

Lars Leeten

# Redepraxis als Lebenspraxis

Die diskursive Kultur  
der antiken Ethik

Verlag Karl Alber Freiburg / München



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019  
Alle Rechte vorbehalten  
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48913-0

## Inhalt

Einleitung . . . . .	11
<b>I Zugänge zur antiken Redekultur . . . . .</b>	<b>25</b>
1 Ethik der Rede: Wiedergewinnung einer Reflexions- möglichkeit . . . . .	27
2 Philosophie und Rhetorik: Der systematische Ort diskursiver Kultur . . . . .	31
3 Das Zerrbild der ›sophistischen Rhetorik‹ . . . . .	35
4 Motive vorplatonischer Aufklärung . . . . .	45
5 Logos und Ethos . . . . .	52
<b>II Rede und Gegenrede: Der Aufstieg des Diskursiven . . . . .</b>	<b>56</b>
1 Die politische Antilogie: Herodot und Thukydides . . . . .	59
2 Der Konflikt von politischer Macht und paränetischer Autorität . . . . .	63
3 Das argumentative Gewicht der Person6 . . . . .	69
4 Worte und Taten . . . . .	75
<b>III Die Option der Kultivierung: Sophistische Bildungspraxis . . . . .</b>	<b>82</b>
1 Antilogik, Eristik, Dialektik . . . . .	84
2 Das Leitbild der Medizin und die Frage der <i>technē</i> . . . . .	88
3 Kultivierung diskursiver Praxis: Protagoras . . . . .	97
4 Das protagoreische Maß . . . . .	104
5 Herakles am Scheideweg: Der Widerstreit der Lebens- weisen bei Prodikos . . . . .	112
6 Das Kultivierungsprogramm der ›großen Rede‹: Platons Protagoras . . . . .	119
7 Reden in Orientierung am Guten, Reden in Orientierung am Wahren . . . . .	125

Inhalt	
<b>IV</b>	<b>Gorgias und die Kultur der wahren Rede . . . . . 127</b>
1	Der Irrweg einer <i>technē</i> der Rede . . . . . 132
2	Redepraxis als ästhetische Praxis . . . . . 137
3	Der Modus des Sich-Zeigens . . . . . 144
4	<i>Alētheia</i> : Die vollendete Form der Rede . . . . . 148
5	Ethische Redepraxis und Begründungsdenken . . . . . 160
<b>V</b>	<b>Sokratische Kultur der Rede . . . . . 164</b>
1	Die sokratische Prüfung der Seele . . . . . 169
2	Die Stimmigkeit der Reden . . . . . 172
3	Unstimmige Reden: Das Drama des Gorgias . . . . . 174
4	Sich selbst rechtfertigen: Der Fall des Kallikles . . . . . 178
5	Sokratische Dialektik als Einübung in die Wahrheit . . . . 182
6	Der Mythos der idealen Rhetorik . . . . . 188
<b>VI</b>	<b>Diskursive Kultur in der Lebensform der Philosophie . . . . 191</b>
1	Im Spannungsfeld von rhetorischer Bildungskultur und philosophischer Rhetorik . . . . . 194
2	Philosophie, Lebensform, Übung . . . . . 200
3	Trennung von Rede und Leben? . . . . . 209
4	Diskursives Leben: Reden als alltägliche Übung . . . . . 213
5	Hybride Medialität: Die Frage nach den Vollzugsformen . . 218
<b>VII</b>	<b>Vollzugsformen diskursiven Lebens: Philosophie als mündlich-schriftliche Bildungspraxis . . . . . 224</b>
1	Sich etwas sagen lassen können: Die Fähigkeit des Zuhörens . . . . . 226
2	Philosophische Gehörbildung: Einübung ins Zuhören . . . 231
3	Abwesende Stimmen hörbar machen: Das Lesen . . . . . 239
4	Schriftliche Selbstformung: Das Schreiben . . . . . 246
5	Monodialoge: Die Kunst des Selbstgesprächs . . . . . 252
6	Mit Anderen reden: Dialogisches Leben . . . . . 257
<b>VIII</b>	<b>Ausblick: Diskursive Kultur und Gegenwartsphilosophie . . 261</b>

Inhalt	
Verwendete Abkürzungen . . . . .	268
<b>Literaturverzeichnis . . . . .</b>	<b>270</b>
1 Antike Quellen: Verwendete Ausgaben und Übersetzungen . . . . .	270
2 Spätere Quellen und Forschungsliteratur . . . . .	272
<b>Namenregister . . . . .</b>	<b>282</b>
<b>Begriffsregister . . . . .</b>	<b>285</b>

## Einleitung

Es ist eine hervorstechende Besonderheit menschlichen Daseins, dass es zutiefst durch Vorgänge der sprachlichen Verständigung geprägt ist: In welchem Licht wir die Dinge sehen, wie wir uns selbst verstehen, was die Erscheinungen der sozialen Welt für uns bedeuten, was in welcher Weise als Handeln Sinn gewinnt, wie wir Beziehungen definieren und unser Zusammenleben organisieren, wie wir urteilen, welche Entscheidungen wir treffen – all dies ist wesentlich beeinflusst durch das jeweilige Sprachverständnis und begriffliche Orientierungen, durch Ordnungen des Sinns und kommunikative Selbstverständlichkeiten, durch Beratung, Gespräch und Diskussion, durch die Kraft von Beschreibungsweisen und die Macht der Rede. Es ist nicht zu viel gesagt, dass *diskursive Praktiken* das individuelle und gemeinsame Leben buchstäblich *formen*. Von ihrer konkreten Ausgestaltung hängt mit ab, was für ein Leben es genau sein wird.

Es ist ein alter Gedanke, dass man aus dieser Eigenart der menschlichen Daseinsform gleichzeitig eine Empfehlung für das gelingende Leben ableiten kann: Wenn der Mensch in der Lage ist, seine Angelegenheiten diskursiv zu regeln, dann sollte er möglichst Gebrauch von dieser Fähigkeit machen. Soweit die Form, die das Leben annimmt, durch sprachliche Praktiken gestaltbar ist, ist es am besten, wenn es so geschieht. Der Gedanke ist beinahe so alt wie unsere Geschichte. Bereits das archaische Griechenland kennt den Rat, lieber miteinander zu reden als sich gegenseitig die Köpfe einzuschlagen. In der klassischen Antike begegnet dann die Idee, dass der Mensch das tierische Dasein überwinden kann, indem er die zivilisierende Kraft des Logos auf die rechte Weise nutzt: Weil der Mensch sprachfähig ist, ist er auch politikfähig; und dies bedeutet gleichzeitig, dass er erst wird, was er eigentlich ist, indem er ›reden lernt‹.

Solche Denkfiguren kann man als Teil einer *Ethik der Rede* verstehen, die dem Umgang mit Sprache und der Ausbildung diskursiver Fähigkeiten eine zentrale Rolle für das Glücken oder Scheitern menschlichen Lebens zuspricht. Einen Nachfahren hat diese diskur-

sive Ethik heute in dem Gedanken, dass sich unser Denken und Handeln an Argumenten orientieren sollte: Wer überzeugt ist, dass es stets geboten ist, auf rationale Gründe zu hören, macht sich damit nicht einfach nur eine Erkenntnisregel, sondern eine Auffassung von der richtigen Lebensführung zu eigen. Obwohl es nicht immer gleich erkennbar ist, lässt sich die moderne Idee von der ›Kraft des besseren Arguments‹ in die Traditionslinie einer alten Lehre des guten Lebens einordnen: Wenn sich die Art und Weise, wie wir leben, im Zuge von diskursiven Praktiken ausformt, dann müssen diese Praktiken, recht verstanden, ein Gegenstand der Reflexion über das richtige oder gelingende Leben sein. Die Frage, ›wie zu reden ist‹, fällt in den Bereich der Frage, ›wie zu leben ist‹.

Dieses Buch möchte zeigen, dass die griechische Philosophie eine Ethik der Rede kannte, die der Gegenwartsphilosophie kaum noch vertraut und vielleicht sogar fremd geworden ist. Diese Ethik hatte eine Form, die aus heutiger Perspektive leicht übersehen werden kann und vor allem dort nicht mehr in den Blick kommt, wo das Wort *logos* stets schon *ratio* – ›Argument‹ oder ›Grund‹ – bedeuten soll und von konkreten sozialen Diskurspraktiken abstrahiert wird.<sup>1</sup> Die antiken Gelehrten sahen die ethische Dimension der Rede nämlich nicht allein darin, dass das Nachdenken über die Frage, wie man leben soll, diskursiv geschieht. Für sie lieferte der Logos nicht nur die Prinzipien für das richtige Leben. Aus ihrer Sicht war er vielmehr auch insofern ethisch bedeutsam, als Diskurse selbst schon den Charakter einer *ethischen Praxis* haben. Für sie war die Rede nicht erst eine Vorüberlegung, sondern schon die Verkörperung einer Lebenspraxis; und der Spielraum ihres praktischen Gelingens oder Misslingens war daher keineswegs nur sachlogisch bestimmt. Das diskursive Verhalten ist aus dieser Sicht ein ethisches Verhalten und die ›Arbeit am Logos‹ als solche eine ›Arbeit am Ethos‹.

<sup>1</sup> Mit ›Rede‹ übersetze ich das Wort *logos*, sofern es sich auf sprachliche Praktiken bezieht. Die Ausdrücke ›Diskurs‹ und ›diskursive Praxis‹ werde ich weitgehend synonym verstehen. Zu bedenken ist, dass *logoi* im Griechischen gesprochene oder geschriebene *logoi* sein können, während sich der deutsche Ausdruck ›Rede‹ primär auf Gesprochenes bezieht. Deshalb wird es häufig besser sein, von diskursiven Praktiken zu sprechen: Zugrunde gelegt ist dabei ein weites Verständnis, das nicht nur linguistischen Formen im engen Sinn, sondern den Erscheinungen und Begleiterscheinungen des sprachlichen Sinngeschehens in ihrer phänomenalen Fülle, ihrer medialen Verschiedenheit sowie in ihrer Verflochtenheit mit nichtsprachlichen Praktiken seine Aufmerksamkeit schenken will.

Die philosophische Ethik der griechischen Antike, so die leitende These dieser Studie, versteht die *Redepraxis als Lebenspraxis*, die als Praxis *gelingenden Lebens* entwickelt werden kann. Sie begreift Diskurse als eine ethische Praxis *sui generis*, in der stets auch praktische Haltungen ausgeformt und zur Geltung gebracht werden. In jedem diskursiven Handeln manifestiert sich ein Ethos, und jeder diskursive Prozess wirkt auf das Ethos zurück. Diese Prämissen, so die These weiter, prägen letztlich auch das Verständnis davon, was Prozesse der Argumentation sind, was es also heißt, jemanden mit Worten zu überzeugen. Zur antiken Ethikreflexion gehört wesentlich eine *diskursive Kultur*, die mehr ist als zeitgeschichtliches Beiwerk. Sie nachzuzeichnen ist das Ziel dieser Studie. Die Quellen dieser Kultur liegen in der vorplatonischen Periode, in der Zeit der ›Sophistik‹ und der sokratischen Dialektik. Im Ausgang davon lässt sich zeigen, dass sich die Motive der ethischen Redekultur über die klassische Periode hinaus erstrecken und bis in die hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie hinein verfolgt werden können.

Das Thema der Redepraxis als Lebenspraxis hängt eng mit einem anderen, in den letzten Jahrzehnten intensiv diskutierten Thema zusammen: der Frage, inwieweit die Philosophie der Antike den Charakter einer ›Lebensform‹ hatte. Wie Pierre Hadot in den 1980er Jahren plausibel gemacht hat, liegt das Wesentliche der antiken Philosophie nicht allein in Gedankengebäuden, Lehren oder Theorien, »sondern in einer Lebenskunst, einer konkreten Haltung, einem festgelegten Lebensstil, der sich auf die ganze Existenz auswirkt.«<sup>2</sup> In dieser Perspektive ist die antike Philosophie etwas, das nicht nur studiert und gelehrt, sondern vor allem gelebt werden muss. Sie sieht für den gesamten Alltag eine spezifische Form vor und zielt nicht auf Texte und Theorien, sondern auf die Transformation der Person. In vielen Fällen hat die philosophische Lebenspraxis auch ganz konkrete Vollzugsformen: ein System der Übung (*askēsis*), durch das die jeweilige Lehre verinnerlicht und zur praktischen Haltung werden soll. Welche Rolle solche Übungen – z. B. Imaginationsübungen, Selbstgespräche, Gewissensprüfungen oder Fastenübungen – in den ver-

<sup>2</sup> Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 15. – Diese Sichtweise ist inzwischen durch eine Reihe von Arbeiten ganz verschiedener Couleur weiterentwickelt und präzisiert worden. Für markante Beispiele vgl. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*; Nehamas, *The Art of Living* oder Sellars, *The Art of Living*. Zu nennen ist auch die frühere Arbeit von Rabbow, *Seelenführung*.

schiedenen historischen Phasen genau gespielt haben, wird man differenziert beurteilen müssen.<sup>3</sup> Der Grundgedanke der Philosophie als Lebensform aber hat sich als sehr fruchtbar erwiesen und das Bild der antiken Philosophie nachhaltig geschärft. Für sie gilt mindestens seit Sokrates, dass sie sich mit Gewinn als ›Art zu leben‹ beschreiben lässt.

Die Frage, welche Rolle *diskursiven* Praktiken im Ganzen der ›Lebensform Philosophie‹ zukommt, ist in dieser Diskussion erstaunlich wenig gestellt worden: Zwar zweifelt niemand daran, dass der Logos im Sinne der ›Rede‹ im Alltag antiker Philosophen eine beherrschende Stellung einnimmt. Ein philosophisches Leben zu führen, bedeutet konkret, seine Tage mit Gesprächen und Vorträgen, Fragen und Antworten, Dialogen und Monologen, mit Sprechen, Hören, Schreiben und Lesen zu verbringen. Einer von vielen Belegen dafür ist Sokrates' Bemerkung in der *Apologie*, es sei das »höchste Gut für den Menschen, jeden Tag über die Tugend zu reden« (*peri aretēs tous logous poieisthai*, Apol. 38a). Auch wo sich die Lebensform der Philosophie als Übungspraxis organisiert, haben diskursive Praktiken herausragende Bedeutung: Das Zuhören, Lesen und Schreiben wird ebenso bewusst gepflegt wie das Selbstgespräch oder das Gespräch mit Anderen. Entsprechend ist zu erwarten, dass diese Praktiken integrale Bestandteile der philosophischen Lebensform und ihres sittlichen Programms sind. Es ist wahrscheinlich, dass sie selbst als Lebensweisen wahrgenommen, bewertet und entwickelt werden, dass Logos und Ethos in ihnen aufs engste miteinander verschlungen sind. Aus antiker Sicht muss die philosophische Rede nicht nur den Anforderungen einer Argumentationsmethode entsprechen: Für sie gelten vielmehr auch Maßstäbe, wie man sie anlegt, wenn man sein Handeln in Orientierung am Guten ausrichtet – an Idealen davon, wie ein Mensch sein sollte. Um die philosophische Redepraxis der Antike zu verstehen, hat man sie daher selbst als ethische Lebenspraxis auszulegen. Sie ist eine Einübung in Lebensweisen, die aus altgriechischer Sicht als ›wertvoll‹ gelten.

<sup>3</sup> Hadot will das Modell der Übungspraxis nicht nur für den Hellenismus, wo die Bedeutung der *askēsis* unumstritten ist, sondern auch bereits für das klassische griechische Denken geltend machen. Andere Autoren sind da vorsichtiger. So weist Foucault darauf hin, dass das System der Übungspraktiken in der klassischen Zeit noch nicht sehr »organisiert und reflektiert« ist, noch kein »Korpus besonderer Praktiken« und kaum unterschieden von der »Praxis der Tugend selbst« (*Der Gebrauch der Lüste*, 102f.). Die Frage der *askēsis* wird später noch ausführlicher erörtert; vgl. besonders Kap. VI.

Diese Interpretationsmöglichkeit wurde bisher kaum in Betracht gezogen. Zwar stellt die spätere Arbeit von Michel Foucault zur Praxis des ›Wahrnehmens‹ in gewisser Hinsicht eine wichtige Ausnahme dar.<sup>4</sup> Doch der Gedanke, dass am Grund der Philosophie eine primär ethische Diskurspraxis liegt, scheint den Einwand einer ›Ästhetik der Existenz‹ auf sich zu ziehen, der am Ende die Wahrheitskriterien fehlen. Schon Hadot erhebt diesen Einwand.<sup>5</sup> Solche Reaktionen darf man auf die alteingesessene Auffassung zurückführen, dass der philosophische Logos nicht so sehr Rede, sondern vor allem *ratio* ist: Die philosophische Diskurspraxis wird in aller Regel als eine Methode betrachtet, die die Prinzipien für eine vernünftige Lebensführung liefert und die Weichen für das Handeln stellt. Sie ist in dieser Sicht die Grundlage, aber in gewisser Weise selbst nicht Teil des philosophischen Lebens. Sofern sie ethischer Bewertung unterliegt, bleibt diese von der Bewertung durch Wahrheitskriterien getrennt. Charakteristisch für diese Perspektive ist, dass die Rede einseitig als Argumentation, Begründung oder Analyse aufgefasst wird: Nach dieser Lesart zeichnet sich das philosophische Leben dadurch aus, dass es sich einem rationalen Verfahren verpflichtet und zum Leben nach Gründen wird.

Ein gutes Beispiel für diese formale Auffassung der philosophischen Diskurspraxis liefert John M. Cooper: Zwar schließt dieser sich dem Grundgedanken der Philosophie als Lebensform an, wenn er sagt: »being a philosopher, for many ancient philosophers, meant living one's whole life a certain way – philosophically – and encouraging others to live that way, too«. Erläutert wird dieser Lebensformcharakter aber immer wieder so, dass das philosophische Tun die übrige Lebenspraxis *begründet*: »A philosopher made philosophy the

<sup>4</sup> Foucault macht die ethische Dimension der philosophischen Redepraxis insbesondere an der freimütigen Rede, der *parrhēsia*, fest. Diese verkörpere eine Rede, in der die Verhältnisse von ›Wahrheit‹ (*alētheia*), ›Subjekt‹ (*ēthos*) und ›Macht‹ (*politeia*) performativ geformt werden und die sich daher als diskursive Subjektivierungspraxis deuten lasse. Eine Pointe der Analyse ist, dass der philosophischen Wahrheit eine Praxis der Freiheit im Rücken liegt, die unter ethischen Gesichtspunkten zu betrachten ist. Zur Parrhesie vgl. Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen*; zur Triade von *alētheia*, *ēthos* und *politeia* ders., *Der Mut zur Wahrheit*, z. B. 96–99; zur weitverzweigten Debatte vgl. nur für den deutschsprachigen Raum exemplarisch Gehring/Gelhard (Hrsg.), *Parrhesia*.

<sup>5</sup> Vgl. Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 179f. Zur ganzen Diskussion vgl. Davidson, »Ethics as ascetics«.

basis of his whole life.«<sup>6</sup> Darin liegt eine Ambivalenz: Einmal ist die Philosophie selbst Lebenspraxis, dann wieder ist sie Grund der Lebenspraxis. Als rationales Fundament der vernünftigen Lebensführung büßt der philosophische Logos am Ende seinen Praxischarakter ein: Er steht im Zentrum des philosophischen Lebens und ist dem Leben doch gleichzeitig enthoben. Er scheint gerade deswegen unabhängige Kriterien des Richtigen liefern zu können, weil er nicht mit der konkreten Lebenspraxis verflochten ist.

Nach der in dieser Studie entwickelten Auffassung ist diese formale Interpretation des Logos und die damit verbundene Trennung von Reden und Leben der griechischen Philosophie selbst fremd gewesen. Aus ihrer Sicht hat die richtige Rede nicht nur in sachlicher, sondern auch in ethischer Hinsicht richtig zu sein; beides ist gar nicht erst voneinander getrennt. Vor diesem Hintergrund stellen sich die folgenden Fragen: In welchem Sinn sind diskursive Praktiken in der Antike ein eigener Bestandteil der ›Lebensform Philosophie‹? Inwieweit werden sie selbst an Idealen des richtigen Lebens gemessen? Inwieweit ist der Logos nicht nur sachlogischen, sondern ethischen Kriterien verpflichtet? In welcher Weise dient die philosophische Rede selbst der Einübung in das praktisch Gute? Und inwieweit gilt die Diskurspraxis möglicherweise gerade in ihrer ethischen Konstitution als Voraussetzung sittlicher Erkenntnis? Geht man solchen Fragen nach, gewinnt man der philosophischen Ethik der Antike neue Facetten ab. Es wird sichtbar, dass sie nicht ohne eine ethische Kultur der Rede auskommt, die bis in die frühgriechische Zeit zurückreicht und schon in der sophistischen Periode für die Lehrpraktiken der antiken Bildungskultur prägend wird. Auch für Sokrates, so wird sich zeigen, ist diese Kultur der Rede der entscheidende Anknüpfungspunkt. Ihre Elemente fließen über die Sokratik in die Diskurspraktiken der Philosophie ein und wirken dort nachhaltig fort. Die antiken Auseinandersetzungen darum, wie zu leben ist, erschließen sich erst dann in ihrer ganzen Tragweite, wenn man sieht, dass sie nicht nur von Lebensweisen handeln, sondern sie gleichzeitig verkörpern und mit ausgestalten sollen.

Damit ist das Interpretationsschema umrissen, dass diese Studie leiten wird. Ein Überblick sei vorausgeschickt: Ihre ersten wichtigen Ansatzpunkte findet die Untersuchung im 5. Jahrhundert v. Chr., ins-

<sup>6</sup> Cooper, »Socrates and Philosophy as a Way of Life«, hier 21. In eine ähnliche Richtung geht z. B. Nussbaum, *The Therapy of Desire*.

besondere in der Zeit der sophistischen Kultur oder des *Fifth Century Enlightenment*. In dieser Phase werden die in der frühgriechischen Welt üblichen diskursiven Praktiken im Rahmen eines institutionalisierten Unterrichts zu Redelehren ausgeformt, aus denen die Diskursverfahren der disziplinären Philosophie später hervorgehen. In den ersten Kapiteln wird sich zeigen, was man verschenkt, wenn man diese entscheidende Phase der griechischen Geistesgeschichte als kulturhistorisches Vorspiel der ›eentlichen‹ Philosophie abtut, deren methodische Bedeutung sich mit Sokrates erledigt hat. Die Klassifikation der vorplatonischen Redekultur als ›Sophistik‹ trübt den Blick darauf, dass sich spätestens ab Protagoras eine profilierte Ethik der Rede herauskristallisiert, deren Elemente später in den Redeverfahren der Philosophie weiter wirksam bleiben. Die Studie wird geltend machen, dass die protagoreischen und gorgianischen Lehrpraktiken des Logos, die sich noch jenseits des Antagonismus von ›Philosophie versus Sophistik‹ oder ›Philosophie versus Rhetorik‹ bewegen, die Option einer *Kultivierung* diskursiver Praktiken kennen, die dem modernen Verständnis leicht entgeht. Sie sind nicht auf eine Technisierung der Rede angelegt, sondern Idealen eines staatsbürgerlichen ›Gutseins‹ (*aretē*) verpflichtet, welche in konkreten Habitusformen realisiert werden sollen. Es erweist sich, dass das Profil dieser frühen Ethik der Rede für das Verständnis der Redepraktiken noch der klassischen und der hellenistischen Philosophie wichtige interpretatorische Leitlinien liefern kann: Die diskursiven Verfahren der zur Disziplin gewordenen Philosophie gewinnen an Tiefenschärfe, wenn man sie als Fortsetzung einer älteren Redekultur versteht, die an Vorstellungen nachahmenswerten Lebens orientiert ist. Die in der Philosophiegeschichte übliche Perspektive wird hier also umgekehrt: Anstatt das vorplatonische oder sophistische Denken in den Kategorien des sokratisch-platonischen Denkens zu deuten, wird das Spätere im Lichte des Früheren gelesen.

Im *ersten Kapitel* werden methodische Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens sowie Umgangsweisen erörtert: Um den Fokus dieser über weite Strecken eher historisch angelegten Untersuchung bestimmen zu können, ist das systematische Interesse zu klären, das ihr zugrunde liegt. Dafür wird das Vorhaben einer Wiedergewinnung der antiken Redekultur in Bezug gesetzt zu den gegenwärtigen Debatten zur antiken Ethik, deren Ziel nicht in erster Linie die Aufklärung geschichtlicher Tatsachen, sondern eine moralphilosophische Reflexion ist, die aus der Auseinandersetzung mit Ethik-

geschichte eine kritische Distanz zur Gegenwartsethik und damit neue Denkmöglichkeiten gewinnt. Als fruchtbar hat sich hier die Kontrastfolie eines häufig als ›Tugendethik‹ klassifizierten Ethiktypus erwiesen, der habitualisierten Verhaltensformen und dem lebendigen Ethos von Akteuren größere Aufmerksamkeit schenkt. Eine Hintergrundvermutung der Studie ist, dass diese Auseinandersetzung um die Dimension der diskursiven Praktiken zu ergänzen wäre: Das instruktive Potential der antiken Ethik für die moderne Moralphilosophie wird nur unvollständig genutzt, solange ausgespart bleibt, dass die Rede für sie ebenfalls eine Praxis ist, in der Habitusformen ausgebildet werden und die folglich ethisch gestaltet werden muss. Es gibt auch eine Tugendethik der Rede.

Dass die Debatte in dieser Hinsicht einen blinden Fleck hat, dürfte nicht zuletzt auf die hartnäckige Annahme zurückzuführen sein, dass ein Reden in Orientierung am Guten notwendig in die *Rhetorik* gehört und in scharfer Opposition zur Philosophie steht, welche ausschließlich ein Reden in Orientierung am Wahren sein darf. Vor allem das traditionelle Vorurteil von der Sophistik als Gegenbewegung zur Philosophie hat die Idee einer Redekunst, die auf Vorstellungen vom richtigen Leben zielt, nachhaltig diskrediert. Ein verändertes Bild ergibt sich allerdings, wenn man die als Sophisten bekannten vorplatonischen Gelehrten nicht im Licht späterer Polemiken, sondern im Kontext der gesellschaftlichen Entwicklungen ihrer Zeit sieht: Sie gehören in dieser Sicht zu einer Aufklärungsbewegung, die durch die Idee einer Gestaltbarkeit des Lebens, durch ein Primat des Praktischen und den neu aufkommenden Bildungsgedanken geprägt ist. Unter diesen Umständen lag es nahe, auch Diskurspraktiken als Bildungspraktiken zu verstehen und die Rede als Medium einer Arbeit am Ethos aufzufassen. Das Interesse für den *richtigen* Logos führt dabei, anders als es das Klischee von der wahrheitsindifferenten Rhetorik will, von Anfang an die Regie.

Im *zweiten Kapitel* wird der lebensweltliche Nährboden der Redekultur des 5. Jahrhunderts genauer betrachtet. Von den sozial bereits etablierten diskursiven Praktiken ist die *Rede und Gegenrede*, die Antilogie, die ihre Hauptorte in politischen Versammlungen und Gerichtsprozessen hat, dabei von herausragender Wichtigkeit. Ihre systematische Erschließung, die sich wesentlich auf die Historiker Herodot und Thukydides stützen kann, stellt vor Augen, dass das Gegeneinanderreden seit der frühgriechischen Zeit keineswegs nur ein Wettstreit (*agōn*) im Sinn der verbalen Kraftprobe war: Die mit

der ›Widerrede‹ (*antilegein*) in Gang gesetzte Praxis zielt vielmehr darauf, die unmittelbar dominante, handlungswirksame Rede ranghöherer Sprecher durch ein Verfahren der Abwägung von Alternativen zu ersetzen. Da es in dieser Phase noch darum geht, die Option der diskursiven Entscheidungsfindung als solche zu verteidigen, bleibt der Konflikt zwischen der politischen Macht und der paränetischen Autorität des vertrauenswürdigen Beraters für die innere Dynamik der Antilogie lange kennzeichnend. Das enorme argumentative Gewicht, das die *Person* des Sprechers in der vorplatonischen Debattenkultur beansprucht, wird vor diesem Hintergrund besser verständlich: Wo die Frage, welcher Rede gefolgt werden soll, nicht mehr allein durch politische Hierarchien beantwortet wird, verschiebt sich die Aufmerksamkeit im ersten Schritt darauf, welcher Logos der vertrauenswürdigeren Wegweiser zum Handeln ist; und diese Frage lässt sich ohne Bezug auf die jeweils sprechende Person unmöglich entscheiden. Man verfehlt die Praxis der Antilogie, wenn man in ihr eine defiziente Vorstufe der eigentlichen, sachlogischen Form von Argumentation sieht oder sie nach dem Schema späterer Rhetoriksysteme als exzessiven Gebrauch *ēthos*-basierter Überzeugungsmittel auslegt. Welcher Logik die öffentlichen Diskurse der vorplatonischen Periode folgen, wird erst einsichtig, wenn man sieht, dass Rede und Redner<sup>7</sup> noch nicht scharf voneinander getrennt werden und alles Reden (*legein*) unmittelbar als Handlungsweise (*prattein*) gilt. Die griechische Perspektive auf Diskurse ist so von Beginn an durch die Prämisse geprägt, dass sich in der Art und Weise eines Sprechens ein Charakter manifestiert, eine ethische Haltung. Die Überzeugungskraft eines Logos steht und fällt aus dieser Sicht mit der Lebensweise, die in ihm zur Geltung gebracht wird.

<sup>7</sup> Da ich nicht darüber hinwegtäuschen möchte, dass Sprecherinnen in antiken Redelehren so gut wie keine Rolle spielen, werde ich in dieser Studie nur maskuline Wortformen verwenden, wo es um die griechische Sicht auf Diskurspraktiken geht. In allen anderen Kontexten versuche ich, möglichst genderneutral zu formulieren. Die alten Ideale der Rede sind durch und durch männlich. Laut Sophokles sollen die Griechen sogar ein Lied darüber gesungen haben, dass es sich für Frauen gehört zu schweigen (*gynaixi kosmon hē sigē pherei*, Ai. 293). Bei Demokrit heißt es gar: »Eine Frau soll sich nicht im Reden üben (*mē askeitō logon*); denn das ist abscheulich (*deimon*).« (DK 68 B110) Solche Zeugnisse erinnern daran, wie falsch es wäre, die antike Redekultur zu romantisieren. Diese Studie kann sinnvollerweise nur auf kritisch-genealogische Rekonstruktion zielen, nicht aber auf die Wiederbelebung vergangener Ethik-Ideale oder altgriechischer Sittlichkeit (vgl. dazu Kap. VIII).

Das *dritte Kapitel* dreht sich um die Lehrpraktiken, die sich in diesem diskursiven Klima entwickeln, wobei die Redelehre des Protagoras im Mittelpunkt steht. Damit geht die Studie über zu dem Bildungsprogramm, das in der traditionellen Philosophiegeschichtsschreibung unter dem Titel der ›sophistischen Rhetorik‹ abgehandelt wird. Ausgangspunkt bildet die Frage nach dem Typus der Lehrpraktiken, die an das Verfahren der Rede und Gegenrede anschließen und seit Platon als ›Antilogik‹ (*antilogikē*) bekannt sind. Wesentlich für das hier entwickelte Bild wird sein, dass sich die vorplatonischen Gelehrten selbst noch nicht vor die Alternative gestellt sehen, entweder eine wissensbasierte *technē* zu kreieren oder sich mit einer vernunftlosen Geschicklichkeit zufriedenzugeben. Dem 5. Jahrhundert war vielmehr die Option einer *Kultivierung* gegebener Praktiken geläufig, und diese Option bot sich auch für die Weiterentwicklung von Redepraktiken zu Bildungszwecken an. Im Ausgang von der Methodendiskussion in der hippokratischen Medizin lässt sich ein Eindruck davon geben, wie sich bei Protagoras eine Diskurspraxis ausdifferenziert, die ihre Kriterien nicht in einem außerpraktisch gegebenen Wissen findet, sondern in einem unabschließbaren Prozess der Erfahrung des praktischen Umgangs mit *logoi*. Eine solche Kultivierungspraxis soll ihr Maß in sich selbst finden: Der ›richtige‹ Logos ist derjenige, der Lebensmöglichkeiten entfalten und die Sittlichkeit fördern hilft. Am Fall des Protagoras selbst sowie an Prodikos' Erzählung von ›Herakles am Scheideweg‹ lässt sich nachzeichnen, wie sich die Diskurspraxis dabei schon früh an einem *allgemeinen* Guten orientiert, welches im Diskurs selbst zur Verkörperung kommen soll.

Das *vierte Kapitel* widmet sich der Redelehre des Gorgias von Leontinoi, die einen weiteren Schritt in der diskursiven Kultur der Antike darstellt. Im Ausgang vom Verständnis des Logos, das in der ›Lobrede der Helena‹ prägnanten Ausdruck findet, wird gezeigt, dass Gorgias keineswegs eine Instrumentalisierung der Rede im Sinn hat, sondern eine eigene diskursive Kultivierungspraxis ausbildet. Grundlegend für diese ist, dass die Rede als durch und durch materielles Phänomen aufgefasst wird und einer sinnlich-ästhetischen Logik folgt. Die Arbeit am Ethos, auf die Gorgias' Lehre zielt, vollzieht sich im Medium eines höchst wirksamen Logos, der nach dem Modell der Musik und Malerei als hörbare und sichtbare Form gedacht wird. Reden lernen heißt unter diesen Voraussetzungen, mit der Macht des Logos umgehen zu lernen und vertrauenswürdige und trügliche *logoi* unterscheiden zu können. Leitend dafür ist ein nicht-repräsen-

tationales Verständnis der Rede, dem zufolge deren Signifikanz in der Gesinnung liegt, die sich in ihr zeigt und auf die sie hinwirkt. Die Kultivierung des Ethos durch den Logos geschieht so dadurch, dass vorbildliche Rede- und Handlungsweisen exemplarisch vorgeführt und zur Geltung gebracht werden. Im gorgianischen Verständnis von Wahrheit (*alētheia*) findet diese Bildungsidee ihren Niederschlag: ›Wahres‹ zu reden, ist für Gorgias ein ethisches Ideal. Es bedeutet, Sittlichkeit kraft der Rede zu verkörpern und dadurch zu ihrer Wiederverkörperung anzuhalten.

Im Anschluss daran wird die Entwicklung der antiken Redekultur anhand von Zeugnissen aus der platonischen und nachplatonischen Zeit weiterverfolgt. Zunächst wird im *fünften Kapitel* die sokratische Dialektik als weitere Variante diskursiver Ethik betrachtet. Dafür wird der Konflikt zwischen Sokratik und Gorgianik in Platons *Gorgias* als Konflikt zwischen zwei Diskurspraktiken ausgelegt, die als Praktiken gelingenden Lebens miteinander konkurrieren. Sokrates und Gorgias sind sich in ihrem ethischen Grundanliegen eng verbunden: Ihre Lehren zielen beide auf sittliche Erziehung, nur liegt der Akzent im gorgianischen Diskurs auf Selbststeigerung, während er im sokratischen Diskurs auf Selbstmäßigung liegt. Die Denkfiguren der sophistischen Redekultur – das Verständnis der Diskurspraxis als ethischer Praxis, ihre ästhetische Dimension, die Untrenntheit von Leben und Rede, die Schlüsselrolle des Exemplarischen, der ethische Sinn der Wahrheit – haben daher auch für Sokrates noch ihre Verbindlichkeit. Auch die sokratische Gesprächsführung ist von der Idee geleitet, dass *logoi* aus sich selbst heraus sittliche Bildung bewirken und ein Schauplatz der Einübung in das richtige Leben sind; auch Sokrates überzeugt und erzieht durch die Art und Weise, wie er lebt und redet; und auch für sein Fragen und Antworten ist nicht die sachlogisch verstandene Wahrheit, sondern das sittlich Gute die maßgebliche Orientierung.

Die letzten beiden Kapitel erkunden Ansatzpunkte, wie das Thema der diskursiven Kultur über die Phase der philosophischen Disziplinbildung im 4. Jahrhundert hinaus erörtert werden kann. Die Entkräftung der Opposition von Philosophie und Rhetorik schafft dabei Voraussetzungen für die Untersuchung der Frage, inwieweit der philosophische, wahrheitsorientierte Diskurs selbst in einer ethischen Redekultur verankert ist. In diesem Sinne werden im *sechsten Kapitel* die Motive der ›Lebensform Philosophie‹ sowie der Übungspraxis (*askēsis*) in den Vordergrund gerückt, die besonders in der hel-

lenistischen Philosophie eine Schlüsselbedeutung haben: Wird die scharfe Dichotomie von philosophischer Wahrheitsfindung und rhetorischer Wahrheitsvermittlung relativiert, werden Elemente diskursiver Kultur im Kernbereich der Philosophie selbst sichtbar. Die *askēsis* liefert dafür ein wichtiges Modell: Da auch die Praktiken der Rede in das alltägliche Übungsprogramm der philosophischen Schulen integriert sind, lassen sie sich nicht auf formale Verfahren rationaler Erkenntnis reduzieren. Sie sind vielmehr in sich eine ethische Bildungspraxis, die tägliche Bemühung verlangt und das Selbst allmählich umformt, die eine Umarbeitung der Sinne beinhaltet, in der das Zeigen und das lebendige Beispiel prominente Rollen spielen und die dem Ideal der Übereinstimmung von Leben und Reden folgt. Ist einmal das Vorurteil außer Kraft gesetzt, die ästhetisch verfasste, wirksame Rede könne für die Philosophie bestenfalls ein pädagogisches Instrument sein, eröffnen sich also wichtige Möglichkeiten, philosophische Diskurse als ethische Praxis zu begreifen: Die Praxis der Wahrheit geht der diskursiven Kultivierung nicht als ihr Prinzip vorher, sondern ist selbst in deren Ethik verankert.

Vor diesem Hintergrund wird dem Bild der ethischen Redekultur sodann im *siebten Kapitel* weitere Tiefenschärfe verliehen, indem die alltägliche Praxis der hellenistischen und römischen Philosophie genauer auf ihre diskursiven Elemente hin untersucht wird. Dass ihre Diskursverfahren weder als bloße ›Mittel‹ der Ethosbildung, noch als rationale Grundlage einer sekundären *askēsis*, sondern als Feld von ethischen Übungen *sui generis* begriffen worden sein müssen, ist dabei nun eine Prämisse. Umriss dieser eigentümlichen Ethik der Rede werden anhand der medialen Vollzugsformen des Hörens, Lesens, Schreibens und Sprechens nachgezeichnet. Dabei kristallisiert sich heraus, dass am Grund der antiken Ethik kein abstrakt-allgemeiner Logos liegt, sondern ein konkreter dialogischer Habitus, der sich z. B. als tägliche Sorge um die Fähigkeit des Zuhörens oder um die rechte Balance zwischen Sprechen und Schweigen zu erkennen gibt, als sorgfältige Auswahl und Dosierung der Lektüre, als schriftlich organisierte Selbstprüfung oder als gepflegtes Selbstgespräch, das auf das Gespräch mit Anderen vorbereitet. Als Redepraxis, die auf ein philosophisches Ethos hinwirkt, realisiert sich der philosophische Logos in einer diskursiven Ökonomie, die jeden Tag gepflegt werden will. Während die Auslegung des Logos als *ratio* diese diskursive Ökonomie unsichtbar macht, gibt seine Auslegung als Rede einen Ein-

druck von der konkreten Ethik, die der philosophischen Erkenntnispraxis zugrunde liegt.

Das abschließende *achte Kapitel* gibt einen kurzen Ausblick, was die Ergebnisse dem gegenwärtigen Denken und insbesondere der modernen Moralphilosophie zu sagen haben. Wenn die Aufmerksamkeit für den Aspekt der diskursiven Kultivierung heute nicht zuletzt durch ein angespanntes Verhältnis zur Rhetorik nachhaltig gestört ist: Wie sähe ein philosophischer oder ethischer Diskurs aus, der dieser Dimension Rechnung trägt? Da die Einsetzung partikularer (geschweige denn altgriechischer) Sittlichkeitsideale für das moderne Denken keine Option ist, hat die Vergegenwärtigung der antiken Sorge um die diskursive Ethosbildung in erster Linie die Funktion einer kritischen Erinnerung: Offenbar geschieht auch in Diskursen, die sich dem eigenen Selbstverständnis nach auf ›sachliche‹ Gesichtspunkte beschränken, eine Inkraftsetzung von Habitusformen, welche nicht vernachlässigt werden darf. Das Modell der antiken Ethik liefert keine Patentrezepte, wie eine diskursive Kultur in der Gegenwart aussehen könnte; aber sie eröffnet eine kritische Perspektive auf moderne Ideale ethisch neutraler Rede und markiert Gesichtspunkte, die für ein ethisch reflektiertes Reden leitend sein können: In *jeder* Diskurspraxis werden, noch bevor sie zu Einsichten führt, notwendig Lebenshaltungen exemplifiziert und eingeübt. Diese Haltungen liegen in der Form des diskursiven Verhaltens, welches im Reden verkörpert und zur Geltung gebracht wird. Gleichgültig, ob es sich um Ratgeberliteratur handelt oder rationale Argumentation, um eine Predigt oder eine wissenschaftliche Abhandlung: In jeder Rede zeigt sich immer auch eine Lebenspraxis, die sich zur Fortschreibung empfiehlt. Nur wo in ihr Weisen nachahmenswerten Lebens aufscheinen, wird diese Redeweise auf Dauer überzeugen.

Dieses Buch beruht auf dem ersten Teil einer Schrift, die 2015 durch den Fachbereich 2 der Universität Hildesheim als schriftliche Habilitationsleistung akzeptiert wurde. Ohne die Unterstützung vieler Kolleginnen und Kollegen wäre diese Arbeit kaum möglich gewesen. Für viele fruchtbare Gespräche am Hildesheimer Institut für Philosophie sowie für aufmerksame Lektüren bin ich Anna Berres, Tilman Borsche, Rolf Elberfeld, Leon Krings, Eberhard Ortland, Wolfgang Christian Schneider, Inken Tegtmeyer und Katrin Wille zu ganz herzlichem Dank verpflichtet. Für hilfreiche Gespräche gebührt außerdem Andreas Hetzel und Theda Rehbock mein besonderer Dank. Für Hin-