheit ist das für den Logos, was für den Körper die Schönheit, für die Seele die Weisheit und für das Handeln die Arete ist. Für eine Rede gehört es sich, im Sinne der Aletheia „wahr“ zu sein, sie hat darin ihre Vollendung und ihren Glanz. – Dass diese Forderung sittlicher Art ist, ist nicht nur daraus ersichtlich, dass „ἀλήθεια“ in einer Reihe mit „κάλος“, „σοφία“ und „ἀρετή“ steht, sondern auch daraus, dass ein Verstoß in dieser Anfangspassage als „ἀκοσμία“ („Ungehörigkeit“) klassifiziert wird. Der Gebrauch des Logos gemäß einer τέχνη, ohne Rücksicht auf die Forderung nach ἀλήθεια, ist ein klarer Fall einer solchen ἀκοσμία.

Diese Textbefunde lassen die Meinung, Gorgias hätte auf eine Technik der Rede stolz sein können, zweifelhaft werden. Das Wort „τέχνη“ ist hier ein Pejorativum.¹⁰ Das fügt sich gut in die philologischen Befunde, die eine Bedeutungsverschiebung von „τέχνη“ von Homer bis Platon diagnostizieren: Kommt der Ausdruck zunächst im Kontext eines Könnens vor, das Personen zukommt, so bezeichnet er mit der Zeit mehr und mehr die Kunst im Sinne eines Regel- oder Ordnungssystems, das der Mensch entdecken und einsehen kann.¹¹ In Gorgias' Verwendung muss „τέχνη“ bereits die „Kunst“ gewesen sein; aber für ihn konnte der Gebrauch solcher Kunst durchaus noch etwas Anrüchliches haben: Durch *Techné* nämlich verschafft jemand sich ein Vermögen, das ihm eigentlich nicht zukommt. Für ein solches Tun wird Prometheus von den Göttern bestraft. Daran dürfte Gorgias denken, wenn er sagt, dass sich menschliches Wirken nicht mit göttlichen Mächten messen darf (Hel. 6); die Formulierung „ἀθροωπὴν προμηθεῖα“ gibt einen deutlichen Hinweis in diese Richtung.¹² Derselbe Zusammenhang spielt

9 Die berühmte Passage lautet (Hel. 1): „Schöne Ordnung (κόσμος) findet die Polis in der guten Bürgerschaft (εὐανδρία), der Körper in der Schönheit, die Seele in der Weisheit, die Tat (πράξιμα) in der Tugend (ἀρετή), der Logos in der Wahrheit (ἀλήθεια); das Gegenteil davon ist Unsicherheit (ἀκοσμία). An Mann und Frau und Rede und Tat (πράξιμα) und Stadt und Werk (ἔργον) ist das Lobenswerte zu loben und das Tadelnswerte zu tadeln. Denn es ist genauso Verfehlung und Unkenntnis (ἀμαρτία καὶ ἀμαθία), das Lobenswerte zu tadeln wie das Tadelnswerte zu loben.“ – Was „ἀλήθεια“ hier bedeutet, werde ich erst später fragen (Abschnitt 4).

10 Zwei Stellen aus der „Verteidigungsrede des Palamedes“ unterstützen dieses Ergebnis: Pal. 3 („κακοτεχνία“) und Pal. 25 („εὐχρησθέντα καὶ πόριμον“). Wiederum ist der Beigeschmack deutlich.

11 Vgl. bes. Jörg Kube, *Tέχνη und ἄρετή. Sophistisches und platonisches Tugendwissen*, Berlin 1969.

12 Zur Frage des Bezugs auf Prometheus vgl. Bruce McCormiskey, „Gorgias and the Art of

eine Rolle, wenn das Wirken „durch künstliche Vorkehrungen“ (τέχνης παροσκευατός) auf die Seite der „Verfehlung“ (ἀμάρτημα) gestellt wird (Hel. 19). Wer etwas durch Gebrauch von Techné bewerkstelligt, so ist festzuhalten, macht sich eine Macht zunutze, auf die er aufgrund seiner Wesensart kein Anrecht hat. Gorgias' Lehre des Logos kann weder dem Wort noch der Sache nach eine Technische sein; man wird sie als Lehre eines anderen Typs interpretieren müssen. Unmittelbare Hinweise dazu finden sich bei Gorgias nicht. Platons Charakterisierung eines Lehrers, der seine Weisheit nur „zeigt“, aber nicht sagen kann, was sie ist, ist in dieser Hinsicht durchaus glaubwürdig.¹³ Man kommt der Sache aber vielleicht näher, indem man sich klarmacht, was die Alternative zur Techné sein musste: Trifft es zu, dass es für Gorgias anstößig war, sich ein Können durch Anwendung eines Systems künstlich zu verschaffen, liegt die Vermutung nahe, dass er das Ideal eines Könnens verfolgte, das einem wirklich zu eigen ist. So entspräche es auch dem üblichen Verständnis von σοφία. In diesem Fall wäre die wichtigste Frage für Gorgias nicht gewesen, was jemand bewerkstelligt, sondern welchen Charakter jemand hat. Bei Gorgias dürfte insbesondere Pindar nachgeklungen haben, bei dem „τέχνη“ in Spannung zu „φύο“ steht: Das künstlich etablierte Können ist verdächtig, wo die angeborene Tüchtigkeit das Ideal darstellt.¹⁴ – Es ist freilich entscheidend, dass bei Gorgias die Möglichkeit hinzutritt, sich solche Tüchtigkeit, im Rahmen jeweils gegebener Anlagen, zu erarbeiten. Das „Vermögen erworbener Weisheit“ (σοφίας ἐπακμήτου δύνναμις) steht bei ihm ausdrücklich neben der edlen Herkunft (Hel. 4). Sofern seine Logoslehre dem Erwerb solcher Weisheit gedient hat, wäre verlangt gewesen, sich von dieser Weisheit durchdringen zu lassen, so dass Wissen und Arete Hand in Hand gehen. Nicht wer durch List und Tücke besteht, sondern wer sich in einen anderen Stand versetzt, hat Weisheit.

Ein so verstandenes Tugendwissen lässt sich nicht durch methodische Klugheit herbeischaffen, man muss es sich erarbeiten und verdienen. Wer nach einem System greift, will die Weisheit unter seine Kontrolle bringen, ohne solche Mühen auf sich zu nehmen. Ein solcher Mensch will die nötige „Arbeit an sich selbst“ vermeiden und fragt nach einer billigen Lösung oder Abkürzung. Wo die Techné als eine solche Abkürzung gilt, muss sie der Skepsis ausgesetzt sein. Lässt man gelten, dass dies die Auffassung des Gorgias war, so hat seine Logospraxis einen

Rhetoric: Toward a Holistic Reading of the Extant Gorgianic Fragments“, in: *Rhetoric Society Quarterly* 27/4 (1997), 5-24, 11 f.

¹³ Vgl. z. B. Platon, *Gorgias*, 447 b-c, wo die Einsicht in das „Was“ (τι) und das „Zeigen“ (ἐπιδείξει) sofort in Spannung zueinander treten.

¹⁴ Vgl. dazu Kube, *Tέχνη und Ἄρετή* (Anm. 11), 32 und 34-36, sowie Burkhard Gladigow, *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία*, Hildesheim 1965, bes. 51 f. Gladigow schreibt, „τέχνη“ habe bei Pindar gegenüber „φύο“ häufig „geradezu die Bedeutung von über List oder eines ‚Tricks‘“. Hier stößt man auf die auch andernorts zu findende Nähe von τέχνη und μηχανή.

Weg der Bildung vorgesehen. Sieht man sich nach einem Etikett für eine solche Lehre um, gibt ein Hinweis der späteren Kommentatoren einen Wink, dem zufolge das Anliegen des Gorgias die „μελέτη λόγων“ war, die Übung im Umgang mit Logoi.¹⁵ Die gorgianische Lehre war als Praxis der praktischen Erkundung und Erprobung gedacht, die allmählich zur Arete führt; sie war nicht nur angelegt auf die Perfektionierung rednerischer Fähigkeiten, sondern auf eine Kultivierung der Person. Gorgias stand dem äußerlichen Können deswegen misstrauisch gegenüber, weil seine Bemühungen auf sittliche Bildung zielten.¹⁶

An dieser Stelle beginnt sich abzuzeichnen, wie Gorgias zu den Einwänden gestanden hätte, die man gemeinhin mit Platons Sokrates verbindet: Er hätte sich nicht getroffen fühlen können von dem Vorwurf, nicht sagen zu können, was er lehrt, weil es für ihn nie in Frage gekommen wäre, eine „Einsicht in die Sache“ an die Stelle von Bildungsprozessen zu stellen. Ein Tugendwissen kann man sich nur erarbeiten; genau daran zeigt sich sein Wert. Wo das „Was“ einer Weisheit hingegen unmittelbar greifbar sein sollte, muss aus gorgianischer Perspektive ein unerlaubter Kunstgriff im Spiel gewesen sein. – Fragen wir nun konkreter, wie sich die „ethische Redepraxis“ des Gorgias vollzogen haben könnte.

3. Logospraxis als Wahrnehmungspraxis und der Modus des Zeigens

Dass die Übungspraxis des Gorgias eine Praxis des Logos sein musste, ergibt sich schon daraus, dass der Logos für Gorgias ein Grundphänomen war, das die Welt erfüllt, wie Sinn und Bedeutung es tun, eine Totalität. Dabei ist der Logos ‚performativ‘ verfasst; er fällt mit seiner Wirksamkeit zusammen.¹⁷ Aber von einem Mittel in einem instrumentellen Verfahren unterscheidet ihn von vornherein seine Unverfügbarkeit. Es ist kein Zufall, dass der Logos im *Enkomion* wie ein selbständiger Akteur auftritt: Diskutiert wird ja die Frage, ob es der Logos gewesen sein könnte, der Helena dazu gebracht hat (πείθειν, Hel. 6 und 8), nach Troja zu gehen. Der Logos erscheint dabei, wie in der berühmten Bestimmung „δυνάστης μέγας“ (Hel. 8), als eigenständige, von sich selbst her bewegte Handlungsmacht, noch bevor er in Gebrauch genommen wird. Er hat unabhängig

¹⁵ Pausanias, *Graeciae descriptio* VI 17, 8, zit. nach Gorgias, *Reden, Fragmente und Testimonien* (Anm. 1), 118. – Auch Sokrates' Einschätzung, die Lehre des Gorgias sei keine τέχνη, sondern ἐμπειρία oder τοῖβή (Platon, *Gorgias*, bes. 462 c-465 e), darf man als Beleg heranziehen, sofern sie die Verhältnisse gebrochen widerspiegelt.

¹⁶ Es ergibt sich also ein Bild, das sich in die Sophistik-Deutung fügt, die sich erstmals bei Hegel findet: vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Werke 18, hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986, 408-413; ähnlich auch Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Bd. 1, Berlin 1959, bes. 372-388.

¹⁷ Zu dieser Lesart vgl. auch Andreas Hatzel, *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld 2011.

von seiner Indienstnahme durch den Menschen Verführungskraft, Lebendigkeit und Eigensinn. Die Praxis des Logos muss auch deswegen eine μελέτη λόγων sein, weil man sie nie vollends unter Kontrolle bringen kann. Man kann nur üben, mit dem Logos umzugehen. Übersetzt man „λόγος“ mit „Rede“, so ist dabei also mitzudenken, dass damit bereits eine Fokussierung einhergeht: Die „Rede“ ist ein Verhalten im Medium des Logos. Bevor nach den Maßstäben dieses rednerischen Verhaltens gefragt wird, sei in diesem Abschnitt ein Blick auf dessen Vollzugsform geworfen.

Der Logos präsentiert sich bei Gorgias als sinnliches Geschehen. Dies wird ganz unmittelbar an seinem Stil handgreiflich, der für die Rekonstruktion seiner Position deswegen keineswegs äußerlich ist.¹⁸ Die zugrundeliegende Haltung wird in den Schriften des Gorgias auch ausdrücklicher: Der Logos ist Teil der körperlich-materiellen Welt; er manifestiert sich im Ästhetischen. Sextus Empiricus zufolge wurde in der „Rede über das Nichtseiende“ behauptet, dass sich der Logos „aus den von außen auf uns einströmenden Sachen zusammensetzt“, also „aus dem Wahrnehmbaren (τὸν αἰσθητῶν)“.¹⁹ Der gorgianische Logos ist im Sinnlichen am Werk; er ist nicht aufgrund einer Repräsentationsfunktion bedeutsam, sondern aufgrund seiner inneren Verfasstheit und Ausdruckhaftigkeit.²⁰ Diese sinnliche Form ist allerdings eigentümlicher Art: Sie fällt nicht einfach mit den anderen sinnlichen Formen – den Gestalten des Hörbaren und Sichtbaren – zusammen, sondern muss im Verhältnis zu ihnen bestimmt werden. Im anonymen Bericht der „Rede über das Nichtseiende“ heißt es: „Denn erstlich (ἀρχῆν) redet der Redende keinen Ton (ὅν ψόφον) und auch keine Farbe (οὐδὲ χρώμα), sondern eine Rede (ἀλλὰ λόγος).“²¹ Wir reden weder Klänge, noch reden wir Farben oder Formen – und erst recht reden wir keine Sachen –, sondern wir reden zunächst einmal Reden. Gorgias sieht offenbar einen „eigenen Sinn“ für die Rede vor.²² Eine modalitätsspezifische Charakteristik dieses Sinns ist jedoch nicht greifbar. Wie also wäre dieser besondere Sinn zu bestimmen?

18 In diesem Punkt kommen ganz unterschiedliche Interpreten überein: vgl. Scott Consigny, „The Styles of Gorgias“, in: *Rhetoric Society Quarterly* 22/3 (1992), 43-53, und Schiappa, *Thomas Buchheim*, Einleitung zu Gorgias, *Reden, Fragmente und Testimonien* (Anm. 1), bes. XI-VV.

19 Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 7,85; zit. nach Gorgias, *Reden, Fragmente und Testimonien* (Anm. 1), 62.

20 Will man daran festhalten, dass die Sprache bei Gorgias Repräsentationsfunktion hat, ergeben sich hingegen große Interpretationsprobleme. Dass man z. B. der „Rede über das Nichtseiende“ unter dieser Prämisse keinen klaren Sinn mehr geben kann, zeigt sich bei: Robert Wardy, *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their Successors*, New York 1996, 19-24.

21 Vgl. Anonymous, *De Melisso Xenophane Gorgia* 6, 22, zit. nach Gorgias, *Reden, Fragmente und Testimonien* (Anm. 1), 50.

22 Vgl. Buchheim, Einleitung zu Gorgias, *Reden, Fragmente und Testimonien* (Anm. 1),

Im *Enkômion* wird der Logos als etwas eingeführt, das einen „Körper“ (σώμα) hat (Hel. 8). Offensichtlich ist der Bezug zur erotischen Attraktionskraft der Helena in ihrer körperlichen Schönheit (Hel. 4). Dabei steht „σώμα“ für den lebendigen Leib und im Kontrast zu „ψυχή“.²³ Das Verhältnis ist freilich nicht dualistisch gedacht: Das Psychische ist ein innerweltliches Phänomen wie das Somatische auch; andernfalls könnte der Logos mit seinem Körper nicht auf die Seele wirken. Fragt man konkreter nach den Erscheinungsformen dieses körperlichen Logos, so sieht man sich zunächst auf das Feld des Hörens verwiesen: Die Rede ist, wie es zu Beginn (Hel. 2) heißt, eine Intervention auf einem Feld des „Gleichklang“ (ὁμόφωνος) und der „Übereinstimmung“ (ὁμόψυχος), des vom Hören geleiteten Glaubens (ἀκουσάωντων πιστεύς). „Körper“ hieße demzufolge „Klangkörper“. Gorgias' Erläuterungen zum Logos weisen in dieselbe Richtung: An erster Stelle steht die Poesis, die als gemessene Rede, als Logos „mit Maß“ (μέτρον) gilt (Hel. 9). Die Dichtung ist für Gorgias das maßgebliche Modell. Das Beispiel der Beschwörungen (ἐπωδαί, Hel. 10) verweist auf Verfahren, bei denen die Kraft des Logos als Gesang zum Tragen kommt. Hier wird die Nähe zur Musik überdeutlich; ein Ausdruck wie „ἕμνος“ (Hel. 12) zeugt davon, dass Dichterisches und Musikalisches ineinander übergehen. Hindurch scheint die Auffassung, dass dem Logos durch seine musikalische Kraft eine besonders große Wirkung auf die Seele zukommt – ein Gedanke, der für die ethische Musiklehre in Griechenland grundlegend war.²⁴ Da die Sphäre der Harmonie und des Rhythmus mit dem Seelenleben in inniger Verbindung steht, kann die affektive Kraft der Musik die Seele bewegen, sie formen und reinigen; sie hat therapeutische Wirkung und kann die Haltungen einer Person umgestalten. Darin ist die Musik allen anderen Künsten überlegen – eine Einschätzung, die noch für Aristoteles verbindlich ist.²⁵

Die Rede steht also zunächst dem Hören und der Hörkunst nahe. In seiner Musikalität hat der Logos ein Moment, das vor jedem ethopoietische Wirkung hat.²⁶ Dieser Befund scheint sich im weiteren Verlauf zunächst zu bestäti-

VII-XXXIII, XII: „Das bloße Hören ist nur unspezifisch der Rede-wahnehmende Sinn, der Rede als Rede ist noch eine andere Eingängigkeit eigens geöffnet.“

23 Zur allmählichen Entwicklung des Kontrasts von σῶμα und ψυχή vgl. die nach wie vor aufschlussreiche Darstellung bei Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1975, 16-28.

24 Pythagoras ist hier die entscheidende Quelle; dazu sowie zur musikalischen Ethoslehre insgesamt vgl. Hermann Koller, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern 1954, bes. 130-142.

25 Vgl. Aristoteles, *Politik* 1340a: „In den Sinnesdingen gibt es sonst [sc. außerhalb der Musik] nirgends eine solche Beziehung zu den Charakteren, weder im Tastbaren noch im Schmeckbaren, höchstens ein wenig bei den Gesichtseindrücken [...]“

26 In diese Richtung geht Koller, *Die Mimesis in der Antike* (Anm. 24), 157-162. Ganz ähnlich die Lesart von Segal, „Gorgias and the Psychology of the Logos“ (Anm. 3), 127. Segal

gen: Sobald der Eros zum Thema wird (Hel. 15), wechselt Gorgias wie selbstverständlich das mediale Register und geht zum Visuellen über. Die erste Erläuterung beginnt unvermittelt mit „Denn was wir sehen ...“ (ἀ γὰρ ὁρώμεν); im Zentrum der weiteren Ausführungen steht dann der Blick oder Anblick (ὄψις). Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass die Dinge komplizierter liegen: Wie die Bemerkungen über die körperliche Anziehungskraft der Helena vorwegnehmen, ist die Wirkkraft der Opsis der des Logos eng verwandt. Die Opsis kann die Psyche bis in ihre Charakterzüge (τρόποι) hinein „prägen“ (τυποῦται, Hel. 15); mit diesem Wort beschreibt Gorgias kurz vorher (Hel. 13) auch den Vorgang der Peitho. Der Logos wirkt, so heißt es, auf „die Augen der Ansicht“ (τοῖς τῆς ὁρέσεως ὀμμασιν). Die Opsis kann psychische Gewohnheiten verändern (Hel. 16) und Bilder in das Denken (ἐν τῷ φρονήματι) „einschreiben“ (ἐνέγραψεν, Hel. 17). Was über den Eros in seiner Sichtbarkeit gesagt wird, ist mithin eine Ergänzung zu dem, was über den klingenden Logos gesagt wird; der Logos hat auch erotische Kraft.²⁷ Die Wirkung des Sichtbaren ist mit der des Hörbaren verschlungen. Und wie Musiker und Dichter das Vorbild für den Umgang mit der musikalischen Wirkung des Logos liefern, so muss man sich, wenn man den Gebrauch der Macht des Bildes studieren will, an die Maler (γραφεῖς) halten, die aus „Farben und Körpern“ einen neuen „Körper und Umriss“ schaffen (Hel. 18). Gedacht ist dabei an die Gestaltung von sichtbarer Materialität und auch an die Umbildung von etwas, das in seiner rohen, unbearbeiteten Präsenz schrecklich und furchterregend ist (Hel. 16f). Mit dem Wort „γράφειν“ beschreibt Gorgias am Ende (Hel. 21) auch sein eigenes Verfahren, wenn er sagt, er habe seine Rede „geschrieben“. Mag der Redner auch nicht buchstäblich mit Farben und Formen arbeiten, so lässt sich sein Tun doch auch nach dem Modell der visuellen Gestaltung verstehen, als eine Erzeugung von „Sprachbildern“.²⁸ Die rednerische Leistung ist die Komposition von Materialien, die in ihrer Rohform desintegrierend wirken. Die „logische“ Tätigkeit vollzieht sich ganz im Medium von zeitlich strukturierten Tönen und klingenden Bildern: Selbst Elemente eines beziehenden Denkens – wie der Logosmos der Helena-Rede (Hel. 2) – entfalten ihre Wirksamkeit in diesem umfassenderen Geschehen.

kommt es allerdings allein auf die psychologische Wirkung des Logos im Sinne eines ästhetisch-emotionalen Wirkens an.

²⁷ Diese Lesart ist besonders plausibel, wenn man, wie Poulakos vorschlägt, das *Enkōmion* im Ganzen als eine Verteidigung von Gorgias' Logosdenken liest; vgl. John Poulakos, „Gorgias' *Enkomium to Helen* and the Defense of Rhetoric“, in: *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric* 1/2 (1983), 1-16.

²⁸ Vgl. Thomas Buchheim, „Maler, Sprachbildner. Zur Verwandtschaft des Gorgias mit Empedokles“, in: *Hermes* 113 (1985), 417-429; zum weiteren Kontext auch: Nancy Workman, „The Body as Argument: Helen in Four Greek Texts“, in: *Classical Antiquity* 16/1 (1997), 151-203, bes. 171-180, und Diana Shaffer, „The Shadow of Helen: The Status of the Visual Image in Gorgias's *Enkomium to Helen*“, in: *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric* 16/3 (1998), 243-257.

Die Übungspraxis des Logos ist also eine *Wahrnehmungspraxis*, eine Formung des Hörbaren und Sichtbaren, ein Erklängenlassen und Aufzeichnen. Die Wendung „λόγον πλάττειν“ (Hel. 11) charakterisiert dies zutreffend: Logoi müssen „gebildet“ werden. Reden sind „Sprachplastiken“, im Sinnlichen erzeugte Formen, in denen sich die musikalische Kraft der Dichtung mit der Macht der Bildung vereint. Die Meinung, dass sich rhetorisches Sprachdenken allein auf die Stimme bezieht, erweist sich hier als ebenso einseitig wie der Glaube, die Rhetorik sei schriftfixiert, wie man ihn von Platon oder Alkidamas kennt. Beide Einschätzungen sind darin unzureichend, dass sie voraussetzen, die Medialität des rhetorischen Logos müsse an einer Gestaltungsform hängen. Tatsächlich entsteht für das Bewusstsein von Medialität gerade dort Raum, wo die Vorstellung des Logos nicht mehr einfach monomedial ist.²⁹ Die Sinnlichkeit des Logos wird nicht im Kontrast von Sinnlichkeit und Denken begrifflich, sondern *im Durchgang durch unterschiedliche Medien* erfahrbar. Man wird den Ausdruck „λόγος“ bei Gorgias so verstehen dürfen, dass er auf eine solche Dynamik verweist, auf eine Bewegung, die sich zwischen den Ausdrucksformen abspielt. Das *λόγον πλάττειν* ist der Umgang mit dieser Dynamik, das sich Einlassen auf diese Bewegung.

In welcher Weise nun ist diese Wahrnehmungspraxis bedeutsam? Der schon zitierten Wiedergabe des Sextus, der Logos sei „aus dem Wahrnehmbaren“ zusammengesetzt, folgt die Bemerkung, dass die Rede nicht „Vermittler des Äußeren“ (τοῦ ἐκτὸς παραστατικὸς) sei, sondern das Äußere umgekehrt der „Verkünder des Logos“ (τοῦ λόγου μὴνυτικὸν).³⁰ Die sinnliche Gestaltung ist kein Vehikel von etwas, das außerhalb der Rede läge; der Sinn der Rede wird im Gegenteil an der Gestaltung selbst offenbar. Der erste Teil der Erläuterung unterstreicht die nicht-repräsentationale Funktion des Logos bei Gorgias: Die Rede ist von keinem Gehalt außerhalb der Rede unterschieden – was freilich auch heißt, dass sie nicht an der „Sache“ vorbeigehen oder über sie hinwegtäuschen kann. Der zweite Teil der Erläuterung gibt einen Hinweis, wie diese Weise des Bedeutens begrifflich wird: Es ist die Form der Bildung, die in der Rede sich verkörpernde Kompositionsweise, die die Rede sinnvoll sein lässt. Die Bedeutung der Rede muss durch die Rede selbst, durch ihre konkrete Formung erzeugt werden. Es scheint angemessen, diesen Modus des Bedeutens allgemein als ein *Zeigen* zu charakterisieren. Das bietet sich nicht zuletzt deswegen an, weil Gorgias sein Reden selbst häufig als ein „δείξαι“ oder „ἐπιδείξαι“ kennzeichnet (Hel. 2, 8,

²⁹ Dem Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, dessen Bedeutsamkeit für das Thema an dieser Stelle spürbar wird, kann hier nicht nachgegangen werden. Gorgias wäre hier in den Transformationsprozess von der oralen zur literalen Kultur einzuordnen, wie ihn z. B. Havelock beschreibt; vgl. Eric A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton 1982.

³⁰ Sextus Empiricus, *Adv. mathematicos* 7, 85; zit. nach Gorgias, *Reden, Fragmente und Testimonien* (Anm. 1), 62.

9; Pal. 5). Da ein Zeigen auf etwas dabei mit der Zurückweisung der Repräsentationsfunktion eigens ausgeschlossen ist, muss näher ein *Sich-Zeigen* in der Rede selbst gemeint sein, ein Aufweisen. Damit kommt es auf das „Wie“ des Sprechens an: Der Redner lässt kraft seiner Redeweise in seiner Rede etwas zutage treten. In diesem Sinn – nicht im Sinn der *genera dicendi* – hat die Rede hier „epideiktischen“ Charakter.³¹ Für Gorgias ist das Zeigen oder Aufzeigen kein besonderer Modus der Rede unter anderen, sondern der Grundmodus allen Redens. Und natürlich ist hier auch Abstand zu halten von der oft bemühten Interpretation der Epideixis, der zufolge eine Rede, deren Sinn in ihrer Art und Weise – im „Wie“ der Rede selbst – liegt, unmöglich mehr sein kann als eine Kostprobe rednerischer Kunstfertigkeit. Wenn es richtig ist, dass Gorgias keine Techné im Auge hatte, sondern eine Praxis sittlicher Bildung, dann muss es ihm darauf angekommen sein, dass sich in der Art und Weise, wie geredet wird, die rechte Haltung und ein vorbildliches Ethos zeigt. Das „Können“, das in der Redeweise hervortreten sollte, kann, wenn überhaupt, nur ein *sittliches Können* gewesen sein.

Die Auslegung der Redepraxis als Zeigepaxis bietet Möglichkeiten, diese Interpretation präziser zu entfalten und der ethischen Deutung der Rede gegenüber der technischen Deutung ein klareres Profil zu verleihen. Insbesondere erlaubt sie eine Antwort auf die Frage danach, welche „Kriterien“ hier für die Rede gelten. Die oberste Forderung bei Gorgias ist die Fähigkeit des richtigen rednerischen Verhaltens. Die Rede gilt als ein Handeln und hat ihren Sinn in ihrer Wirksamkeit, und so ist sie auch zu beurteilen. Weil Kriterien sachlicher Richtigkeit dabei nicht greifen, ist es verlockend, dies so zu verstehen, dass die Frage der guten Rede (εὖ λέγειν) mit Blick auf eine sozusagen „perlokutionäre“ Bewirkung unterschieden werden muss. Dieser Interpretationsansatz läuft üblicherweise auf das Urteil hinaus, die Rede habe im sophistischen Denken überhaupt kein Maß und sei in den Dienst jeweiliger Zwecke gestellt. Mit dem Modus der Epideixis ist jedoch eine Vollzugsweise zur Geltung gebracht, die Anhaltspunkte liefert, unter welches Maß die Rede in ihrer inneren Bedeutsamkeit zu stellen ist: Sofern das Reden (λέγειν) eine epideiktische Praxis ist, die etwas zur Erscheinung bringt, steht es (wie jedes πῶρτερον) unweigerlich in einem Raum ethischer Orientierungen. Es lässt sich dann durchaus eine Antwort auf die Frage nach den „Kriterien“ der Rede geben, nur ist zweierlei zu beachten: *Erstens* wird das Zeigen als primärer Modus der Rede auch der erste Bezugspunkt der Bewertung sein. Nur vom Standpunkt der Repräsentation muss die zeigende Rede als sachlos und damit maßlos erscheinen; tatsächlich kann sie *als zeigende Rede* einen eigenen Sinn

31 Dass die Epideixis erst viel später zur Gattungsbezeichnung wird, führt Buchheit, *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon* (Anm. 7) vor Augen. Noch bei Aristoteles scheint eher ein Modus der Rede gemeint zu sein: vgl. Eugene Garver, „Aristotle on the Kinds of Rhetoric“, in: *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric* 27/1 (2009), 1-18.

und eigene Erfüllungsbedingungen haben. Sie kann den Kriterien einer spezifisch *epideiktischen* Richtigkeit unterworfen sein. *Zweitens* steht die zeigende Rede, obwohl sie kein Bewirken oder Bewerkstelligen ist, dennoch als Handlungsvollzug zur Debatte. Das Maß der Epideixis wird daher das Maß eines Handelns sein, die epideiktische Richtigkeit eine *ethische* Richtigkeit. – Dieser ethische Maßstab eines epideiktischen Vollzugs ist bei Gorgias dem Namen nach derselbe wie der Maßstab späterer Logoslehren oder „Logiken“: ἀλήθεια.

4. *Aletheia: Die vollendete Form der ethischen Redepraxis*

Der Verdacht, dass Gorgias' Lehre kein Kriterium der Wahrheit kennt, ist schon bei antiken Kommentatoren zu finden.³² Die gorgianische Redepraxis kann sich dem ersten Anschein nach an nichts halten; bestenfalls verweist sie auf die Evidenz des Augenblicks.³³ Es ist nun bereits sichtbar, dass solche Einschätzungen zumindest voreilig sind: Gorgias' Logospraxis ist sehr wohl Kriterien unterworfen, nur sind es die Kriterien einer epideiktischen Praxis. Der Sinn einer solchen Praxis liegt aber weder in dem, worauf sie sich bezieht, noch in dem, was sie bewirkt, sondern in dem, *was in ihr zur Erscheinung kommt*. Dies ist es dann auch, was zur Bewertung steht. Es ist nun plausibel, dass es die im Zuge einer Bildungspraxis erworbene Vortrefflichkeit ist, die in der Rede aufscheinen muss, damit diese als „gute Rede“ gilt. Im rednerischen Verhalten muss ein sittlich schönes Verhalten, das rechte Ethos offenbar werden.

In der Anfangspassage der Helena-Rede wird die normative Forderung formuliert, man solle „das Lobenswerte loben und das Tadelnswerte tadeln“ (Hel. 1). Dieses Prinzip, das Gorgias am Ende der Rede (Hel. 21) auch ein „Gesetz“ (νόμος) nennt, lässt sich auf Pindar zurückführen.³⁴ Pindars Grundüberzeugung war, dass es die Aufgabe des Dichters sei, das Edle und Hervorragende als solches darzustellen und erstrahlen zu lassen. Der Dichter hat die Arete hervorzuheben, Vorbilder leuchtend zu machen, die Erscheinungen des Göttlichen ins helle Licht zu stellen. Diese dichterische Leistung, für die es eine besondere Sophia braucht, ist nicht zuletzt deswegen nötig, weil das Großartige nicht ohne weiteres als solches gesehen wird. Seine Schönheit ist aber nur vollkommen, wenn es als hervorragend

32 Vgl. Sextus Empiricus, *Adv. mathematicos* 7,65 und 7,87; zit. nach Gorgias, *Reden, Fragmente und Testimonien* (Anm. 1), 54 und 62.

33 Zum καυτός bei Gorgias vgl. John Poulakos, „Kairos in Gorgias' Rhetorical Compositions“, in: Ph. Siptora/J. S. Baumlin (Hgg.), *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany, NY 2002, 89-96.

34 Vgl. Buchheim, Einleitung zu Gorgias, *Reden, Fragmente und Testimonien* (Anm. 1), bes. XXIII und XXVI-XXIX. Für Buchheims Versuch, den Zusammenhang zwischen dem „pindarischen Gesetz“ und der gorgianischen Auffassung von „Wahrheit“ zu klären, vgl. ebd., XXIX f.

und schön wahrgenommen und das heißt schon: gerührt und gepriesen wird.³⁵ Die Darstellung kann sich nicht durch neutrale Beschreibung auf das sittlich Große und Schöne beziehen, sondern allein emphatisch, indem sie das sittlich Große geltend macht und weiter vergrößert.

An diese Grundüberzeugung knüpft sich gleichzeitig Pindars Verständnis von Aletheia. Gladigow, der auf diesen Umstand aufmerksam macht, formuliert es so: „Zur ἀρετή gehört unabhängig das Sich-Zeigen; so kann Pindar die ἀλήθεια, das Offenbarwerden, geradezu als Ursprung der ἀρετή bezeichnen.“³⁶ Die Arete ist bei Pindar von vornherein keine innere Einstellung, sondern an ihre Erscheinungsformen gebunden; sie muss verkörpert werden. In der Dichtung kann sie aber eigens festgehalten und zu bleibender Anwesenheit gebracht werden. Das sittlich Wertvolle wird kraft der poetischen Gestaltung vor dem Vergessen bewahrt und zu dauerhaftem Glanz gebracht. Eine solche Gestaltung erzeugt also eine eigene Form der Objektivität: Die Dichtung kann Aletheia haben, weil sie bleibende Manifestation des sittlich Vortrefflichen ist.

Wenn dieses Verständnis bei Gorgias nachwirkt, ist es nicht überraschend, dass beide Motive – die Aletheia und das „pindarische Gesetz“ – am Anfang der Helena-Rede auftauchen.³⁷ Das eine erläutert das andere. Gorgias erinnert nach dieser Lesart zu Beginn daran, was von jeder Rede sittlich zu erwarten ist: Ihre gelungenste Gestaltung oder vollendete Form (κόσμος) findet eine Rede in der Wahrheit (ἀλήθεια); und das heißt, sie „hat κόσμος“, insofern, als sie angemessen lobt und tadelt. Dieses Prinzip ist offensichtlich das gorgianische Kriterium der Aletheia und damit Maßstab seiner ethischen Redepraxis. Es ist das Kriterium eines epideiktischen Handelns, eines Zeigehandelns, das einen sittlichen Sinn hat. Der Ausdruck „ἀλήθεια“ bezeichnet mithin ein ethisches Ideal, das sich im Vollzug der Rede zeigen soll, so dass diese das sittlich Schöne zur Geltung bringt. – Dies sei nun mit Blick auf die epideiktische Form der Rede (a), das Ethos des Redenden (b), die Möglichkeit eines inneren Maßes (c) und die Dimension der Wirksamkeit (d) genauer entfaltet.

(a) Wo der Modus der Rede das Zeigen ist, dort muss auch „Wahrheit“ etwas sein, das epideiktisch aufgewiesen wird. Dies entspricht Gorgias' Absicht im *Enkomion* (Hel. 2), mit seiner Rede „das Wahre zu zeigen“ (δειξαι τὸ ἀεθές). Die Aletheia der Rede liegt hier nicht, wie im Falle der apodeiktischen Wahrheit, in dem, was gesagt wird – es gibt unter den Prämissen der Epideixis gar keinen ‚Gehalt‘ der Rede, der wahr sein könnte. Will man den Ausdruck „wahr“ in diesem Zusammenhang verwenden, so hat man dabei vor allem an eine Qualität des rednerischen Verhaltens zu denken. Es ist allein die Art und Weise des Redens –

35 Vgl. Snell, *Die Entdeckung des Geistes* (Anm. 23), 87.

36 Gladigow, *Sophia und Kosmos* (Anm. 14), 45. Belegt wird dies durch Pindar, fr. 205:

„Ἄρχα μεγάλας ἀρετῆς, / ὄνασσι' Ἀλάθεια ...“

37 Vgl. Anm. 9.

die Form des λόγον παύρτεον –, in der die Aletheia zur Erscheinung kommen kann. „Wahrheit“ ist der Name für eine vorbildliche Vollzugsform der Rede. Das verweist zunächst auf die Deutungen, die die Aletheia als ein Offenbar-machen fassen: Wo eine Rede im genannten Sinne „wahr“ ist, macht sie zugänglich, was im Normalfall verborgen oder entzogen bliebe.³⁸ Aber wie nun ein-sichtig ist, muss das nicht bedeuten, dass die Rede einen Seinsbereich außerhalb der Rede eröffnet oder der Wahrheitsbegriff ontologisch auszulegen ist.³⁹ Im vorliegenden Fall muss der Unterschied innerhalb der Praxis der Rede liegen: Durch Aletheia hebt sich die vortreffliche Rede von der gewöhnlichen oder schlechten Rede ab. Im wahren rednerischen Verhalten eröffnet sich keine Sache außerhalb des Logos, sondern die höchste Form des Logos selbst. Die Aletheia ist in der epideiktischen Praxis des Gorgias eine Erscheinung innerhalb der Totalität eines Sinngeschehens. Die Rede ist gegebenenfalls insofern eine „wahre“ Rede, als sie von etwas zeugt, das sich allein im Verhalten einer Person verkörpern kann: eine sittliche Haltung in ihrer Schönheit. Dazu müssen freilich Voraussetzungen erfüllt sein. Der oben angesprochene eigene „Sinn für die Rede“ ist nicht einfach natürlich gegeben, sondern muss immer erst entwickelt und ausgebildet werden. Die gorgianische Einübung in den Logos wird der Kultivierung des ethisch-ästhetischen Könnens gegolten haben, das nötig ist, um die Aletheia sowohl wahrzunehmen als auch selbst zu erzeugen.⁴⁰ Erst wo sich jemand die ethische Redepraxis zu eigen gemacht hat, kann sich die „wahre Rede“, als vollendete Form dieser Redepraxis, ereignen.

Der Maßstab der Rede ist bei Gorgias also ein Maßstab der epideiktischen und damit der ethischen Richtigkeit. Mit der Aletheia wird in der Rede nicht gegenwärtig, wie es ist, sondern wie es zu sein hat. – Dies macht nun verständlich, warum dieses Kriterium durch das Prinzip ausgedrückt werden kann, „das Lobenswerte zu loben und das Tadelnswerte zu tadeln“. Wenn sich in der Rede zeigen soll, wie es richtig ist, muss sie von ihrem Sinn her ein Stellungnehmen sein. Rednerisches Verhalten muss im Kern ein Werten sein – aber keine Bewertung, bei der gesagt wird, ob etwas gut oder schlecht ist, sondern ein wertendes Ausdrucksverhalten, eine Geste der Beistimmung oder Ablehnung. Wo dies auf die rechte Weise geschieht, enthüllt sich in der Rede selbst das sittlich Gute; in die-

38 Die Diskussion um Heideggers „Unverborgenheit“ sei hier ganz beiseite gelassen. Für den Vorschlag, „ἀλήθεια“ mit „Unentzogenheit“ zu übersetzen, vgl. Wolfgang Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Frankfurt a. M. 1978, 195-201.

39 Zu dieser gern beanspruchten Auffassung vgl. exemplarisch Jan Szaif, „Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike“, in: M. Enders/J. Szaif (Hgg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin 2006, 1-32.

40 Die Praxis der Epideixis kann auch selbst als Bildungspraxis interpretiert werden: vgl. Dale L. Sullivan, „A Closer Look at Education as Epideictic Rhetoric“, in: *Rhetoric Society Quarterly* 23/3-4 (1994), 70-89.

sem Fall wird „Wahres gezeigt“. Die Aletheia kommt also kraft eines Vollzugs zur Erscheinung, der eine sittliche Haltung epideiktisch verkörpert. Das angemessene Loben und Tadeln ist darum das eigentliche Redehandeln. Es läßt ein vorbildliches Ethos in seiner Schönheit exemplarisch aufscheinen. Die Objektivität einer solchen Aletheia liegt in der dauerhaften Gültigkeit solcher Vorbildlichkeit als praktischer Orientierung. Die epideiktisch richtige Rede, so geht daraus hervor, stellt das sittlich Gute nicht einfach dar, sondern befestigt, befördert und erweitert es. Auch in diesem Sinn kann Gorgias sagen, dass die Rede in der Aletheia ihren „Kosmos“ findet: Indem die Rede eine Ordnung nicht nur nachvollzieht, sondern zeigend und aufzeigend zur Geltung bringt, bringt sie sie weiter zur Entfaltung.

Wenn diese Deutung stimmt, wird man Gorgias' Ankündigung, er werde die „Aletheia zeigen“ (Hel. 2), so verstehen dürfen, dass er in seiner Rede eine edle Haltung sichtbar werden lassen will, die als Vorbild gelten und wirksam werden kann. Das Kernthema des *Enkomion* wäre die exemplarische Aufzeigung eines sittlich angemessenen Verhaltens gegenüber Helena – unter Zurückweisung einer Haltung der maßlosen Verurteilung und Dämonisierung, die zur Zeit des Gorgias gängig gewesen zu sein scheint.⁴¹ In diesem Fall geht es darum, wie Gorgias es formuliert haben soll, das „gegenwärtig Angemessene“ (τὸ παρὸν ἐπιεικὲς) gegenüber dem „anmaßenden“ oder „selbstgewissen Rechtsstandpunkt“ (τοῦ ἀυθάδους δικαίου) anzunehmen.⁴² Wenn Gorgias dabei jene „widerlegen“ (ἐλέγξαι) möchte, die Helena übermäßig beschuldigen (Hel. 2), schwingt die Bedeutungsdimension des „Beschämens“, die dieses Wort auch hat, deutlich mit. Die Rede soll daran erinnern, dass sich eine überzogene, unbarmherzige Haltung gegenüber Helena nicht gehört, dass sie eine Akosmia ist.⁴³

41 Vgl. z. B. die Darstellung bei Euripides, *Die Troerinnen*, 860-1059.

42 Gorgias, *Epitaphios*, fr. 6, zit. nach Gorgias, *Reden, Fragmente und Testimonien* (Anm. 1), 72.

43 Aus diesem Blickwinkel hat die „Verteidigung des Palamedes“ ein ähnliches Thema: Palamedes spricht von „ἀλήθεια“, weil er in seiner Rede seine sittliche Haltung offenbaren lassen will. Dies nennt er zu Anfang ausdrücklich als sein Ziel, wenn er sagt, er wolle sich nicht gegen seine Tötung verteidigen – dies wäre ein hoffnungsloses Unterfangen –, sondern gegen Schande (Pal. 1). Da seine Sittlichkeit jedoch genau bezweifelt wird und voraussehen ist, dass Palamedes umgebracht werden wird, kann er nur noch auf die „ἀλήθεια selbst“ hoffen (Pal. 4) und sich, was sich im Normalfall nicht schickt, „selbst loben“ (Pal. 32). Das Problem ist also nicht, dass die Wahrheit „privat“ wäre (so Buchheim, Anmerkungen zu Gorgias, *Reden, Fragmente und Testimonien* [Anm. 1], 175 f.). Es liegt darin, dass die Bedingungen für die Aletheia dort, wo der Sprecher gerade der Schlechtigkeit bezichtigt wird, ungünstig sind: Der Rede ist der „Weg versperrt“ (Pal. 4); sie kann die Sittlichkeit nicht aufscheinen lassen, wo die „Wahrheit der Taten“ (Pal. 35) in Frage steht. Es ist dem Redner so gut wie unmöglich, die Situation, entgegen dem Kairos, umzuwenden. Es bleibt ihm nur, seine Ehre zu retten, indem er sein Ethos so gut als eben möglich noch einmal zur Geltung bringt.

(b) Die Aletheia der Rede kann nicht unabhängig sein vom *Ethos* des Sprechers. In der Rede kann nur dann Arete aufscheinen, wenn der Redende sich durch solche Arete auszeichnet; das eine ist vom anderen nicht abtrennbar. So will Palamedes sein ganzes bisheriges Leben als „glaubwürdigen Zeugen“ (μάρτυρα πιστόν) dafür aufbieten, dass er „Wahres“ sagt (Pal. 15). Diese Figur, die in späteren Rhetoriktheorien fortwirkt, läßt sich ebenfalls vom epideiktischen Modus her erklären: Ist die Rede zeigend bedeutsam, so ist sie es gleichsam als Geste einer Person. Im vorliegenden Fall heißt das: Sofern die Rede ein Ausdrucksverhalten ist, muss sie selbst ein Ausdruck der Sittlichkeit des Redenden sein. Dass die Aletheia „in der Rede selbst“ liegt, heißt also nicht, dass sie mit Blick auf eine sprachliche Form sichtbar wird. Das Reden im engeren Sinn und das mit ihm einhergehende Verhalten des Redners bilden vielmehr einen Gesamtkomplex. Die „wahre“ Rede ist ein vorbildliches Zeigehandeln, ein Beispiel für das richtige Verhalten im Sinngeschehen des Logos. Was sie ist, ist sie nur innerhalb eines Ganzen, zu dem der soziale Kontext, die politischen Verhältnisse, die Haltung der Beteiligten sowie die Unwägbarkeiten der Situation genauso gehören wie der leibliche Vollzug, die sprachliche Form der Rede oder die Lebensweise des Sprechers.⁴⁴ Die sittliche Haltung scheint nur dort auf, wo die entsprechenden Bedingungen erfüllt sind und sich jemand in diesem komplexen Geschehen situativ angemessen zu bewegen versteht. Nur dann wird die Rede sich als „wahre Rede“ ereignen. Wie die apodeiktische Wahrheit ihre sachlichen Erfüllungsbedingungen hat, hat die epideiktische Richtigkeit ihre Erscheinens- und Gelingensbedingungen.

Dies unterstreicht noch einmal, warum die Praxis der Rede bei Gorgias eine ethische Übungspraxis sein muss: Der Redende kann nicht darauf hoffen, dass sich das Wahre von der ‚Sache‘ her zeigt und Wahrheit von selbst einstellt. Er muss gelernt haben, mit Logoi umzugehen, sie zu gestalten und in die rechte Ordnung zu bringen. Damit ist schon deswegen keine formale Kunstfertigkeit angesprochen, weil ein solches diskursives Verhalten ein praktisches Verhalten in einer sozialen Welt ist. Das rechte Ethos kann sich nur dort eröffnen, wo die erforderliche sittliche Qualität gegeben ist. Die Bildung des Sprechers gehört zu den wichtigsten Gelingensbedingungen der epideiktischen Richtigkeit. Die Entfaltung des Kosmos kraft der Rede ist eine Tugend, die geübt sein will. Man könnte auch sagen, dass „ἀλήθεια“ hier selbst ein Tugendbegriff ist: Der Redner muss selbst zur Haltung der Aletheia gefunden haben, um zur Aletheia fähig zu sein. Nur in der Praxis der wahren Rede kann sich die ethische Bildung realisieren, die wiederum die Bedingungen für wahre Rede schafft. Dieser Hintergrund dürfte mitklängen, wenn Gorgias das, was nur „kunstgemäß geschrieben“

44 Dieser Gedanke scheint bei Gorgias häufiger durch, vgl. z. B. Hel. 11: „[...] οὐκ ἄν ὁμοίως ὁμοίως ἦν ὁ λόγος“. Unter veränderten Bedingungen wirkte derselbe Logos nicht mehr auf dieselbe Weise.

ist (τέχνη γοργεία), von dem abhebt, was „mit Wahrheit gesprochen“ ist (ἀληθεῖα λεχθεῖς, Hel. 13).

Es ist vielleicht verlockend, dieses Moment der gorgianischen Aletheia, das auf das Moment des rhetorischen Ethos vorausweist, so zu verstehen, dass es die ‚subjektiven‘ Bedingungen der wahren Rede betrifft. Man könnte „ἀλήθεια“ dann mit „Wahrhaftigkeit“ oder „Unverstelltheit“ übersetzen wollen. Es ist aber wichtig, zu sehen, dass Wahrheit und Wahrhaftigkeit hier gerade nicht scharf voneinander getrennt werden können. Im Rahmen der ethischen Redepraxis des Gorgias ließe sich die Frage, ob eine Rede Aletheia hat, nicht durch eine separate Betrachtung der inneren Haltung oder der Aufrichtigkeit eines Sprechers klären. Wo es um die Qualität eines Redevollzugs in Situationen geht, lassen sich subjektive Einstellungen nicht als gesondertes Element der Rede herausfiltern. Das Ethos des Sprechers ist keine Haltung ‚hinter‘ der Rede, sondern eine rednerisch verkörperte Haltung und damit selbst eine konkrete Erscheinung, die den Sinn der Rede mitkonstituiert. Darin liegt, dass das Offenbarwerden des Ethos nicht in der Hand des Redners allein liegt: Dieser kann sich weder einfach entscheiden, wahr zu sprechen, noch kann er eine wahre Rede durch Verstellung vortäuschen. Der Glaube, die „wahre“ Rede ließe sich vortäuschen, steht und fällt mit dem Glauben, sittliche Unzulänglichkeit könnte unbemerkt bleiben. Die fragliche Erscheinungsbedingung der Aletheia, die Arete des Sprechers, ist aber selbst öffentlich. Die „wahre Rede“ ist Teil eines sichtbaren ethischen Verhaltens. Nur vor einem Hintergrund der Sittlichkeit kann sie zur Erscheinung kommen.⁴⁵

(c) Von der ebenso althergebrachten wie verbreiteten Einschätzung, Gorgias kenne kein *Kriterium* der Rede, wurde bereits gesprochen. Demgegenüber hat sich nun gezeigt, dass die Rede dem Maßstab der Aletheia verpflichtet ist, welche als epideiktische Richtigkeit bestimmt werden kann. Aber vielleicht möchte man einwenden, dass ein solcher Maßstab nicht eigentlich „Kriterium“ genannt werden darf. Die Aletheia liegt, anders als man es von der sachlichen Wahrheit glauben möchte, im Redevollzug selbst. Sie ist eine Erscheinung an der Rede, welche damit ein *inneres Maß* haben soll.⁴⁶ Aber muss ein Kriterium der Rede nicht unabhängig sein?

45 Es führt daher auch nicht zum Ziel, die Aletheia allein von der Korrektheit oder Geradheit (ὀρθότης) der Rede her zu deuten. Für diesen Versuch vgl. Vessela Valiavicharska, „Correct Logos and Truth in Gorgias' *Encomium of Helen*“, in: *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 24/2 (2006), 147-161. Valiavicharska kommt ebenfalls zu der Auffassung, dass Gorgias ein ethisches Redeideal verfolgt, unterschätzt jedoch die Bedeutung der Kontextualität und sozialen Einbettung der Rede: Die ἀλήθεια stellt sich nicht von der ὀρθότης der Rede ein, sondern beide Qualitäten stellen sich jeweils gemeinsam ein, wo eine Vielzahl von Bedingungen erfüllt ist.

46 Vgl. auch Hetzel, *Die Wirksamkeit der Rede* (Anm. 17), 403 f.

Die gorgianische Perspektive gewinnt an Plausibilität, wenn man sich klarmacht, dass ein externes Kriterium hier deswegen nicht greifbar sein darf, weil der ganze Bildungsprozess an seine Stelle tritt: Das Ziel der ethischen Übungspraxis der Rede liegt darin, den Sinn für die Rede zu schulen und die Aletheia wahrnehmen zu lernen. Dies lässt sich nur erreichen, indem man den Sinn für den Logos im Logosvollzug selbst vertieft und entwickelt. Wer die Logospraxis Standards unterwerfen will, die außerhalb dieser Praxis liegen, verfehlt die eigentliche Aufgabe von vornherein: Ein Tugendwissen hat man sich zu erarbeiten. Ein Kriterium kann das Urteilsvermögen nicht ersetzen: Die Einübung in die Logospraxis muss ein langer Prozess sein, weil das Wertvolle mühsam errungen werden will. Die Frage nach formulierbaren Kriterien ist von Anfang an die falsche, weil die wahre Rede nicht nach technischen Regeln verfahren kann. Für die Herstellung sittlicher Ordnung gibt es keine einfachen Rezepte.

Nur wer die Bedeutung dieser Bildungs Idee unterschätzt, wird auf den Gedanken verfallen, dass sich die gute, ethisch vorbildliche Rede in nichts von der oberflächlich schönen, betörenden Rede unterscheidet. Tatsächlich ist bei Gorgias mit der Aletheia die Idee einer *wahrhaft schönen* Rede verbunden. Die Rede ist wohlgeformt, wenn in ihr das Ethos manifest wird, aus dem ihre ordnende Kraft entspringt. Wer sich in den Logos eingeübt hat, dem wird dies als Aletheia offenbar. Diese Aletheia gelingt jedoch nicht ohne vorhergehende sittliche Übung; und sie lässt sich nicht an etwas knüpfen, das außerhalb der ethischen Redepraxis liegt.

Während ein Denken, das sich an unabhängigen Wahrheitsgründen orientieren will, also dazu tendieren wird, das Fehlen solcher Gründe als Symptom von Kriterienlosigkeit zu deuten, lässt sich an Gorgias sehen, wie sich jenseits dieses Schemas – „entweder externe Kriterien oder gar keine Kriterien“ – Fuß fassen lässt. Für ihn kann der Maßstab der Rede schon deswegen nur innerhalb der Logospraxis liegen, weil das Zeigen der bestimmende Redemodus ist. Dabei gilt als selbstverständlich, dass sittliche Größe allein in etwas evident werden kann, das selbst in einem ethischen Spielraum steht. Aus dieser Warte wagt sich jemand, der die Frage, ob eine Rede richtig oder gut ist, durch ein externes Kriterium erledigen möchte, an die eigentliche Aufgabe gar nicht erst heran. Wer so fragt, ist wie ein Klavierschüler, der in seiner ersten Klavierstunde wissen will, was gutes Klavierspielen ist, ohne sich etwas zeigen lassen zu wollen.

(d) Die im dargelegten Sinne „wahre“ Rede ist auf weiteres sittliches Tun bezogen: Die Rede, so Palamedes, ist der „Anfang“ (ἀρχή) allen menschlichen Handelns (Pal. 6). Sie stellt, könnte man sagen, für weiteres, nichtsprachliches Handeln die Weichen. Man kann die Wohlgeformtheit der Rede also auch so auffassen, dass sich in ihr der Anfang des sittlich guten Handelns zeigt: Sie findet ihre vollendete Form dort, wo sie das sittliche Ideal schon sehen und – auch im Sinne erotischer Anziehungskraft – attraktiv werden lässt; sie hat „Kosmos“, sofern sie zur weiteren Entfaltung von Ordnung leitet. Die „wahre Rede“ ist also exempla-

konzeption kennt keine „unabhängigen Kriterien“. Für den späteren Begriff der Wahrheit ist jedoch gerade die Idee konstitutiv, dass es nicht darauf ankommt, wie man redet, sondern darauf, was man sagt und ob man für das, was man sagt, „Gründe geben“ kann. Es ist verlockend, den Anfang solchen Begründungsdenkens an Sokrates festzumachen und Platon so zu lesen, dass es ihm um die Inszenierung dieses Anfangs ging. Wenn Sokrates eine Trennlinie zwischen „lehrender“ und „glaubenmachender“ Peitho⁴⁸ zieht, scheint er die sachbezogene Rede – das „Überzeugen“ – gegenüber der sachlosen, unbegründeten Rede – dem „Überreden“ – geltend machen zu wollen. Demzufolge hätte sich der Streit zwischen Sophistik und Sokratik im Kern um Erkenntnisfragen gedreht und Sokrates die gorgianische Redepraxis deswegen nicht gelten lassen können, weil sie nur Überredung ist.

Die vorangegangenen Überlegungen machen darauf aufmerksam, dass diese Deutung viel zu einfach ist und der Streit von anderer Art gewesen sein muss: Für Gorgias hätte es gar kein Einwand sein können, dass es seiner Logoslehre an unabhängiger Begründung fehlt. Für ihn vertiefte die entscheidende Frontlinie zwischen der ethischen Redepraxis und ihrer technischen Verfallsform.⁴⁹ Gorgias verfolgte keine Techne des Wissens, sondern eine ethische Übungspraxis, die ihn veranlasste, sich selbst zu finden. Der Gedanke, dass die Aletheia an etwas anderes geknüpft sein kann als an eine solche Praxis, musste für ihn beunruhigend sein, weil er beinhalten würde, dass man sich die Arete durch Kunstgriffe verschaffen kann. Der wirkliche Gorgias hätte das Problem also überhaupt nicht darin sehen können, „sachlich im Unrecht“ zu sein. Soweit die Möglichkeit, die wahre Rede durch die Einführung von Sachgesichtspunkten herzustellen, in seinem Horizont gekommen ist, war sie ihm eine Gefahr. Die epideiktische Aletheia kennt letztlich keine tiefere Garantie als nur das richtige Reden selbst; eine ihrer Gelin- gensbedingungen liegt darin, dass der Logos gar nicht erst als Gegenstand dis- tanzierter theoretischer Betrachtung und damit als mögliches ‚Mittel‘ in Betracht kommt. Wer über formale Sachgemäßheitskriterien verfügt, kann aus einer Re- depraxis eine Techne machen.

Wie die Zurückweisung der Techne schon zeigt, war die bedrohliche Möglich- keit, den Logos unter die Kontrolle eines Kalküls zu bringen, in der Tat von An- fang an Teil der gorgianischen Denkwelt. Die Anspielung auf Prometheus (Hel. 6) erinnert daran, dass schon der Mythos das formale Sachwissen kennt, das manchmal geradezu als sokratisch-platonische Errungenschaft hingestellt

48 Vgl. Platon, *Gorgias*, bes. 454 e.

49 In der Palamedesrede (Pal. 33) wird ausdrücklich so unterschieden: Palamedes will seine Richter nicht durch die üblichen Hilfsmittel, etwa durch Zeugen, „gewinnen“ (πειθεῖν), sondern indem er seine Sittlichkeit rednerisch deutlich werden lässt, „durch die offen- barste Gerechtigkeit“ (τῷ σαφέστῳ δικαίῳ), v. 4 f. (dazu Michael Theumissen, *Pindar. Menschen und „Wahren“* (ὁδοδείγματα τῶν ἀληθῶν). Im zweiten Fall entspringt die Peitho daraus, dass in der Rede das wahre Ethos aufscheint; dies ist das Ideal der epideiktischen Richtigkeit.

risch auch darin, dass sie als Vorbild gelten kann. Wenn die Rede die Arete zur Geltung bringt, so heißt dies nicht nur, dass sie selbst vollendete Gestalt hat, son- dern auch, dass sie weitere Arete befördert. Sittliche Schönheit gebiert sittliche Schönheit. In der Aletheia der Rede liegt damit gleichzeitig eine *Wirksamkeit*. Der Blick auf die Wirkung der Rede im Lichte ihrer epideiktischen Auslegung macht deutlich, warum „ἀλήθεια“ auch etwas von der Bedeutung hat, die sich nahelegt, wenn man „λήθη“ als Gegenbegriff versteht.⁴⁷ Die Vergewöhnung des ethisch Richtigen realisiert eine Funktion der praktischen Orientierung, die stets auch als Annäherung und Erinnerung an das ethisch Richtige gehört wer- den kann. Die epideiktisch richtige Rede ist ein gestischer Vollzug des sittlich Guten und damit gleichzeitig ein „Zur-Ordnung-Rufen“, ein Herausstellen des- sen, was bedeutsam ist und worauf man in seinem Tun zu achten hat. Die epi- deiktisch wahre Rede stiftet sittliches Tun weniger, indem sie praktische Ein- stellungen neu erweckt, sondern mehr, indem sie vorhandene Sittlichkeit anspricht und im Sinne einer Auxesis steigert. Darin – nicht im Sinne der Re- präsentation – ist sie „Vergewöhnung“: „erinnerndes Aufzeigen eines Verhal- tenstypus, in dem sich Ordnung vollbringt und verfeinert. Die ungetrübte Rede bringt Sittlichkeit nicht nur darstellerisch zur Geltung, sondern auch im Sinne weiterer Verwirklichung und Intensivierung.“

Damit ist das Ideal der Redepraxis des Gorgias nun, entlang des Begriffs der Aletheia, so rekonstruiert worden, dass sich ein Profil mit hinreichendem Wie- dererkennungswert geben lässt: Die Rede hat sittliche Schönheit epideiktisch zur Geltung zu bringen, indem sie solche Sittlichkeit im Redevollzug selbst exem- plarisch verkörpert und damit gleichzeitig sittlich wirksam macht und steigert. Formuliert ist damit das innere Maß einer Praxis der Rede, das nur durch ethische Übung in Geltung gesetzt werden kann. Dieses innere Maß nimmt bei Gorgias den Rang ein, den in späteren Logiken die unabhängig begründete Wahrheit ein- nimmt: In der Rede ist der Redende dann vor allem anderen der epideiktischen Richtigkeit verpflichtet.

5. *Ethische Redepraxis und Begründungsdenken*

Die Überlegungen zielten darauf, eine Stellung zum Rhetorischen herauszuarbei- ten, die nicht gleich durch die Standarderzählungen über das Verhältnis von Rhe- torik und Philosophie absorbiert wird. Im Lichte dieser Erzählungen, die den Gründungsmythen der Philosophie häufig zugrunde liegen, sticht lediglich ein Mangel der gorgianischen Logoslehre hervor: Die epideiktische Wahrheits-

47 „ἀλήθεια“ und „λήθη“ tauchen vor und nach Gorgias als Gegenbegriffe auf. Vgl. etwa Pindar, X. Olympische Ode, v. 4 f. (dazu Michael Theumissen, *Pindar. Menschen und Wende der Zeit*, München 2000, 608 f.), oder Platon, *Symposium*, 208 a.

wird. Die Metapher vom „φόμακρον“ (Hel. 14) kann man als Warnung davor lesen, dass die Rede nicht immer an die Aletheia gebunden ist: Der Logos kann Heilmittel sein oder Gift. Genau genommen durfte dabei nicht gemeint sein, dass der Logos „unterschiedlich gebraucht“ werden kann, wie Platon es Gorgias in den Mund legt.⁵⁰ Sich den Logos nach eigenen Vorstellungen zunutze zu machen, ist *per se* ein verfehlter Umgang mit ihm, ganz gleich, was jeweils die Ziele sein mögen. Gleichwohl ist die technische Wirkung nicht leicht von der Wirksamkeit der Aletheia abzugrenzen; die Peitho ist zwiespältig.⁵¹ Dies ist die Gefahr, der Helena erlegen ist, falls es denn der Logos war, der sie „gewann und ihre Seele betrog“ (ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, Hel. 8). Die Gefahr liegt in der „verdorbenen“ Peitho (πειθὴ κακῆ, Hel. 14), nicht aber in einem „schlechten Gebrauch“ der Peitho, der auch „gut“ sein könnte.

Es wäre Johnsenwert, den Konflikt zwischen Sophistik und Sokratik, der als Prototyp des Konflikts zwischen Rhetorik und Philosophie gilt, unter diesen Prämissen noch einmal genauer zu betrachten. Das hieße vor allem, das Motiv der ethischen Redepraxis in Platons Darstellung des Konflikts nachdrücklich geltend zu machen. Der Bezugsrahmen dafür ist bekannt: Auch in Platons Dialogen ist der Konflikt zwischen Sophistik und Sokratik ein ethischer Konflikt: Im *Gorgias* liegt der Streitpunkt in der Frage, wie ein Mensch leben soll, ob auf rhetorische Weise, „die Redekunst ühend“ (ἐρητορικῶν ἀνοῦντα), oder „im Streben nach Weisheit“ (ἐν φιλοσοφίᾳ).⁵² Die vorangegangenen Überlegungen lassen darauf schließen, dass die gemeinsam geteilte Basis für diese Auseinandersetzung viel solider ist, als häufig kolportiert wird: Nicht erst Sokrates, der für sein praktisch-ethisches Anliegen berührt ist, sondern schon Gorgias ging es um die Entfaltung eines Sittlichkeitsideals; beide Seiten teilen ein Grundanliegen. Insbesondere aber ist davon auszugehen, dass sie auch das Bewusstsein der *ethischen Dimension der Rede* teilen, das mit rhetorischem Denken verbunden ist. Dieses gemeinsame Bewusstsein erlaubt ihnen von Anfang an eine vielschichtige Form der Argumentation, die dort, wo die Fixierung auf „sachliche Begründung“ leitend ist, nur äußerst verzerrt in Erscheinung treten kann. Diese immanent ethische Praxis der Argumentation gilt es erst wieder sichtbar zu machen.

Welche Form der Streit in dieser Perspektive annimmt, wäre an anderer Stelle auszuführen. Erste Grundzüge zeichnen sich jedoch unmittelbar ab. Gorgias' Problem liegt darin, dass die Grenze zwischen der ethischen Redepraxis und ihrer technischen Verfallsform äußerst fein ist, vielleicht zu fein. Die Trennlinie

50 Der platonische Gorgias spricht an der einzigen Stelle, an der Platon ihn länger zu Wort kommen lässt, vom „Gebrauch“ (χρῆσις) des Logos: Die Redekunst kann gerecht oder ungerecht gebraucht werden. Genau darauf wird Sokrates' Widerlegung zielen, vgl. Platon, *Gorgias*, 455 e-457 c sowie 460 d-461 b.

51 Auch die Ambiguität der Peitho ist keine Erfindung des Gorgias, vgl. dazu R. G. A. Buxton, *Persuasion in Greek tragedy. A study of peitho*, Cambridge 1982, 63-66.

52 Platon, *Gorgias* 500 c.

scheint letztlich nur durch sittliche Zurückweisung gezogen zu werden. Das würde aber bedeuten, dass Gorgias dem Denken der formalen Kriterien eigentlich nicht mehr entgegenzusetzen hat als die *Versicherung der eigenen Arete*, während seine Wahrheitskonzeption diesem Denken tatsächlich schutzlos ausgeliefert ist.⁵³ Man kann sich gut vorstellen, dass dies die Kerbe ist, in die Sokrates schlägt: Sein Haupteinwand gegen die gorgianische Redelehre ist es dann gewesen, dass diese nicht die Arete verkörpert, die sie verkörpern will: Wer Mühe hat, die Linie zwischen ethischer Redepraxis und formaler Redetechnik zu ziehen, der *meint nur zu wissen*, wo diese Grenze liegt. Die Forderung, sich „auf die Sache“ (τιτὸς τὸ πᾶν) zu beziehen,⁵⁴ richtet sich gegen die selbstgewisse Rede, die nur an sich selbst Maß nimmt und keine kritische Instanz vorsieht. Ein solcher sittlicher Mangel lässt sich jedoch nicht einfach beseitigen, indem „sachliche Gründe“ vorgebracht werden. Vielmehr hat der Dialektiker zu zeigen, dass sich durch seine Redepraxis eine sittliche Schönheit geltend machen lässt, die sich durch die gorgianische Redepraxis nicht geltend machen lässt. Auch Sokrates überzeugt durch die Art und Weise, *wie* er lebt und redet. Setzt man voraus, dass ihm die Idee der epideiktischen Aletheia bestens vertraut gewesen ist, so kann er die Dialektik ohne weiteres als Transformation und Fortentwicklung der sophistischen Rhetorik begriffen haben.

Gorgias wiederum hätte es ganz ähnlich sehen können. In der Tat findet sich in dem Bild, das Platon von ihm gibt, nichts, was darauf hindeutet, dass er sich dagegen gesträubt hätte, Sokrates zuzustimmen.⁵⁵ Vielleicht sollte man die Geschichte so erzählen: Die gorgianische Rhetorik erfährt durch die sokratische Dialektik die sittliche Wirksamkeit einer anderen ethischen Redepraxis, die ihr zur Hilfe kommen will.

Dr. Lars Leeten, Universität Hildesheim, Institut für Philosophie,
Marienburger Platz 22, 31141 Hildesheim; E-Mail: leeten@uni-hildesheim.de

53 Wenn man so will, wird diese Schutzlosigkeit in der Verteidigung des Palamedes eigens vorgeführt (vgl. Anm. 43).

54 Vgl. exemplarisch Platon, *Gorgias*, 457 e f.

55 Nachdem Gorgias sich beinahe ohne Gegenwehr durch Sokrates hat widerlegen lassen, meldet er sich kaum noch zu Wort, und wo er es tut, unterstützt er die dialektische Sache: Er springt für Polos ein, als dieser nicht mehr antworten kann; er weist Kallikles zurecht, als dieser nicht mehr antworten will; und er ermuntert Sokrates dazu, den Dialog allein zuende zu führen. Vgl. Platon, *Gorgias*, 460 a-461 a, 463 e-464 b, 497 b sowie 506 a f.

Wissenschaftlicher Beirat:

Günter Abel (Berlin) · Georg W. Bertram (Berlin)
Rolf Elberfeld (Hildesheim) · Petra Gehring (Darmstadt)
Michael Hampe (Zürich) · Theo Kobusch (Bonn)
Ralf Konersmann (Kiel) · Tze-wan Kwan (Hong Kong)
Tanehisa Otabe (Tōkyō) · Robert Pippin (Chicago)
Andrzej Przytycki (Poznań) · Gérard Raulot (Paris)
Pirmin Stekeler-Weithofer (Leipzig)

Redaktion:

David Lauer · Eberhard Ortland

Kontakt:

Eberhard Ortland · Redaktion AZP
Institut für Philosophie der Universität Hildesheim
Marienburger Platz 22 · D-31141 Hildesheim
Telefon: 00 49(0)51 21/883-211 14 oder -211 00
Fax: 00 49(0)51 21/883-211 01
E-Mail: azphil@uni-hildesheim.de

Manuskripte sind in einfacher Ausfertigung sowie
in elektronischer Fassung an die Redaktion zu richten.
Für nicht angeforderte Manuskripte übernehmen
Verlag und Redaktion keine Verantwortung.
Unverlangt eingesandte Besprechungsstücke können
nicht zurückgesandt werden.

Abhandlungen

- LARS LEETEN: Die Praxis der wahren Rede nach Gorgias
Zur Rekonstruktion des sophistischen Ethos 109
- OLIVER HALLICH: Gibt es moralischen Zufall? 133

Berichte und Diskussionen

- ANNETTE DUFNER: Kontraste zwischen Mill und Sidgwick
Eine Entwicklungsanalyse der Werttheorie des klassischen Utilitarismus 173
- REBEKA A. KLEIN: Der Ab-grund des Politischen
Oliver Marcharts Vorschlag zum Verständnis der französischen Linken 195

Buchbesprechung

- HANS ULRICH RECK: „Kreativität“ – Ein Thema und Problem der
abendländischen Philosophie (zu Simone Mahrenholz, Kreativität.
Eine philosophische Analyse) 215