

Endgültige Fassung erschienen in:
Andreas Hetzel/Gerald Posselt (Hrsg.), *Handbuch Rhetorik und Philosophie*,
Berlin/Boston: de Gruyter 2017, 585-616.

Lars Leeten

Rhetorik und Ethik

Abstract: If we regard discursive practice as constitutive for the way we relate to the world, ourselves and others, then it is vitally important to ask how this practice can be formed or cultivated. For this reason, rhetoric has always been closely connected to ethics. This article attempts to explicate this relationship. It revolves around ancient conceptions of rhetoric that do not aim at establishing a system or a theory of speech, but at cultivating speech as a practice of good life. This “rhetorical ethics” of antiquity remains instructive for contemporary thinking, since it points to a way of reflecting discourse that accounts not only for the content of speech but also for how it shapes human life. In particular, it is instructive for modern ethics, since it reveals that moral discourse can be regarded as a rhetorical practice too: it is not ethically neutral but has to be reflected upon as a practice of life.

Zusammenfassung: Spricht man diskursiven Praktiken konstitutive Bedeutung für menschliche Welt-, Selbst- und Fremdverhältnisse zu, so gewinnt die Frage, wie diese Praktiken gestaltet werden können oder sollen, eine Grundstellung. Daraus erklärt sich, dass die Rhetorik seit je im engen Verhältnis zur Ethik steht. Dieses Verhältnis lässt sich näher bestimmen, indem man die Rhetorik nicht primär als System oder Theorie der Rede, sondern als eine Praxis der Rede auffasst, die als „Praxis des guten Lebens“ kultiviert werden kann. Das antike Denken liefert Modelle, wie diskursive Praktiken unter diesem Gesichtspunkt ausgelegt und entfaltet werden können. Eine solche rhetorische Ethik bleibt für das Denken der Gegenwart insofern instruktiv, als sie Gesichtspunkte für eine Reflexion von Diskursen liefert, die nicht nur dem Wahrheitsbezug der Rede Rechnung trägt. Dabei kommt nicht zuletzt zu dem Bewusstsein, dass auch moralische Diskurse ein rhetorisches Geschehen sind, das als ethische Praxis reflektiert werden kann.

1 Redepraxis als Praxis des guten Lebens

Wer die Phänomene der Sprache aus ihrem Vollzug heraus versteht, als ein Handeln, wird dieses Sprachhandeln auch unter die *Maßstäbe* eines Handelns stellen müssen. Als Handeln fällt die Sprache unter Kriterien des praktischen Denkens. So kann der Gebrauch eines Wortes, wie im Falle einer Kränkung, zum Gegenstand von moralischen Überlegungen werden; eine kleine Bemerkung kann ein Schachzug in einem Machtspiel und politisch klug oder unklug sein; ein leeres Versprechen wird unter Umständen rechtlich sanktioniert, denn Sprechakte sind im Prinzip justiziabel; und eine klare Auskunft kann als ehrlich gelobt oder als schlechtes Benehmen getadelt werden. Wie jedes Handeln kann das

sprachliche Handeln zur Sache der Moral, der Politik, des Rechts oder der guten Sitten werden.

Doch die Praxis des Sprachgebrauchs lässt sich auch noch in einer anderen Hinsicht praktisch reflektieren, welche nicht ganz so offensichtlich, gleichwohl grundlegend ist. Wer die Sprache vom Vollzug her begreift und den Akzent auf ihre Performativität legt, wird ihr vermutlich auch eine Kraft der Realitätsbildung zutrauen, eine Setzungsmacht, die eine ethische Dimension eigener Art eröffnet, welche mehr umfasst als die normative Bewertung einzelner Sprechakte: Ein diskursives Handeln kann unsere Weise, die *Welt* aufzufassen, potentiell transformieren, Erfahrung neu organisieren und Sinnzusammenhänge nachhaltig umbilden. Wo es darin erfolgreich war, kann es so aussehen, als hätte es nie eine andere Welt gegeben. Gleichzeitig können sich die Sprachspiele, die ein *soziales Feld* abstecken, durch sprachliche Vollzüge verändern; intersubjektive Beziehungen können so neue Gestalt annehmen. Die Formen des gesellschaftlichen Miteinanders erwachsen wesentlich aus sprachlichen Praktiken. Und schließlich formt und verwandelt sich auch ein personales *Selbst* im Zuge solcher Praktiken: Im Sprechen finden wir eine Stimme und werden, wer wir sind. „Wortloses Handeln“, schreibt Hannah Arendt, „gibt es streng genommen überhaupt nicht, weil es ein Handeln ohne Handelnden wäre.“¹ Die Sprache hat identitätsstiftende Funktion.

Indem gesprochen wird, verändern sich also die Verhältnisse zur Welt, zu den Anderen und zum Selbst, auf denen das besondere Handeln jeweils beruht. Im Diskurs werden die *Rahmenbedingungen* des Lebens geformt und umgeformt. Die diskursive Praxis – die „Rede“ –, muss daher zwangsläufig zum Gegenstand der Ethik werden: Die Ausformung des individuellen und gemeinsamen Lebens vollzieht sich wesentlich auch im Medium der Rede; die Lebensgestaltung hat eine diskursive Dimension. Und so stellt sich die Frage, ob und wie diese besondere *diskursive Lebensgestaltung* reflektiert oder kultiviert werden kann.

Wer die Gestaltung der Lebenspraxis im Medium der Rede zum Gegenstand ethischer Reflexion macht, spricht von „Ethik“ in einem weiten Sinn, der die Politik genauso berührt wie die individuelle Lebensführung, das Öffentliche genauso wie das Private, wissenschaftliche genauso wie alltägliche Diskurse. Auch der Erkenntnisproblematik scheint das Thema der diskursiven Lebensführung noch im Rücken zu liegen; denn Wahrheit gibt es nur im Rahmen von Diskursen, die bereits auf bestimmte Weise ausgeformt sind. Dieser Setzungsmacht von sprachlichen Vollzügen geht etwa Michel Foucault nach, wenn er in seinen Untersuchungen zur freimütigen Rede (*parrhēsia*) nach einem Sprechen fragt, das die Bedingungen seiner Geltung – eine Erkenntnisform, ein Subjekt der Rede, ein Machtverhältnis – aus sich selbst heraus erzeugt.² Der

¹ Arendt 1958, 168.

² Vgl. Foucault 2008 und Foucault 2009.

Wahrheit geht eine Wahrheitsproduktion voraus; und diese gehört, wie das Beispiel der Parrhesie zeigt, zu einer Praxis der Freiheit, die unter die Kategorien der Ethik fällt.

Dass das Thema der diskursiven Lebensgestaltung hier unter den Begriffen *Rhetorik* und *Ethik* verhandelt wird, deutet an, dass die Tradition des rhetorischen Denkens in dieser Sache Aufschlüsse erlaubt, die sich im Rahmen eines philosophischen Denkens, das Rhetorik von sich ausschließt, nicht gewinnen lassen. Wo die Kategorien der Rhetorik, wie bei Foucault selbst,³ weitgehend ausgeblendet werden, kann die ethische Tiefendimension der sprachlichen oder diskursiven Praxis nur noch unzureichend eingefangen werden. Wer gar auf den prinzipiellen Vorrang der Logik gegenüber der Rhetorik pocht, kann gegenüber dieser Dimension systematisch blind werden. Umgekehrt tritt sie ins Zentrum, wo rhetorische Prämissen das Denken stark bestimmen: Wer den *Logos* als *Rede*, nicht als *Ratio*, interpretiert, macht ein praktisches Verhalten zur letzten Grundlage. Es gibt dann keine Vernunft mehr außerhalb von diskursiven Prozessen, keine logische Sphäre jenseits von Sprechsituationen, Kontexten und Sachlagen; alles geistige Tun ist ein verkörpertes Sinngeschehen. In einer dezidiert rhetorischen Perspektive kann menschliches Verstehen an keine natürlich gegebene, zeitlose Struktur rückgebunden werden; es ist selbst diskursiv verfasst und veränderbar. Eine Diskurspraxis ist Resultat von Diskursen und Schauplatz weiterer Diskurse, durch die sie mit der Zeit weiter umgestaltet wird. Aus dieser Sicht hat die Rede nie mit der interesselosen Repräsentation einer letztlich metaphysischen Realität-an-sich zu tun, sondern stets mit der Formung von Lebenswelten. Wo diese Überzeugung die Regie übernimmt, gibt es für das Denken kein vornehmeres Ziel mehr als die praktische Kultivierung der diskursiven Praxis. Die Frage, *wie zu reden sei*, gewinnt Priorität gegenüber den Fragen der sachlichen Wahrheit. Sie ist die rhetorische Version der Frage, *wie zu leben sei*.

Damit ist der Zusammenhang umrissen, der in diesem Beitrag weiter entfaltet werden soll. Dabei zeigt nicht nur das Beispiel Foucault, dass eine allgemeine Klärung durchaus angezeigt ist: Viele Darstellungen der Rhetorik betonen ihre ethische Funktion zwar mit großer Selbstverständlichkeit. Doch Versuche, sich dieses Moments eigens anzunehmen, sind rar gesät.⁴ Manch einer ist mehr mit der sittlichen Fragwürdigkeit der Rhetorik befasst und zieht ein internes Verhältnis von Rhetorik und Ethik gar nicht erst in Betracht.⁵ Wie es genau aussieht, wenn sich ein Sprachdenken nach Kategorien des ethisch Guten statt nach sachlogischen Kategorien organisiert, gilt es nach wie vor explizit und für die philosophische Diskussion fruchtbar zu machen. Die bleibende Bedeutung des

³ Vgl. z.B. Foucault 2008, 79f.

⁴ Vgl. Wils 1994, Wils 2006 oder Aarons/Salomon 1991.

⁵ Vgl. Day 2007.

rhetorischen Denkens besteht nicht nur in der kritischen Erinnerung, dass es keine persuasionsfreie Wahrheit geben kann. Die Rhetorik ist auch darin ein Korrektiv zum erkenntnisorientierten Denken, dass sie eine Reflexion von diskursiven Praktiken konstruktiv anleiten kann, die die ethischen Fundamente von Wahrheitsansprüchen mit berücksichtigt. Die Rhetorik ist in vielen ihrer Varianten selbst eine Ethik gewesen: Eine rhetorische Selbstreflexion bleibt hinter ihren Möglichkeiten zurück, wenn sie dies unbeachtet lässt.

Die Ausgangspunkte in dieser Sache hat man unweigerlich in der *Antike* zu suchen. Vor allem im griechischen Denken wurden Diskurse immer wieder auch als Praktiken des gelingenden Lebens entwickelt. Wo „Reden und Handeln“ (*légein* und *prátein*) miteinander verschränkt sind, so dass die Frage, wie zu leben sei, die Frage, wie zu reden sei, mit umfasst, dort lassen sich charakteristische Denkfiguren einer solchen „ethischen Redepraxis“ ausmachen. Ihre deutlichsten Ausprägungen hat sie in der Sophistik, bei Isokrates sowie im römischen Denken gefunden; ihre Spuren hat sie aber auch, auf andere Weise, in der sokratischen Dialektik, die als „wahre Redekunst“ (*alēthinē rhētorikē*)⁶ auftritt, in der aristotelischen Rhetorik oder in den philosophischen Praktiken des Hellenismus hinterlassen. Diese Positionen zeugen vielfach von einer rhetorischen Praxis, für die der Maßstab der „guten Rede“ (*eu légein*) nicht formale Perfektion, sondern eine vorbildliche Handlungsweise bezeichnet, ein Tugendideal. In dem Horizont, der das Verständnis der Rhetorik in der Antike bestimmte, konnte diese deshalb kaum anders denn als Teil jener Praxis des „guten Lebens“ (*eu prátein* oder *eu zēn*) aufgefasst werden, die den Gegenstand der antiken Ethik ausmachte. Es lag unter diesen Voraussetzungen nahe, die *Gestaltung der Redepraxis im Sinne der Rhetorik* als ein Element der *Gestaltung der Lebenspraxis im Sinne der Ethik* zu begreifen.

Dies wird den folgenden Ausführungen als Leitfaden dienen. Dabei wird die Verschränkung von Rhetorik und Ethik zunächst im Ausgang von den genannten Positionen umrissen: der Sophistik, Isokrates und der römischen Redelehre. Es ergibt sich eine erste allgemeine Vorstellung davon, was es bedeutet, diskursive Praktiken als Praktiken des ethisch Guten auszulegen (2). Auf dieser Grundlage kann die ethische Diskurspraxis sodann in ihre konkreten Momente auseinandergelegt und eine systematische Darstellung der rhetorischen Ethik versucht werden (3). Schließlich ist noch auf die Frage einzugehen, welches Klärungspotential die Rhetorik für das moderne ethische Denken haben könnte (4).

Die äußere Form des Handbuchartikels sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Ausführungen keinen Überblick über gesicherte Wissensbestände geben können. Zwar sind die Themen des rhetorischen Denkens längst wieder präsent;

⁶ Plat. Gorg. 517a.

eine „Verteidigung der Rhetorik“⁷ dürfte inzwischen unnötig geworden sein. Dass Sprach- und Diskurspraktiken in ethischer Absicht kultiviert werden können, ist jedoch kaum ins Blickfeld getreten. Darin mag eine lange gepflegte Rhetorikverachtung, die mit Platon beginnt und in der Neuzeit ihren Höhepunkt erreicht, weiter nachwirken. Doch neben diesen historischen sind auch systematische Gründe im Spiel: Die Ethik, die sich unter rhetorischen Prämissen herausbildet, ist im Kern eine *konkrete Redepraxis*, eine kulturelle Erscheinung, keine ethische Theorie. In den Texten, die sie hinterlassen hat, sind häufig nur ihre Spuren greifbar. Ähnlich wie in den Forschungen zu den philosophischen Übungspraktiken der Antike ist man daher immer wieder auf Indizien angewiesen und zu Konjekturen gezwungen. Wer sich solcher Verfahrensweisen bedient, kann sich damit rechtfertigen, die Tatsache ernst zu nehmen, dass Philosophie nie allein im Medium der Schrift ausgetragen wurde.⁸ Trotzdem ist hier Bescheidenheit geboten: Die ethische Selbstreflexion von Diskursen wurde auch deswegen so oft als Rhetorik aus der Philosophie ausgeschlossen, weil sie dem begreifenden Zugang gegenüber sperrig bleibt. Verbindungslinien zwischen Rhetorik, Ethik und Philosophie zu ziehen, heißt in erster Linie, für ein Problem zu sensibilisieren, das stets wieder aufs neue Aufmerksamkeit verlangt.

2 Antike Positionen

Das Bewusstsein, dass die menschliche Lebenswelt durch die Praxis der Rede geprägt wird, ist ein Merkzeichen rhetorischen Denkens. Wo dieser „Macht der Rede“ herausragender Stellenwert zugesprochen wird, kann es zum Leitmotiv des Denkens werden. An die Stelle eines neutralen Standpunkts, auf den sich absolute Begründungen stützen können, tritt dann ein kontingentes Sinngeschehen, in das man selbst verwickelt ist. In dieser Perspektive führt nichts daran vorbei, sich auf die Flüchtigkeiten des Alltags einzulassen, auf das Jeweilige und Gewöhnliche, auf die Tagespolitik, die das konkrete Denken unhintergebar konstituiert. Der wirkliche Diskurs erlangt *konstitutiven* Status und kann durch kein stilles Begreifen ersetzt werden. Die Hauptaufgabe besteht in diesem Fall in der Ausgestaltung des diskursiven Geschehens. Die Provokation der Rhetorik gegenüber der Philosophie, sofern diese mehr sein will als Rhetorik, liegt von je her in dieser Umkehrung der Prioritäten, darin, dass die ethische Funktion der Rede den Sachbezug der Rede in den Hintergrund drängt.

Nähert man sich der Rhetorik von dieser Seite, ist damit eine Abgrenzung verbunden: Wo die Rhetorik als System oder Kunstlehre gilt, die auf ein

⁷ Vgl. Vickers 1988.

⁸ Vgl. Niehues-Pröbsting 2004, 38-43; allgemein dazu Hadot 1981.

effektvolles Reden gerichtet ist, kommt sie als ethische Praxis des guten Lebens nicht in Frage, oder doch nur insofern, als sie zu individueller Machtsteigerung verhilft. Nun hat ausgerechnet dieses Rhetorikverständnis eine lange, bis heute wirksame Tradition. Demzufolge verfolgten bereits die frühesten Redelehrer die Absicht, eine Technik zu entwickeln, deren Regeln sich formulieren und vermitteln lassen.⁹ Rhetorik zielt nach dieser Auffassung darauf, das natürliche Sprechen durch eine „Methode“ der Rede zu substituieren, die sich bei Gelegenheit anwenden lässt. Aus diesem Blickwinkel ist die rhetorische „Kunst“ (*téchnē*) ein Werkzeug oder Instrument, das sich mit äußerlichen Sprachprodukten befasst. In dieser Tradition stehen etwa auch literaturwissenschaftliche Arbeiten, die die Systeme der Rhetorik zur Analyse von Sprachgebilden heranziehen.¹⁰

Die Auffassung der Rhetorik als Kunstlehre oder Regelsystem sei hier summarisch als *formale* Auffassung gekennzeichnet. Zu ihrer nachhaltigen Wirkung gehört, dass an das ethische Moment der Rhetorik heute eigens erinnert werden muss: Wo die Rhetorik als Kalkül zur Hervorbringung von Spracherzeugnissen gilt, die von den Haltungen der Redenden getrennt bleiben, sind ihre ethischen Implikationen unsichtbar oder diskreditiert. Die formale Auffassung geht jedoch über Wesentliches hinweg: Rhetorik verhält sich nicht betrachtend zur gegebenen kommunikativen Praxis, sondern nimmt diese typischerweise in der Absicht der Verfeinerung und Kultivierung auf. Sie zielt nicht auf Regelsysteme, sondern auf eine Praxis der Rede. Rhetorik kann als *Kultur*¹¹ beschrieben werden, die tief im gesellschaftlichen Leben verankert ist und wiederum auf dieses Leben zurückwirkt. Im Lichte dieses Verständnisses verhalten sich die Lehrbücher der Rhetorik zur sozialen Praxis der Rhetorik wie Grammatikbücher zur gelebten Sprachpraxis.

Diese Kultur der Rede ist im Laufe der europäischen Geschichte in unterschiedlichen Gestalten hervorgetreten. Wahrnehmbar wird sie zuerst dort, wo das rhetorische Denken sich der Erziehung verschreibt: in den rhetorischen *Bildungsprogrammen*. Um den Bildungsgedanken der Rhetorik in seiner ganzen Tragweite zu verstehen, muss man sich eine Prämisse vor Augen stellen, die für rhetorische Positionen vielfach leitend ist: Diese liegt darin, dass der Mensch ohne definitive Wahrheiten oder göttliche Weisheit auszukommen hat. Der „rhetorischen Anthropologie“ zufolge ist der Mensch ein Mängelwesen, das keinen Zugang zu einer natürlichen Weltordnung hat; er ist das Wesen, dem es an „Evidenzen“ fehlt.¹² Da er sich dennoch im Handeln orientieren muss, ist er auf die Macht der Rede angewiesen: „Der Mensch als das arme Wesen“, so schreibt

⁹ Vgl. z.B. Ijsseling 1988, 43-45.

¹⁰ Vgl. bes. Lausberg 1960 oder auch Plett 2000.

¹¹ Vgl. Robling 2000.

¹² Vgl. besonders Blumenberg 1971 und die Diskussion bei Kopperschmidt 2000.

Blumenberg, „bedarf der Rhetorik als der Kunst des Scheins, die ihn mit seinem Mangel an Wahrheit fertig werden läßt.“¹³ Als „Lebewesen des Logos“ (*zōon lōgon échon*) kann er ohne die konstruktive Kraft der Rede nicht existieren: Allein sie vermag Sozialität und kulturelle Existenz zu stiften. Isokrates hat diesem Gedanken Ausdruck verliehen: Es sei der Möglichkeit, „einander zu überreden“ (*peithein allēlous*) und zu „offenbaren“ (*dēloun*), was wir wollen“, zu verdanken, dass wir das tierische Dasein überwunden, Gemeinschaften gebildet, Gesetze gemacht und Künste entwickelt haben.¹⁴ Die Rede ist demzufolge nicht nur die bedeutendste Gestaltungskraft innerhalb der menschlichen Lebenspraxis. Sie ist es, die Humanität überhaupt *begründet*.

Damit steht der Bildungsgedanke im rhetorischen Denken im Zusammenhang mit einer Idee der Humanisierung durch die Rede, ohne die es überhaupt nichts gäbe, was dem menschlichen Dasein ähnlich ist. Er gehört nicht in eine äußerliche Pädagogik. Die Bildung, auf die die rhetorische Kultur zielt, ist existentieller zu verstehen: Die diskursive Lebensgestaltung ist auf die *Entfaltung eines Ethos* gerichtet, das für das individuelle und gesellschaftliche Leben konstitutiv ist. Man könnte mit Blick auf diese Transformation des Ethos durch den Logos von der „ethopoietischen“ Funktion der Rede sprechen.¹⁵ In dieser Konzeption, deren historische Gestalten freilich in einer Standesethik verwurzelt sind, ist die Rede nicht einfach ein Instrument in einer Erziehungstechnik. Die Rede wird vielmehr selbst zum Medium einer ethischen Praxis, die das Glück des Einzelnen und die Kunst des Politischen gleichermaßen betrifft. Dies sei nun (a) an der Sophistik, (b) an Isokrates und (c) an der römischen Rhetorik erläutert.

(a) Dass die *Sophistik* keineswegs auf immoralistische Machttechniken angelegt war, ist inzwischen weitgehend unstrittig. Wie so viele griechische Denker waren auch die Repräsentanten dieser Bewegung, zu der man etwa Protagoras, Gorgias oder Antiphon zählt, der Erziehung des Menschen zur sittlichen Vollkommenheit (*aretē*) verpflichtet. Von Protagoras ist der Gedanke überliefert, dass man für die Lehre (*didaskalia*) „Natur“ (*phýsis*) und „Übung“ (*askēsis*) braucht.¹⁶ Darin deutet sich die Prämisse an, dass ein Charakter nicht einfach angeboren ist, sondern im Rahmen natürlicher Anlagen angeeignet werden kann. Den geschichtlichen Hintergrund dafür bildet die allmähliche Ablösung von einer Adelsethik, die die Vortrefflichkeit einer Person an ihrer Herkunft festmacht. Man darf mit Hegel sagen, dass diese Entwicklung in den sophistischen Lehren des 5. Jahrhunderts als *Möglichkeit von Bildung* bewusst

¹³ Blumenberg 1971, 407.

¹⁴ Vgl. Isocr. or. III 6; auch Isocr. or. XV 265; ganz ähnlich Cic. de or. I 32-33.

¹⁵ Zu diesem Terminus vgl. Foucault 2001, 297f.

¹⁶ DK 80 B 3.

wird.¹⁷ „Das erste“, so sagt Antiphon, „unter den menschlichen Dingen ist die Erziehung (*paideusis*)“.¹⁸

Dass auch die sophistische Praxis der Rede in diesem Kontext zu sehen ist, lässt sich an Gorgias zeigen: Die formale Redekunst steht bei diesem Redner keineswegs so hoch im Kurs, wie häufig vorausgesetzt wurde. Dass der Ausdruck *rhētorikē téchnē* erst ein halbes Jahrhundert später, bei Platon, auftaucht, ist ein Indiz dafür.¹⁹ Es ist statt dessen anzunehmen, dass auch die gorgianische Redelehre eine Praxis der Bildung zur *aretē* war. Gorgias zufolge ist jemand, der redet, primär verpflichtet, sittliche Schönheit zur Erscheinung zu bringen. Die Rede hat vorbildliche, tugendhafte Haltungen exemplarisch zu verkörpern. Im *Enkomion der Helena* wird dieses Ideal so formuliert, dass die Rede (*lógos*) ihre Wohlgeformtheit (*kósmos*) in der Wahrheit findet, wobei mit „Wahrheit“ (*alētheia*) die Fähigkeit gemeint ist, sich im Reden angemessen zu Situationen zu verhalten: Wahr in diesem Sinn spricht, wer das „Lobenswerte lobt und das Tadelnswerte tadelt“, also im jeweiligen Fall richtig wertet.²⁰ Der Weg zu dieser Fähigkeit führt über eine praktische Einübung in die Rede, eine *melētē lógōn*,²¹ die sich weder kodifizieren noch durch formale Redekunst abkürzen oder ersetzen lässt. Bei Gorgias zeichnet sich so eine Praxis der rhetorischen Lebensgestaltung ab, die älter ist als jede Theorie der Rede.

(b) Während sich die Sophistik noch jenseits der Konkurrenz von *rhētorikē* und *philosophía* bewegt, hat sich *Isokrates* schon gegenüber der Philosophie zu behaupten. Für Isokrates ist der Gedanke leitend, dass Menschen „besser und wertvoller“ werden, wenn sie danach streben, „gut zu reden“ (*eu légein*) und „ihre Hörer überzeugen zu können“ (*peithein dýnasthai*).²² Dabei spricht er der rhetorischen Erziehung primär ethische Bedeutung zu: Sie ziele eigentlich auf Anständigkeit (*epieikeia*), nicht auf rednerische Kunstfertigkeit (*rhētoρεία*).²³ Die Rede wird so zum Medium einer staatsbürgerlichen Kultivierung, und daran soll sie gemessen werden. Die erwähnte Prämisse der kultur- und gemeinschaftsstiftenden Funktion der Rede ist hier richtungsweisend: Die rhetorische Übung bringt ein natürliches Potential zur Entfaltung, weil Sozialität immer schon aus einer diskursiven Praxis entspringt.²⁴ Gleichzeitig strahlt diese Bildungspraxis (*lógōn paideía*) dann auf die übrige gesellschaftliche Praxis aus, indem sie ein kollektives Subjekt konstituiert und die Einheit der Polis stärkt.

¹⁷ Vgl. Hegel GPh I, 409-413; dazu auch Jaeger 1936, 364-418.

¹⁸ DK 87 B 60.

¹⁹ Vgl. dazu Schiappa 1999.

²⁰ Vgl. DK 82 B 11, 1 und dazu Leeten 2014.

²¹ DK 82 A 7.

²² Isocr. or. XV 275.

²³ Isocr. or. XIII 21.

²⁴ Vgl. bes. Isocr. or. XV 209-214.

Es ist aufschlussreich, sich den Kontrast dieser Konzeption zur wesentlich wirkmächtigeren aristotelischen Rhetorik zu vergegenwärtigen. Die ethische Zielsetzung fehlt zwar auch hier nicht: Wenn Aristoteles die Rhetorik als die „Fähigkeit“ (*dýnamis*) definiert, das „Überzeugende“ (*pithanón*) jeder Sache zu „erkennen“ (*theōrēsai*),²⁵ und die Rhetorik so in den Kanon der Wissenschaften eingliedert, bleibt die Rede dabei in das soziale und politische Handeln eingebettet.²⁶ Die Kultur der Rede hat bei Isokrates jedoch grundsätzlicheren Status als bei Aristoteles. Der rhetorische Logos – und das heißt: die konkrete, performativ gedachte Redepraxis – ist hier das letzte Fundament des gelingenden gemeinsamen Lebens.²⁷ Aus isokratischer Sicht will sich Aristoteles den diskursiven Prozess demgegenüber von einem neutralen, theoretischen Standpunkt aus erschließen. Seine „wissenschaftliche“ Rhetorik beansprucht, Sachwissen zu sein. Isokrates wendet sich immer wieder gegen ein solches Verständnis. Es ist demzufolge ein Zeichen von Unredlichkeit, wenn jemand behauptet, über feste Methoden oder eine „Wissenschaft“ der rhetorischen Bildung zu verfügen.²⁸

Der Streit zwischen Philosophie und Rhetorik, der sich fortan durch die europäische Geschichte zieht, wird sich immer wieder darum drehen, ob eine außerrhetorische neutrale Erkenntnis oder eine konkrete diskursive Praxis der Grund ist, der das geistige Leben trägt. Während Positionen der Philosophie in letzter Konsequenz auf objektive Wahrheiten verweisen, können sich rhetorische Positionen am Ende immer nur um die praktische Ausgestaltung eines diskursiven Verhaltens bemühen. Die Einübung in die Tugend erhält damit Vorrang vor der Erkenntnis der Wahrheit: Alle seine Reden, so versichert Isokrates, streben ausschließlich nach Tugend (*aretē*) und Gerechtigkeit (*dikaíosynē*).²⁹ Und sofern sie auf „Wahrheit“ (*alētheia*) zielen, ist damit wiederum ein Tugendideal angesprochen, das dem verdorbenen Charakter und der Unredlichkeit entgegengesetzt ist: Die „wahre, rechtschaffene und gerechte Rede ist das Bild einer guten und vertrauenswürdigen Seele“.³⁰ Was *richtiges* Reden ist, bestimmt sich allein aus der Ethik der Rede selbst.

(c) Im römischen Denken setzt sich die Auseinandersetzung fort. Ein Resultat der Gespräche in Ciceros *De oratore*, die sich vielfach in der Spannung zwischen Rhetorik und Philosophie bewegen, ist wiederum, dass man die Kunst der Rede verfehlt, wenn man sie formal auffasst. Wo es um wirkliche Beredsamkeit (*eloquentia*) geht, kann ein Regelsystem (*ars*) bestenfalls untergeordnete Bedeutung

²⁵ Arist. Rhet. 1355b.

²⁶ Vgl. Wörner 1990 oder Garver 1994.

²⁷ Vgl. Haskins 2004.

²⁸ Vgl. z.B. Isocr. or. XIII 9f.

²⁹ Vgl. Isocr. or. XV 67.

³⁰ Isocr. or. XV 255f.

haben.³¹ Aus rhetorischer Sicht liegt das Missverständnis darin, dass bloße Vorschriften (*praecepta*) nicht die universale Bildung ersetzen können, auf die eine wahre Redelehre zielt. Diese kann nie bloße Technik sein, weil die vollkommene Rede eine Qualität in den Fragen der Lebensführung (*vita*) und Sitten (*mores*) voraussetzt.³² Das ethische Moment der rhetorischen Weltansicht schlägt sich so wiederum in einem Lebensführungsideal nieder. Crassus, der diese Sicht bei Cicero repräsentiert, macht wiederholt geltend, dass dieses Ideal durch methodische Unterweisung nicht erreichbar ist: *Wie* man ein vollkommener Redner wird, lässt sich nur durch „Fingerzeige“ beantworten, vor allem auf die „Quellen“ (*fontes*) der Redekunst, wie etwa das Recht.³³ Eine so verstandene Rhetorik schließt die philosophische Bildung ein: Es muss nicht abschließend geklärt werden, ob die Rhetorik oder die Philosophie den Vorrang beansprucht.³⁴ Wenn Quintilian diese Synthese später zurücknimmt und der Rhetorik wieder Priorität zuspricht, so bleibt das Tugendideal doch dasselbe: Ein *vir bonus*, könne, wenn überhaupt, allein jemand werden, der sich mit den Angelegenheiten der Politik und des Rechts befasst.³⁵ Die Rhetorik ist die „Wissenschaft gut zu reden“ (*bene dicendi scientia*), weil sie „alle Vorzüge der Rede“ (*orationis omnes virtutes*) und zugleich die „Sittlichkeit des Redners“ (*mores oratoris*) in sich begreift; „denn gut reden kann nur, wer gut ist.“³⁶ Vorstellungen vom *orator perfectus* lassen sich durch die gesamte Geschichte der Rhetorik hindurch verfolgen.³⁷ An ihnen lässt sich der ethische Fluchtpunkt der Kultur der Rede, der freilich unerreichbar zu bleiben scheint, festmachen.

Die Positionen der Sophistik, des Isokrates und des römischen Denkens vermitteln eine erste Vorstellung von der ethischen Kultur der Rede. Als charakteristisch erweist sich dabei *erstens* die Distanzierung von der formalen Redetechnik, die mit der Zurückweisung des Etiketts *rhētorikē* einhergehen kann; im Mittelpunkt steht stattdessen die Entfaltung eines Ethos. *Zweitens* ist der Gedanke leitend, dass die Praxis der Rede ein Grundphänomen ist, das durch keine kommunikationslos gewonnene Erkenntnis substituiert werden kann. Die rhetorische Arbeit am Ethos ist als konkrete Einübung in die Praxis der Rede zu begreifen, die nicht durch vorab gegebene Begriffe oder Normen regulierbar ist. Weil das Ideal des guten Redens keine formale Fertigkeit ist, sondern ein umfassendes ethisches Können, ist die Verwirklichung der ethischen Redepraxis

³¹ Vgl. z.B. Cic. de or. I 107-109 oder 145f.

³² Vgl. Cic. de or. I 68f.

³³ Vgl. Cic. de or. I 203.

³⁴ Vgl. etwa Cic. de or. III 142f.

³⁵ Vgl. Quint. inst. or. I, prooemium 9-18.

³⁶ Quint. inst. or. II 15, 33 und 34; vgl. dazu auch XII 1, 1-3.

³⁷ Vgl. Robling 2007.

performativ organisiert und in die gesamte übrige ethische Lebensgestaltung eingelassen.

Es ist sichtbar geworden, dass die als ethische Praxis aufgefasste Rhetorik überall in Erscheinung treten kann, wo es Diskurse zu pflegen gilt. Als ethische Redepraxis kann sie insbesondere auch den *philosophischen* Diskurs durchdringen. Ohnehin ist das rhetorische Denken in der Antike nicht auf die rhetorischen Schulen beschränkt, sondern vielfach Gemeingut. Die Idee der Perfektibilität der natürlichen Sprachfähigkeit scheint dem antiken Denken alltäglich und vertraut gewesen zu sein. Es dürfte daher in die Irre führen, das neuzeitliche Urteil, dass ein seriöses Denken alle rhetorische Reflexion von sich auszuschließen habe, in die Antike hineinzuprojizieren. Im Gegenteil hat sich auch die Philosophie die Idee, dass Redepraktiken in Orientierung am Guten kultiviert werden können, zu eigen gemacht. Dass Sokrates sich ebenfalls von einer Redepraxis, der Dialektik, leiten lässt, ist nur das offensichtlichste Beispiel dafür.³⁸ Nimmt man die Rhetorik als ethische Kultur der Rede auf, verliert die Opposition von Rhetorik und Philosophie an Schärfe: *Philosophie kann Rhetorik als ethische Praxis in sich aufnehmen* und hat dies im Laufe ihrer Geschichte auch vielfach getan.

3 Grundmotive rhetorischer Ethik

Wie hat man sich eine ethische Diskurspraxis im einzelnen vorzustellen? Es sei nun eine systematischere Darstellung versucht. Zugrunde zu legen ist dabei, dass die rhetorische Ethik dort am deutlichsten hervortritt, wo der Macht der Rede der größte Stellenwert zugeschrieben wird. Es ist charakteristisch für Rhetorik, dass sie den Logos von seiner *Wirksamkeit* her begreift.³⁹ Sofern die Rede die Rahmenbedingungen des menschlichen Lebens bestimmt, hat sie sogar herausgehobene Wirksamkeit. Wenn Gorgias sagt, der Logos sei ein „großer Machthaber“ (*dynástēs mégas*),⁴⁰ so zeugt dies von einem Bewusstsein davon. Wenn Foucault sagt, der Diskurs sei „dasjenige, worum und womit man kämpft“, „die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht“,⁴¹ so ist damit ein ganz ähnlicher Gedanke zum Ausdruck gebracht. Darin macht sich die ethische Problematik bemerkbar, mit der sich rhetorisches Denken zu allen Zeiten konfrontiert sieht. Sofern das Wohl der sozialen Gemeinschaft von der Macht der Rede abhängt, hat man klug mit ihr umzugehen. Folglich kann die rhetorische

³⁸ Vgl. z.B. Plat. Gorg. 527e.

³⁹ Vgl. Hetzel 2011.

⁴⁰ DK 82 B 11, 8.

⁴¹ Foucault 1970, 11.

Ethik als reflektierte Praxis des Umgangs mit der Macht der Rede dargestellt werden.

Die ethische Diskurspraxis hat in der Geschichte unterschiedliche Formen angenommen. Es bleibt daher ein Stück weit fiktiv, von „der“ rhetorischen Ethik zu sprechen. Unter dieses bequeme Etikett werden hier Denkfiguren zusammengefasst, die dort, wo die Frage der diskursiven Lebensgestaltung virulent wird, mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Rolle spielen. So werden charakteristische *Grundmotive einer Praxis* markiert, nicht aber Elemente einer ethischen Theorie der Rede. Dabei soll nur interessieren, wie eine solche Praxis *funktioniert* und wie ihre Teilaspekte miteinander verknüpft sind. – Es bietet sich an, jeweils von vertrauten Aspekten auszugehen und ihren ethischen Sinn kenntlich zu machen, so dass sich ein innerer Zusammenhang ergibt: Allgemein vorauszusetzen ist eine Zurückhaltung gegenüber absoluten Wahrheitsprüchen, die aus ethischer Sicht einem *Primat des Praktischen* gleichkommt (3.1). Im Lichte dessen dient auch die rhetorische Plausibilisierung, die *peithō*, der Etablierung von allgemeinen Formen des gelingenden Lebens, der *Gemeinschafts- und Identitätsstiftung* (3.2). Dass die Rede „sinnlich“ auf die Seele wirkt, hat eine ethische Pointe in einer *therapeutischen Funktion* (3.3). Dass es in der Rhetorik immer auch darauf ankommt, *wie* geredet wird und was sich in der Rede zeigt, verweist auf eine *Ethik des Beispielgebens* (3.4). Dass die rhetorische Praxis auf situatives Verhalten zielt, lässt eine *Ethik der Situationswahrnehmung* erkennen (3.5). Dass die Angemessenheit der Rede nicht durch feste Kriterien garantiert werden kann, deutet auf eine Ethik, die auf *Evidenzen des Einzelfalls* basiert (3.6). Der Praxischarakter der Rhetorik schließlich schlägt sich ethisch in ihrem *Übungscharakter* nieder (3.7). Es versteht sich von selbst, dass diese Aufstellung weder alternativlos noch erschöpfend ist.

3.1 Primat des Praktischen

Es ist ein Charakteristikum rhetorischen Denkens, dass es hochgegriffenen Wahrheitsansprüchen skeptisch gegenübersteht. Sein Bezugspunkt ist nicht eine metaphysische Realität außerhalb der Erfahrung, sondern die gewöhnliche Lebenswelt. Das antike Modell für diese Differenz liefert der Streit zwischen Parmenides, der die „wirkliche Wahrheit“ scharf von den „Meinungen der Sterblichen“ unterscheiden möchte,⁴² und der Sophistik, für die es ausschließlich die Welt des menschlichen Meinens (*dóxa*) gibt. Viele Figuren sophistischen Denkens – wie der Satz des Protagoras, der Mensch sei das „Maß“ (*métron*) alles

⁴² DK 28 B 1.

Seienden⁴³ – werden vor diesem Hintergrund verständlicher: Sie sind Ausdruck eines Denkens, das die großgeschriebene Ontologie des „eigentlichen“ Seins im Namen der diesseitigen Alltagsexistenz verabschiedet.⁴⁴ Aus diesem Grunde kann Heidegger seine Phänomenologie des In-der-Welt-Seins im Anschluss an die aristotelische Rhetorik entwickeln und sie als „erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins“ kennzeichnen.⁴⁵

Was aus erkenntnistheoretischer Sicht nur eine Zurückhaltung im Wahrheitsanspruch ist, ist aus ethischer Sicht ein *Primat des Praktischen*. Das kritische Verhältnis zur metaphysischen Ontologie wurzelt in der Überzeugung, dass die Wirklichkeit der „menschlichen Angelegenheiten“, der *prágmata*, die einzige Wirklichkeit ist. Die Welt der *prágmata* ist aber eine eminent praktische Welt: Sie ist selbst ein soziales, politisches und diskursives Geschehen, eine Welt der Taten, Reden, Sachlagen und Situationen. Wenn die Welt selbst praktisch und diskursiv verfasst ist, gibt es einen neutralen Standpunkt der Rede ebenso wenig wie absolute Gründe außerhalb der Praxis. Wer redet, redet nie bloß *über* die Welt, sondern immer *in* einer Welt. Im „Bezugsgewebe der menschlichen Angelegenheiten“,⁴⁶ in dem wir leben, ist nichts reine Repräsentation: Man spricht immer *zu* jemandem, in bestimmter Absicht, inmitten von Interessenlagen; alles ist Stellungnahme. Dabei hat der rhetorische Logos die Macht, Situationen zu konfigurieren, Narrative zu verändern, soziale Verhältnisse zu verschieben und das Geflecht der *prágmata* umzugestalten. Ein solches Redehandeln muss dann notwendig unter Kriterien des Praktischen stehen: Die Rede gilt der Bildung und Umbildung von Handlungsfeldern, und an dieser Leistung wird sie gemessen. Ob sie „richtig“ oder „gut“ ist, kann nicht durch Vergleich mit gegebenen Ordnungen ermittelt werden. Das Gelingen oder Misslingen diskursiver Vollzüge entscheidet sich statt dessen daran, welche *Lebensmöglichkeiten* sie aufbauen.

Die Pointe der rhetorischen Ontologiekritik ist daher nicht einfach, dass man sich mit dem begnügen muss, was lebensweltliche Orientierung und praktische Verlässlichkeit liefert, wie es aus der Sicht des Erkenntnisproblems erscheint. Die Pointe liegt darin, dass der Mensch dort, wo der Kontakt zur ewigen Ordnung der Ideen abbricht, Ordnung selbst vollbringen muss, indem er redet. Bei der rhetorischen Herstellung von Plausibilität geht es positiv um die Forderung, sich um die gewöhnliche Lebenspraxis, die Belange der Sterblichen, die vergänglichen Dinge und die Tagesgeschäfte zu *sorgen*. Die Rede hat die Macht, eine bewohnbare Welt zu schaffen und „dwelling places“⁴⁷ gedeihen zu lassen. Daraus

⁴³ Vgl. DK 80 B 1.

⁴⁴ Vgl. auch Buchheim 1986.

⁴⁵ Heidegger 1927, 138; vgl. dazu Niehues-Pröbsting 1987, 243-266.

⁴⁶ Vgl. Arendt 1958, 173-175.

⁴⁷ Vgl. Hyde 2004.

resultiert die Aufgabe, sich um die *prágmata* zu kümmern und sie im Sinne des gelingenden Lebens auszuformen.

In einem Fragment Antiphons heißt es: „Es gibt Leute, die nicht ihr gegenwärtiges Leben leben, sondern sich mit viel Eifer vorbereiten, ein anderes Leben zu leben, nicht das gegenwärtige.“⁴⁸ Darin zeichnet sich das Ideal eines tätigen, diesseitigen Lebens ab, das dem Ideal einer desengagierten Vernunft zuwiderläuft. Antiphon dürfte z.B. Sokrates im Verdacht gehabt haben, den er, wie Xenophon berichtet „Lehrer des unglücklichen Lebens“ (*kakodaimonías didáskalos*) genannt haben soll.⁴⁹ Viele der sophistischen Einwürfe in Platons Dialogen, die oberflächlich wie Plädoyers für individualistische Nutzenmaximierung wirken, zeugen von dieser Haltung. Sie richten sich gegen ein betrachtendes, theoretisches Leben, das einem Rückzug aus dem tätigen, politischen Leben gleichkommt und diesem gegenüber ein bloßes Zuschauen bleibt.⁵⁰ Wenn im rhetorischen Denken vom „Gebrauch“ (*chreía*) oder „Nutzen“ gesprochen wird, so artikuliert sich darin nicht selten ein Ethos des tätigen Lebens, das Potentiale zur Entwicklung bringen will, statt sie verkümmern zu lassen.

Die pragmatische Perspektive des rhetorischen Denkens ist von der Überzeugung durchdrungen, dass man sich den alltäglichen Dingen als einziger Wirklichkeit zuzuwenden habe. So wird der Primat des Praktischen zu einem ihrer ersten Grundmotive: Rhetorische Praxis ist dann von Anfang von der Absicht geleitet, die mit der Macht der Rede gegebenen praktischen Möglichkeiten zur Entfaltung zu bringen. Wo Bezugspunkte außerhalb der menschlichen Welt fehlen, gibt es keinen besseren Gebrauch der Rede als die diskursive Lebensgestaltung.

3.2 Stiftung von Gemeinschaft und Identität

Reden ist aus rhetorischer Warte ein Verhalten in einer praktischen Wirklichkeit und damit selbst ein Handeln. Deswegen organisiert die rhetorische Praxis das diskursive Verhalten nach Kategorien des Ethischen, nicht nach Kategorien einer Ordnung des Seins. Das rednerische Handeln, um das es dabei geht, wird häufig als eine Form der Einflussnahme in der öffentlichen Welt thematisiert. Gedacht ist dann etwa an die politische Rede und die Gerichtsrede, wie man sie aus der Theorie der Redegattungen als *genus deliberativum* und *genus iudiciale* kennt. Das rhetorische Tun hat seinen Ort demzufolge im Wettstreit der Meinungen, in dem es sich zu bewähren gilt.

⁴⁸ DK 87 B 53a.

⁴⁹ Xen. Mem. I 6, 2.

⁵⁰ Vgl. exemplarisch Plat. Gorg. 484c-486d.

Als Kunst des gelingenden Lebens ist die rhetorische Praxis also häufig Teil einer Ethik der Selbstbehauptung. Aber die rhetorische Kunst der „Überredung“, der *peithō*, hat in der Regel auch eine andere Seite. Sie steht nicht, wie die moderne Differenz von Überreden und Überzeugen nahelegt, für eine Praxis der Überwältigung oder unfaire Kampfkunst. Gerade wo sie noch nicht im Kontrast zur philosophischen Ratio steht, ist der Gegensatz zur *peithō* vielmehr *bía*, die *Gewalt*.⁵¹ Der diskursive Eingriff in den Raum des Sinns und die Realität der *prágmata* ist in diesem Fall eine gewaltlose Umstimmung, eine Alternative zum Kampf. Das rhetorische Handeln besteht darin, andere für sich zu gewinnen. Wo das gelingt, schließt sich jemand dem Handeln eines anderen an; eine Handlungsform findet Verbreitung. Man kann hier eine Nähe zwischen der Kraft der *peithō* und der gemeinschaftsstiftenden Wirkung der Rede erkennen, die bereits weiter oben erwähnt wurde. In einer Rede des Lysias wird den Athenern die Überzeugung zugeschrieben, es sei „die Art wilder Tiere sich gegenseitig durch Gewalt (*bía*) zu beherrschen“, während es den Menschen zukomme, „das Gerechte durch das Gesetz zu bestimmen“ und „durch die Rede zu überzeugen (*lógō peīsai*)“.⁵² Schon die rhetorische Plausibilisierung kann Teil einer Praxis des gelingenden Lebens sein, bei der es darauf ankommt, die soziale Gemeinschaft zu stärken.

Diese Sozialisierungsfunktion kommt aber noch prägnanter in einer Sprechweise zum Vorschein, der oft nur eine Nebenrolle in der rhetorischen Praxis zugewiesen wird: der *epideiktischen* Rede, die in der Redetheorie als *genus demonstrativum* oder Lobrede geführt wird. Bei Aristoteles hat sie die Aufgabe, „die Größe der Tugend sichtbar werden zu lassen (*emphanízōn*)“.⁵³ Indem Handlungsweisen als beispielhaft gepriesen und hervorgehoben werden, werden sie als Paradigmen wirksam. Die Kunst der Steigerung (*auxēsis*) dient dann nicht dazu, etwas größer erscheinen zu lassen, als es wirklich ist, sondern vor allem der Stiftung von Identität und der praktischen Beförderung einer Handlungsform. In der Festrede hat die Epideixis einen institutionellen Ort, weil Feste Gelegenheiten bieten, Formen des wünschenswerten Lebens zu feiern und zu bekräftigen. Hier zeigt sich die ethische Diskurspraxis gleichsam in reiner Form, weil die Rede von Handlungsdruck entlastet und nicht unmittelbar auf Entscheidungen gerichtet ist. Gerade wo die Rhetorik der Poesie am nächsten steht, lassen sich die Spezifika ihrer eigentümlichen epideiktischen Argumentationsweise beobachten.⁵⁴

In der Epideixis kommt zum Tragen, dass der rhetorische Logos Charakterformen aufbauen oder hemmen, Anerkennung geben oder entziehen, ethische Qualitäten verstärken oder abschwächen kann. Sie hat für die Bildung

⁵¹ Vgl. Buxton 1982, 48-63.

⁵² Lys. Epit. 19.

⁵³ Arist. Rhet. 1367b; vgl. auch Wörmer 1990, bes. 208.

⁵⁴ Vgl. dazu bes. Walker 2000.

eines Ethos daher fundamentale Bedeutung. Vor diesem Hintergrund ist auch die Praxis des *Lobens* und *Tadelns* zu sehen, die für die Redekultur seit Gorgias ein Grundvorgang ist. Indem vorbildliche Handlungsweisen durch die Rede hervorgehoben und zur Geltung gebracht werden, wird ihre Fortsetzung unterstützt. Darin wird die erzieherische Funktion der epideiktischen Rede manifest;⁵⁵ denn Erziehung spielt sich, wie man weiß, als Loben und Tadeln ab. Der epideiktische Modus ist allerdings nicht auf Feste und Unterrichtssituationen beschränkt. Er kommt überall vor, wo ein Ethos bestärkt und gepflegt wird. Für die rhetorische Ethik hat er Schlüsselbedeutung.

Die Stiftung von Gemeinschaft und Identität sind weitere Grundmotive der ethischen Redepraxis. Das Ethos, das sie zur Entfaltung bringen will, ist also ein kollektives Ethos. Sie ist eine soziale Ethik oder eine politische Lebenskunst, keine individualistische Glückslehre. Rhetorik lehrt, wie Platon Protagoras sagen lässt, Wohlberatenheit (*euboulia*) sowohl im eigenen Haus als auch in politischen Angelegenheiten.⁵⁶ Sie legt sich nicht in Individualethik und Politik auseinander, sondern kümmert sich um die individuelle Persönlichkeitsentwicklung, um für das Gedeihen des Gemeinwesens zu sorgen. Die rhetorische Überredung hat nicht nur eine agonistische Seite. Sie ist auch eine „Überredung zum Guten“ und in diesem Sinne Teil einer sozialen Praxis gelingenden Zusammenlebens.

3.3 Der therapeutische Logos

Die Rede ist ein Verhalten im Spielraum des ethisch Richtigen oder Falschen, weil sie die Möglichkeiten des Lebens entfalten, aber auch vernachlässigen und verkümmern lassen kann. Sie kann gelingende Lebensformen unterstützen, aber auch dem Unglück seinen Weg bahnen. Die rhetorische Ethik entwickelt einen Umgang mit dieser ambivalenten Macht: Dass sie epideiktische Sinnformen und die emphatische Funktion der Rede gebraucht, um die gemeinsame Lebenspraxis zu stabilisieren, ist typisch dafür. Ein weiteres Charakteristikum ist, dass sie von der lebenssteigernden und *therapeutischen* Funktion des Logos Gebrauch macht.

Die Rhetorik betont seit ihren Anfängen die affektive Wirkung, die der Rede im jeweiligen Vollzug eigen ist. Der rhetorische Logos ist stets zutiefst sinnlich gedacht, als konkrete Gestalt der Wahrnehmung. Er ist von sich selbst her, nicht als Repräsentant einer außersprachlichen Ratio, bedeutungsvoll. Bei Gorgias etwa hat der Logos einen „Körper“ (*sōma*) und setzt sich „aus dem Wahrnehmbaren“ (*tōn aisthētōn*) zusammen.⁵⁷ Die Rede gehört zur materiellen Welt, hat selbst eine Materialität und macht sich ästhetisch geltend. Dieses Verständnis schlägt sich

⁵⁵ Vgl. etwa Sullivan 1994.

⁵⁶ Plat. Prot. 318cf.

⁵⁷ DK 82 B 11, 8 und B 3, 85.

bei den Repräsentanten rhetorischen Denkens nicht zuletzt im Bewusstsein einer *Medialität* nieder: Die diskursive Praxis ist immer als Umgang mit den konkreten Gestalten des Mündlichen und Schriftlichen begriffen; sie hat mit musikalischen und bildlichen Qualitäten zu tun. Die Kunst der Rede erfordert einen Sinn für das intermediale Zusammenspiel dieser Formen. Man hat die Aktualität der Rhetorik auch an diesem Sinn für Medialität festgemacht, die unter den Bedingungen der technisierten Kommunikation und allgegenwärtigen „Rhetorizität“ geradezu die Grundverfassung der menschlichen Existenz zu bestimmen scheint.⁵⁸

An dieser Stelle sei hervorgehoben, dass die sinnliche Verfasstheit des rhetorischen Logos eine Möglichkeitsbedingung der ethischen Transformation ist, auf die sich die „ethopoietische“ Praxis der Rhetorik richtet. Die Rede kann ihre Kraft nur als innerweltliches Phänomen entfalten. Sie muss „wirken“ können; und sie kann nur wirken, wenn sie selbst Teil des Erscheinenden ist. Gerade aufgrund ihrer Materialität und Medialität ist die Rede potentiell ein Medium der Lebensgestaltung. Sie ist ein „Wirkstoff“ oder, wie Gorgias sagt, ein *phármakon*,⁵⁹ das vergiften oder heilen, das Leben steigern oder hemmen, veredeln oder verderben, ihm förderlich oder abträglich sein kann. Die rhetorische Ethik versucht, diese Macht der Rede in den Dienst einer „Pflege“ (*therapeía*) des Lebens zu stellen. Sehr anschaulich wird dies in der Sophistik: Das Auftreten und Vorgehen der Repräsentanten dieser freilich recht heterogenen Bewegung hatte vieles mit dem Auftreten und Vorgehen von Ärzten gemeinsam.⁶⁰ Im therapeutischen Logos schlägt sich dies konkret nieder: Gorgias zufolge ist die Rede dazu imstande, Furcht zu vertreiben, Schmerzen zu lindern, Freude zu bereiten, das Mitgefühl zu stärken und Mut zu machen.⁶¹ Diese Kraft der Rede, die Übel der Seele zu vertreiben, kommt auch in der dialektischen Redepraxis zum Tragen, von der Sokrates sagt, man solle sich ihr „wie dem Arzte hingeben“.⁶² Besänftigung, Ermutigung oder Belebung gehören zum festen Repertoire der Rhetorik; als Pathoslehre fließen sie in die rhetorischen Systeme ein. Bei Cicero kann die Rede „Beistand bringen“ (*opem ferre*), die „Geschlagenen aufrichten“ (*excitare adflictos*) und „Heil spenden“ (*dare salutatem*).⁶³ Artikulationsformen, in denen sich diese wohltuende Kraft manifestiert, sind der *Epitaphios*, die Grabrede, oder die *Consolatio*, die Trostschrift. Schließlich macht sich die therapeutische Redepraxis, die man aus dem Hellenismus kennt, die Heilkraft des rhetorischen

⁵⁸ Vgl. Bender/Wellbery 1990.

⁵⁹ Vgl. DK 82 B 11, 14.

⁶⁰ Vgl. dazu Buxton 1982, 20-22.

⁶¹ DK 82 B 11, 8 und 14

⁶² Plat. Gorg. 475df.

⁶³ Cic. de or. I 32.

Logos zunutze. Ein Beispiel dafür ist das *epilégein*, die Selbstbestärkung und Angstbekämpfung durch das hörbare Aussprechen von Merksätzen.⁶⁴

Diese Beispiele zeigen die ethische Stoßrichtung, die Rhetorik haben kann, in äußerst sinnfälliger Form. Wo eine Redepraxis therapeutische, lebenssteigernde Wirkungen freisetzen soll, während schädliche Wirkungen im Zaum gehalten werden, liegt ein Symptom von rhetorischer Ethik vor. Eine solche medizinisch verstandene Redekunst fügt sich in das übergeordnete Unternehmen, Formen des gelingenden Lebens in Kraft zu setzen. Die therapeutischen Konzeptionen der Philosophie, etwa die sokratische Dialektik, kommen ihr häufig sehr nahe. Diese sucht den therapeutischen Effekt primär in der mäßigenden Wirkung des Logos⁶⁵ und bleibt damit eine Ethik der Selbstbeherrschung (*sōphrosýnē*). Die Ethik der Rhetorik ist demgegenüber mehr darauf angelegt, positive Lebensentwürfe zu geben und die menschliche Existenz als diesseitiges Dasein zu veredeln. Für ihre Ethopoiesis versucht sie daher eher, den materiellen, medialen Logos zu nutzen, um lebenssteigernde Ressourcen freizusetzen. – Um dies allerdings richtig zu verstehen, ist noch einmal ein Blick auf die epideiktische Vollzugsform nötig.

3.4 Zeigen und Beispielgeben

In rhetorischer Sicht ist die Rede als Vollzug, als Handeln begriffen. Gleichzeitig ist der rhetorische Logos durch seine Wirksamkeit charakterisiert. Von rhetorischer Ethik könnte man dort sprechen, wo beides zur Deckung gebracht werden und die Wirksamkeit der Rede *aus ihrem Handlungscharakter* entspringen soll. Die ethische Diskurspraxis schöpft ihre lebensgestaltende Kraft nicht daraus, dass sie natürliche Wirkpotentiale technisch in Anspruch nimmt, sondern daraus, dass sie in sich, in der Art und Weise der Rede selbst, ethische Formen verkörpert. Dass die Bildung gelingender Lebensweisen nicht durch eine formale Kunstlehre erledigt werden kann, heißt auch, dass sie keine instrumentelle Praxis sein kann. Das aufzubauende Ethos soll durch den Vollzug der ethischen Redepraxis selbst in Kraft gesetzt werden. Im Idealfall liegt die „Bedeutung“ der Rede dann in ihrer eigenen *Vorbildlichkeit*.

Die sinnlich-ästhetische Verfasstheit des rhetorischen Logos, von der vorhin die Rede war, bringt es mit sich, dass die Weise, *wie* gesprochen wird, Ausdruck und Stil, in der Rhetorik allesentscheidend ist. Im Zusammenhang mit der *actio* wird dieses Thema, das z.B. mit Lautstärke, Stimmigkeit, Rhythmus, Metaphorik, Bildlichkeit, Anschaulichkeit, Schönheit oder Fülle der Rede zu tun hat, immer wieder ausführlich behandelt. Cicero spricht diesbezüglich von der

⁶⁴ Vgl. dazu Hadot 1981, 25f. oder auch Horn 1998, 36f.

⁶⁵ Vgl. bes. Plat. Gorg. 477e-478b.

„Beredsamkeit des Körpers“ (*corporis eloquentia*).⁶⁶ Das diskursive Verhalten ist aus dieser Sicht als Ganzes sprechend, in seiner leiblichen Konkretheit und in seiner Kontinuität zum nicht-diskursiven Handeln. Schon deswegen ist es nur sehr begrenzt künstlich herstellbar: Viele Repräsentanten der Rhetorik schätzen die Möglichkeit der „Verstellung“ eher gering ein.⁶⁷ Ein diskursiver Vollzug ist hier ein ereignishaftes, ästhetisches Sinngeschehen zwischen Personen und daher individuell schwieriger zu kontrollieren als es eine rationalistische Denktradition für möglich hält. Es ist ein Kennzeichen rhetorischen Denkens, dass es der Lebensweise, die ein Sprechen exemplifiziert, stets ebenso viel Aufmerksamkeit widmet wie dem Gehalt der Rede. Es ist dann auch nicht überraschend, dass das *Was* der Aussage bisweilen hinter das *Wie* der Rede zurücktreten kann. Dies geschieht etwa dort, wo das, was gesagt wird, sich mit der Weise, wie es gesagt wird, schlecht verträgt, wo also, wie man heute sagt, ein „performativer Widerspruch“ vorliegt.

In dieser Ausdrucksqualität des diskursiven Verhaltens muss die sinnliche Wirksamkeit des Logos liegen, wenn die Rhetorik nicht Technik, sondern Ethik sein will. Der ethopoietische Logos kann nicht auf kalkülhafte Weise in den Dienst des gelingenden Lebens gestellt werden, sondern allein durch eine Logos-Praxis, die selbst schon von Tugend und Urteilskraft zeugt. Die rhetorische Ethik folgt einer ethisch-ästhetischen Logik: Für sie ist grundlegend, dass eine Lebensweise in einem Diskursverhalten sinnlich gegenwärtig und wahrnehmbar werden, dass sich ein Ethos im Sprechen *zeigen* kann. Indem ethische Paradigmen in der Weise eines Redens exemplarisch zur Erscheinung kommen, werden sie gleichzeitig in Kraft gesetzt. Dann entspringt die Wirksamkeit der Rede aus dem Ethos selbst. Der Redemodus, der sich in der Epideixis manifestiert, kann damit als Modus des Zeigens oder des „Sich-Zeigens“ bestimmt werden.⁶⁸

Seine ethische Funktion lässt sich mit Blick auf die epideiktische Lobrede, die in Isokrates' *logōn paidēia* besonders zentralen Stellenwert hat,⁶⁹ erläutern: Die Rede ist hier das bevorzugte Medium der Praxis des Rühmens, Erhöhens und Gedenkens. Zwar sind auch, schreibt Isokrates, die „Bilder des Körpers schöne Denkmäler, viel wertvoller jedoch die der Handlungen und der Denkart, die man nur in den kunstvollen Reden sehen kann“, welche sich, anders als Statuen, verbreiten und herumsprechen können, so dass die „im Gesagten enthaltenen“ Charaktere „nachgeahmt werden“ (*mimeisthai*).⁷⁰ In dieser Idee einer mimetischen Fortsetzung erweist sich das *Beispielgeben* als Kernfunktion der epideiktischen Inkraftsetzung. Ein Reden genügt nur den Kriterien, wenn ein

⁶⁶ Cic. or. 17, 55.

⁶⁷ Vgl. etwa Quint. inst. or. XII 1, bes. 29.

⁶⁸ Vgl. Prelli 2006.

⁶⁹ Vgl. allgemein dazu Buchheit 1960, bes. 38-83.

⁷⁰ Vgl. Isocr. or. IX 73-75.

Ethos gegenwärtig wird, weil die Persuasion darauf gründet, dass ein Vorbild zur Geltung kommt. Wird das Tugendhafte nur zum Thema gemacht und besprochen, so empfiehlt es sich damit noch nicht zur Nachahmung. Darin liegt ein Unterschied zur philosophischen Rhetorik: Zwar spricht auch Aristoteles der Epideixis, wie gesehen, ethische Funktion zu. Doch indem er voraussetzt, dass sich die epideiktische Rede von der politischen Beratungsrede nur durch die Ausdrucksweise unterscheidet,⁷¹ bleibt ihr eigentümlicher Modus unbeachtet. Nach dieser Lesart lässt sich eine zeigende Rede verlustfrei in eine argumentative Rede übersetzen. Genau damit aber wird der für die ethische Diskurspraxis tragende Modus übersprungen: Diese setzt auf eine performative Qualität der Rede, die sich mimetisch, durch eine Art der *Wiederverkörperung* fortpflanzt. Hier eröffnet sich ein Themenfeld, das z.B. kulturwissenschaftlich in Theorien der rituellen oder theatralen Performativität behandelt wurde.

Dem rhetorischen Denken ist immer bewusst gewesen, dass das Ethos des Redners (*ēthos tou légontos*) eine große Plausibilisierungskraft hat. In der Theorie der Überzeugungsmittel kann damit mitunter eine rein technische Norm angesprochen sein: Die aristotelische Rhetorik etwa kann man so lesen, dass sie im Prinzip nicht mehr verlangt als den äußeren Eindruck von Glaubwürdigkeit.⁷² Wo die rhetorische Praxis im Rahmen einer Ethik des guten Lebens steht, geht es hingegen um eine Vorbildlichkeit, die nicht mehr künstlich bewirkt werden kann, da sie in dem Gestus verankert ist, der in einer Lebensführung aufscheint. Das Rednerethos bestimmt sich so letztlich durch eine Gesamtheit von Handlungen und Reden, durch eine Biographie. „Dass ich die Wahrheit sage“, so sagt Palamedes bei Gorgias, „dafür werde ich als verlässlichen Zeugen mein bisheriges Leben bieten.“⁷³ Die *peithō* entspringt hier daraus, dass eine Person *sich selbst enthüllt*. Dies schließt potentiell ein, dass sie sich selbst aufs Spiel setzt. Dass Reden immer ein Risiko ist, ist eine der Selbstverständlichkeiten der Rhetorik. Dass dieses Risiko im Grenzfall der Tod sein kann, wie bei der Parrhesie, auf die Foucault so nachdrücklich aufmerksam macht,⁷⁴ ist nur ein besonders deutliches Beispiel dafür.

3.5 Situationswahrnehmung

Die ethische Redepraxis bringt ein Ethos zur Geltung, in dem doppelten Sinn, dass eine Lebensweise als vorbildlich erkennbar und dadurch bekräftigt wird. Wie gesehen, beruht dieser Vorgang auf exemplarischer Notwendigkeit; eine seiner

⁷¹ Vgl. Arist. Rhet. 1367bf.

⁷² Vgl. z.B. Arist. Rhet. 1356a; dazu Rapp 2002, 123-127.

⁷³ DK 82 B 11a, 15.

⁷⁴ Vgl. z.B. Foucault 2008, 83f.

Kernfunktionen ist das Beispielgeben. Doch dass die rhetorische Kultur einer ästhetischen Logik verpflichtet bleibt, hat noch einen Grund: Die Formen gelingenden Lebens, die sie ausbilden will, lassen sich auch deswegen nur beispielhaft zur Darstellung bringen, weil alles Handeln und Reden aus rhetorischem Blickwinkel in *Situationen* geschieht. Es gehört zu den zentralen rhetorischen Forderungen, dass die Rede den „rechten Zeitpunkt“ (*kairós*) treffen muss oder, wie es später, in hellenistischer Zeit meistens heißt, dem besonderen Fall „angemessen“ (*prépon*) sein muss. Solche Forderungen verweisen auf eine *Ethik der Situationswahrnehmung*.

Es ist ein Gemeinplatz, dass alles konkrete Tun ein Verhalten zu Situationen ist. Es bleibt aber eine Besonderheit des rhetorischen Denkens, dass es sich mit aller Konsequenz auf diese Situiertheit einlässt. Dass diskursive Vollzüge situiert sind, heißt nicht nur, dass sie einen Ort in Sprecher-Hörer-Situationen einnehmen. Eine Situation ist vieldimensional: Wer beantworten will, in welcher Situation er sich befindet, hat sich in der zeitlichen und gegenständlichen Welt zu verorten, dem undurchdringlichen Geflecht des Sozialen eine Konstellation abzugewinnen, mit Begriffen des Politischen zu operieren, narrative Strukturen herzustellen und am Ende noch den Unwägbarkeiten des Individuellen gerecht zu werden. Dies unterstreicht, dass Situationen keine feststellbare Tatsachen sind, sondern in ihrer phänomenalen Fülle gedeutet und konfiguriert, dass sie *bestimmt* werden müssen. An dieser Stelle ist die Verwandtschaft zwischen Rhetorik und Phänomenologie besonders eng.

Wo es nun darauf ankommt, dass ein situatives Sprachverhalten dem ethisch Guten zuträglich ist, helfen allgemeine Prinzipien nur begrenzt weiter: der Hauptansatzpunkt muss die Kompetenz situativen Verhaltens selbst sein. Das heißt, dass sich die Selbsttransformation, die in der ethisch-rhetorischen Bildungspraxis geschehen soll, als Verwandlung des *sinnlichen Auffassens* abspielt. Das aufzubauende Ethos ist wesentlich durch Wahrnehmungsweisen konstituiert. Die Kultur der Rede kann sich hier eine Sichtweise zu eigen machen, die z.B. Aristoteles so zum Ausdruck bringt, dass das Kennzeichen einer ethischen Haltung (*héxis*) die „Lust und Unlust“ ist, die die „Handlungen begleitet“.⁷⁵ Der wirkliche Charakter einer Person wird daran manifest, wie sie wahrnimmt. An dieses Verständnis kann eine Praxis der Ausbildung beispielhaften Diskursverhaltens, das auf weiteres Reden und Handeln ausstrahlt, unmittelbar anschließen: Als Wahrnehmungspraxis gilt sie nicht nur ästhetischen Fähigkeiten, sondern einer Aufmerksamkeit und Sensibilität dafür, was in einem besonderen Fall passend, geboten oder sittlich gefordert ist. Vorschriften können deswegen nicht fixieren, was hier „richtig“ heißt, weil es um die Tugend geht, Situationen *richtig wahrzunehmen*.

⁷⁵ Arist. EN 1104b.

Die ethisch-moralische Bedeutung des Gebots der „Angemessenheit“ wird vor diesem Hintergrund deutlicher als üblich. Es erschöpft sich durchaus nicht in der Forderung, die richtige Stilart zu wählen. Für Gorgias ist es eine göttliche Tugend, das Angemessene zu erkennen und „das Gebotene, wo es geboten ist (*to déon en tō déonti*), zu sagen und zu verschweigen, zu tun und zu lassen“.⁷⁶ Damit ist gesagt, dass eine solche Fähigkeit nur durch eine Erhöhung der Person erreicht werden kann. Dieser Zusammenhang von Situationsauffassung und Charakterbildung gehört zum festen Repertoire der ethischen Kultur der Rede. Bei Cicero etwa lässt sich das Angemessene (*decorum*) vom Ehrenhaften (*honestum*) kaum trennscharf unterscheiden.⁷⁷ Dabei hängt das Wissen um das „was sich jeweils schickt“ (*quid quandoque deceat*) von der „Klugheit“ (*prudencia*) ab,⁷⁸ also von dem, was man auch als praktische Weisheit (*phrónēsis*) kennt. Es geht um die Art der Urteilskraft, von der Quintilian sagt, dass sie „sich sowenig durch eine Kunstlehre weitergeben lasse wie Geschmack und Geruch.“⁷⁹ Das Angemessene trifft man nur, indem man für die Forderungen von Situationen selbst empfänglich wird. Man muss eine *philēkoía*, eine „Hörliebe“ entwickeln, wie Isokrates diese Art der Aufmerksamkeit nennt.⁸⁰ Im Lichte dessen stellt sich auch der Blick für die „Gelegenheit“, den die Lehre des Kairos fordert, als Teil einer Wahrnehmungsethik dar. Man muss üben, auf den Kairos zu *hören*.⁸¹ Die Kultur der Rede macht für die Ansprüche des Einzelfalls sensibel. Sie versetzt in die Lage, das Besondere in seiner Eigenart zu sehen, das Jeweilige und seine Entwicklungsrichtungen wahrzunehmen und auf die Gebote des Moments zu reagieren.

So ist das Können, das die rhetorische Ethik befördern will, um die Macht der Rede in den Dienst des gelingenden Lebens zu stellen, immer auch ein sinnliches Können. Das diskursive Verhalten hat seine primäre Orientierung an Situationswahrnehmungen. Das jeweilige Redehandeln kann nicht auf Situationsdeutungen beruhen, denen eine distanzierte Beobachtung von neutralen Tatsachen vorausgeht. Sofern ein solcher theoretischer Weltzugang im rhetorischen Denken nicht vorgesehen ist, liegt ihm die ethische Bildung der Wahrnehmungsfähigkeit näher. Die Kultur der Rede ist eine Arbeit am lebendigen Wahrnehmen, in dem sich ein Ethos manifestiert.

⁷⁶ Vgl. DK 82 B 6.

⁷⁷ Cic. de off. I 93-96.

⁷⁸ Cic. de or. III 212.

⁷⁹ Quint. inst. or. VI 5, 1.

⁸⁰ Vgl. z.B. Isocr. or. I 18.

⁸¹ Vgl. dazu Buchheim 1989, XXVIII-XXXI.

3.6 Inneres Maß und Evidenzen des Einzelfalls

Es ist ein alter Einwand gegen die Rhetorik, dass sie *ohne Kriterium* bleibe. Bei Platon etwa ist sie dem Vorwurf ausgesetzt, bloße Routine zu sein, eine Kunstfertigkeit ohne Erkenntnis (*empeiria*).⁸² Sobald die Praxis zum letzten Grund wird, gibt es keine Handhabe mehr, die Qualität der Rede vorab zu sichern, indem man sie an Maßstäbe bindet, die theoretisch gewonnen werden. An der Denkfigur der Angemessenheit macht sich dies bemerkbar: Weil sich das Ideal der Rede nur situativ erfüllt, kann es auch nur exemplarisch zum Ausdruck kommen. Ähnlich wie bei Kunstwerken kann nur an besonderen Fällen erörtert werden, wann die Sache gelungen ist. Es muss sich ethisch-ästhetisch erweisen. Das heißt aber, dass eine ethische Diskurspraxis, will sie sich wirklich auf sich selbst verlassen, beanspruchen muss, Zugang zu den „richtigen“ Weisen des Wahrnehmens zu haben.

An dieser Stelle liegt offensichtlich Irritationspotential. Man wird hier daran erinnert, warum eine sophistische Rhetorik nicht allein stehen kann und ihr Komplement, eine philosophische Rhetorik, provoziert. Wo die diskursive Praxis kein Maß außerhalb ihrer selbst hat, ist die rhetorische Ethik auf die Versicherung angewiesen, dass es ihr performativ gelingt, ein vorbildliches Diskursverhalten in Gang zu setzen. Sie muss behaupten, über Tugendwissen zu verfügen, ohne *sagen* zu können, was dieses Wissen genau ist. Der platonische Gorgias ist ein bleibendes Bild für diese Verlegenheit. Wer vom Standpunkt der epideiktischen Verfahrensweise erläutern will, wie zu reden ist, hat in erster Linie selbst vorbildlich zu reden und Beispiele zu geben. Man kann die rhetorische Ethik daher als eine Ethik des *inneren Maßes* kennzeichnen.⁸³ Weil das Urteil, was richtig ist, nicht außerhalb des Diskursgeschehens gefällt werden kann, muss es innerhalb dieses Geschehens evident werden. Wer den Gehalt dieser Ethik zur Darstellung bringen oder in eine Norm fassen wollte, gelangt entsprechend zu Leerformeln. Gorgias' Gesetz, man solle „das Gebotene tun, wo es geboten ist“, liefert ein Beispiel dafür. Es wäre jedoch ganz falsch zu glauben, dass ein Denken, das seine Errungenschaften nur zeigen kann, am Ende obskurantistisch bleiben muss. Dies lässt sich mit Blick auf zwei Typen von Verfahren oder „Routinen“ konkretisieren: Die rhetorische Praxis verfügt über entwickelte Routinen der Situationsbestimmung, über eine *Kasuistik*, und sie verfügt über eine entwickelte Routine der ethischen Selbsttransformation, eine *Übungspraxis*.

Erstens: Der rhetorische Verweis auf die Evidenzen des Einzelfalls wirkt nur solange leer, als unbeachtet bleibt, dass die Rhetorik den Umgang mit solchen Einzelfällen sorgfältig einübt. Ein Anspruch bleibt nicht schon deswegen ungedeckt, weil er nur anhand von konkreten Fällen eingelöst werden kann.

⁸² Vgl. z.B. Plat. Gorg. 462c-465e.

⁸³ Vgl. auch Hetzel 2011, 403f.

Wenn die rhetorische Praxis ihre Maßstäbe nur am jeweils Besonderen ausweisen kann, so deutet dies im Gegenteil darauf hin, dass sie eine besonders reiche Bewertungspraxis kennt. Dass es *das* Kriterium nicht gibt, muss nicht immer heißen, dass es *gar keine* Kriterien gibt; es kann auch heißen, dass es eine *Vielzahl* von Kriterien gibt, mit denen man praktisch umgehen lernen muss. In Verfahren der Situationsbestimmung kommt es auf tausend Kleinigkeiten an. Insbesondere der forensische Rhetoriker war kasuistisch geschult. Gut bekannt sind die Suchformeln, die bei der Argumentfindung als Leitfaden für die Bestimmung der jeweiligen Umstände (*circumstantiae*) dienen sollen, etwa die klassische Formel *quis, quid, ubi, quando, cur, quomodo, quibus auxiliis*. Man muss annehmen, dass dies nur die Faustregeln einer komplexen und differenzierten Praxis waren, die eingeübt und praktisch beherrscht werden wollte. Ciceros Fallbesprechungen in *De officiis*, die bis heute zum Inventar der Ethik gehören, können einen Eindruck von dem Ernst vermitteln, mit dem die rhetorische Tradition sich mit Einzelfällen befasst hat.⁸⁴ Die Tradition der Kasuistik, deren genaue Verfahren heute erst wieder mühsam rekonstruiert werden müssen, hat viele Wurzeln in der Rhetorik.⁸⁵ Dass die Praxis der Angemessenheit keine festen Regeln hat, heißt also nicht, dass sie unregelt oder gar unstrukturiert ist. Vielmehr stehen die rhetorischen Evidenzerzeugungs- und Plausibilisierungsverfahren dem, was heute „Argumentation“ heißt, oft gar nicht so fern. Hier ist auch daran zu denken, dass die Philosophie im 20. Jahrhundert wieder verstärkt auf die Rhetorik zurückgegriffen hat, um ihr Verständnis von Argumentation zu deformalisieren und ausdifferenzieren.⁸⁶

Dass die Rhetorik auf die Evidenzen des Jeweiligen verweist, wird man also nur solange als Zeichen ihrer Kriterienlosigkeit werten, als man es für unmöglich hält, eine Routine im Umgang mit der Vielfalt von Aspekten zu gewinnen, die bei der Erschließung von Situationen eine Rolle spielen. Und ähnliches lässt sich nun *zweitens* auch für das Bildungsmoment sagen: Die Angemessenheit des Diskursverhaltens ist nicht formal bestimmbar, sondern allein durch das Urteil lebendiger Personen, vor dem Hintergrund ihrer Bildungsgeschichte. Wo das sachbezogene Denken unabhängige Kriterien vermisst, dort steht in der rhetorischen Ethik die Wahrnehmung der in besonderer Weise urteilsfähigen, ethisch vorbildlichen Persönlichkeit. Da sich die rhetorische Bildung aber performativ realisiert, kommt es auch hier konstitutiv darauf an, dass Routinen zur Verfügung stehen. Es müssen Verfahren der ethischen Transformation ausgebildet werden. Damit gewinnt der *Übungsgedanke* systematische Bedeutung.

⁸⁴ Vgl. Cic. de off. III.

⁸⁵ Vgl. dazu Jonsen/Toulmin 1988, etwa 71-74.

⁸⁶ Vgl. bes. Toulmin 1954 und Perelman/Olbrechts-Tyteca 1958.

3.7 Übungspraxis

Die rhetorische Kultur wählt keinen begrifflichen Zugang zur Praxis der Rede. Sie erschließt sie sich nicht in einer Einstellung der distanzierten Repräsentation, im Modus des Begreifens, sondern „von innen“, durch Erkundung der Möglichkeiten, die sie eröffnet, im Modus der praktischen Entfaltung. In diesem Sinne ist sie in erster Linie eine Praxis und, wie gesehen, eine ethische Praxis. Das heißt nun aber natürlich nicht, dass sie identisch mit den Lebenserfahrungen ist, die man ohnehin sammelt. Es heißt vielmehr, dass sie eine *Übungspraxis* (*askēsis*) ausbildet. Rhetorische Ethik muss die Erfahrungen, auf denen das rhetorische Ethos beruht, im Rahmen einer „Asketik“ eigens erzeugen.

Die philosophischen Übungspraktiken der Antike sind seit den 1980er Jahren wieder Gegenstand intensiver Forschungen. Dabei hat sich gezeigt, dass diese Praktiken zu wesentlichen Teilen diskursive Form hatten. Sie waren Übungen des Sprechens, Hörens, Lesens und Schreibens; sie vollzogen sich dialogisch und monologisch, in schriftlicher und mündlicher Form.⁸⁷ Dies spricht dafür, dass diese Praktiken in der rhetorischen Kultur verwurzelt waren. Dass der Übungsgedanke für eine Bildungspraxis im Medium der Rede von Anfang an maßgeblich sein musste, ist schon sichtbar geworden. Die Überzeugung, dass die Kunst der Rede aus einer Verfeinerung der Natur (*phýsis, natura*) durch Lehre (*epistēmē, doctrina*) und Übung (*melētē, exercitatio*) hervorgeht, lässt sich von Protagoras über Platon bis zu Cicero und Quintilian verfolgen.⁸⁸ Die Übungspraxis dient also einer Umwandlung der Natur zu einer zweiten Natur. Schon darin präsentiert sich der rhetorische Unterricht als eine Formung des Ethos oder als Ethik.

Man könnte in der Übungspraxis das Lebenselement der ethischen Diskurslehre sehen, was weiter erklären würde, warum sie häufig nur in Spurenelementen erscheint. Vor diesem Hintergrund wäre die Frage zu diskutieren, inwiefern sich Positionen der Philosophie, die sich im übrigen von Rhetorik abgrenzen, ethische Redepraktiken doch zu eigen machen können. Aufschlussreich ist hier ein Blick auf die Literatur zur Übungspraxis: Auch wenn gesehen wurde, dass die geistigen Exerzitien rhetorisch strukturiert sind,⁸⁹ möchten die meisten Autoren der Rhetorik nur einen untergeordneten Rang für sie einräumen. Ähnlich wie Foucault, auf den einleitend schon verwiesen wurde, schreibt Hadot, dass die Rhetorik „in der Antike nur ein Hilfsmittel unter anderen im Dienste von geistigen Übungen war, welche im eigentlichen Sinn philosophische Übungen waren.“⁹⁰ Der scharfe Schnitt zwischen Rhetorik und

⁸⁷ Vgl. Hadot 1981, 13-47; Horn 1998, bes. 34-37; Niehues-Pröbsting 2004, bes. 38-94.

⁸⁸ Vgl. Plat. Phaidr. 269d; Cic. de or. I 113-117 sowie Quint. inst. or. V 10, 119-125.

⁸⁹ Vgl. bes. Rabbow 1954, 80-87.

⁹⁰ Hadot 1981, 49; vgl. auch z.B. Nussbaum 1994, 8f. und 13, Anm. 1.

Philosophie führt hier dazu, dass die rhetorischen Kategorien für die Deutung der Übungspraxis ungenutzt bleiben, obwohl die Bedeutung der Rhetorik für sie nicht eigentlich bestritten wird.

Gerade die philosophischen Übungen dürften ein gutes Beispiel dafür sein, wie die Philosophie die Rhetorik als ethische Praxis in sich integrieren kann. Sie bieten ein anschauliches Bild davon, wie man sich die ethische Diskurspraxis der Antike vorzustellen hat. Die Formen des Umgangs mit dem rhetorischen Logos – mit der gesprochenen und geschriebenen Sprache, dem Sprechen und Hören, dem Schreiben und Lesen –, die in der antiken Asketik kultiviert werden, liefern zahlreiche Beispiele dafür, wie sich die verschiedenen Redepraktiken in ihrem organischen Zusammenhang aufgreifen und in eine Kultur der Rede überführen lassen. Hier erweist sich etwa das dialektische Gespräch als Teil der ethischen Diskurspraxis, indem es den Befragten dazu bringt, „Rede zu stehen über sich selbst, auf welche Weise er jetzt lebt und auf welche er das vorige Leben gelebt hat“.⁹¹ Ein weiteres Beispiel ist der Umgang mit der Ökonomie von „Lesen und Schreiben“, den Seneca beschreibt.⁹² Das Schreiben spielte bei der Verfeinerung der Rede eine zentrale Rolle; es zielte insbesondere auf eine Übung der Sorgfalt.⁹³ Bereits genannt wurde das Selbstgespräch, das von der hörbaren Wiederholung einfacher Merksätze bis hin zur Kunst, mit sich selbst Dialoge zu führen, reicht. Ein weiteres Beispiel ist das Training der Zuhörfähigkeit, welches sich etwa als Übung des Schweigens, der Aufmerksamkeit und des Gedächtnisses vollzog.⁹⁴ Die Ethik des Diskurses erfordert ein Zusammenspiel von Hören und Sprechen, das eigens eingeübt werden kann.

In solchen und anderen Diskurspraktiken findet die rhetorische Ethik eine bestimmte Form. In ihnen findet man eine Kunst der therapeutischen Rede und der diskursiven Selbstsorge vor, die in der Antike vielfach gegenwärtig ist und die performative Qualität ihrer Diskurse bestimmt. Sind die Übungen darüber hinaus nicht nur Propädeutikum, sondern konstitutiver Bestandteil der philosophischen Praxis, so ist auch die Rhetorik kein bloßes Anhängsel mehr. Die diskursiven Übungspraktiken sind der Schauplatz einer ethischen Asketik im Medium der Rede, zu der sich kein nichtdiskursives Pendant denken lässt. Offenbar eignet sich kein Handeln so sehr für die ethische Übung wie das diskursive Handeln. Schon das allein dürfte der rhetorischen Ethik, deren Grundlinien hier vor Augen gestellt wurden, einen dauerhaften Platz im geistigen Leben geben.

⁹¹ Plat. Lach. 187ef.

⁹² Sen. ad Luc. XI, ep. 84.

⁹³ Vgl. exemplarisch Cic. de or. I 149-153 oder Quint. inst. or. X 5.

⁹⁴ Vgl. dazu Foucault 2001, 407-429.

4 Rhetorik und modernes ethisches Denken

In den antiken Kulturen der Rede zeichnen sich die Umriss einer Praxis ab, die Formen des gelingenden Lebens in Kraft zu setzen sucht. Dabei wird das Diskursverhalten von Personen als ganzes sprechend und bewirkt eine Plausibilisierung, die letztlich aus Lebensweisen entspringt. Diese besondere Art der *peithō* folgt einer immanent ethischen Logik, die auch in die Philosophie einfließt. Damit sind Ansatzpunkte gewonnen, die für die Diskussionen der Gegenwart fruchtbar zu sein scheinen. „[D]ie Welt“, so schreibt Roland Barthes, „ist unglaublich voll von alter Rhetorik“.⁹⁵ Für die ethischen Aspekte der Rhetorik gilt dies in besonderem Maße, sie finden sich nach wie vor an vielen Orten. Ein Beispiel dafür sind Judith Butlers Studien zur Machtdimension von diskursiven Praktiken, in denen die subjektivitätsbildende Kraft der Rede als Gewalt zum Thema wird.⁹⁶ Ein anderes Beispiel ist das Sprachdenken des späten Wittgenstein, das sich als Form der Übung im Medium der Sprache, als „Arbeit an Einem selbst“⁹⁷ zu erkennen gibt. Als ein drittes Beispiel könnte man Versuche ansehen, eine „Tugendlehre der Argumentation“ zu entwickeln.⁹⁸ Welchen Wert die Erinnerung an die rhetorische Ethik hat, hängt jedoch nicht davon ab, ob sie sich in der Gegenwart wiederfinden lässt. Entscheidend ist, welchen Nutzen sie heute für die philosophische Selbstverständigung hat. Foucault erhofft sich von der Untersuchung der antiken Selbstsorge Aufschlüsse darüber, „in welchem Maße die Arbeit, seine eigene Geschichte zu denken, das Denken von dem lösen kann, was es im Stillen denkt, und inwieweit sie es ihm ermöglichen kann, anders zu denken“.⁹⁹ Ähnlich scheint auch eine Rekonstruktion der ethischen Diskurspraxis, vergessene Reflexionsmöglichkeiten neu aufzuschließen und die Selbstkritik des Denkens beleben zu können.

Für die *moderne Ethik* wäre eine solche Form der kritischen Selbstreflexion nicht ungewöhnlich: Die Philosophie der Moral, als die sie sich versteht, hat sich in den letzten Jahrzehnten darauf besonnen, dass die Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte, vor allem mit dem praktischen Denken der Antike, von großer systematischer Bedeutung für sie ist.¹⁰⁰ Indem die Begründung moralischer Urteile und Normen neu in den Rahmen der sokratischen Fragestellung, „wie zu leben sei“,¹⁰¹ eingebettet wurde, konnten viele rationalistische Engführungen

⁹⁵ Barthes 1985, 15.

⁹⁶ Vgl. z.B. Butler 1997.

⁹⁷ Wittgenstein 1977, 472.

⁹⁸ Vgl. Garver 1998 oder Aberdein 2010.

⁹⁹ Foucault 1984, 16.

¹⁰⁰ Vgl. etwa Annas 1993.

¹⁰¹ Vgl. Williams 1985, 4-6.

aufgelöst werden. Als Adressaten normativer Forderungen muss den Akteuren ein zentraler Platz in der praktischen Reflexion zukommen und damit wirklichen Handlungsmotivationen, der Natur und dem Glück. Gleichzeitig gewinnen habitualisierte Lebensweisen neue Bedeutung: Die Fragen der Charakterbildung oder der Arbeit an sich selbst rücken ins Blickfeld. Die Begrifflichkeiten der Tugend, die heute wieder allgegenwärtig sind, liefern Artikulationsformen, in der sich eine entsprechende Reflexion vollziehen kann.¹⁰² Die Ethik, so die Einsicht, kommt ohne den Rückbezug auf das gelebte Ethos nicht aus. Da dieses Ethos aber wesentlich diskursiv verfasst ist, würde die Selbstaufklärung der Moralphilosophie wichtiges Potential verschenken, wenn sie das rhetorische Moment der antiken Ethik ignoriert. Trotzdem gibt es nur vereinzelt Vorstöße, in denen das Interesse an der antiken Ethik und das Interesse an der klassischen Rhetorik zusammenfinden.¹⁰³

Die Exklusion der Rhetorik hat in der Ethik eine lange Tradition, die eng mit dem Selbstverständnis der modernen Ethik zusammenhängt. Der Verfall der Rhetorik und die Herausbildung der rationalen Moralphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert haben viele Berührungspunkte. Wo ethische Verfahren angestrebt werden, die neuzeitlichen Erkenntnisidealen, insbesondere den Kriterien wissenschaftlicher Rationalität, genügen sollen, hat die rhetorische Kunst des Umgangs mit den „menschlichen Angelegenheiten“, die sich nicht mit Notwendigkeit entscheiden lassen, einen schweren Stand. Descartes' Vorschlag der „provisorischen Moral“ illustriert die Folgen, die dies für die Ethik haben kann: Es sei besser, sich im Handeln durch wenige feste Faustregeln leiten zu lassen, als Urteile zu fällen, die auf unsicherem Boden stehen.¹⁰⁴ Demgemäß ist es, wie Blumenberg deutlich macht, geradezu verboten, eine Aufmerksamkeit für die ethischen Erfordernisse besonderer Situationen zu entwickeln.¹⁰⁵ Der Verdacht, dass die rationale Ethik für die wirklichen Probleme der Moral unempfindlich oder blind mache, gehört zum festen Repertoire der Moralkritik.

Weite Teile des moralischen Denkens der Moderne sind durch die Frage charakterisiert, wie Urteile und Normen rational begründet und als „moralisch richtig“ ausgewiesen werden können. Damit liegt diesen Ansätzen eine logische Interpretation von Diskursen nahe, die aus moralischen Auseinandersetzung das herausfiltert, was „wahrheitsfähig“ ist. Demgegenüber setzt eine rhetorische Selbstreflexion der Ethik *moralkritische* Impulse frei. Sie macht darauf aufmerksam, dass moralische Kommunikation eine performative Qualität hat und keinen Automatismen folgt: Ethische Aussagen sind keine reinen Gehalte, sondern Äußerungen, die selbst ein Ethos verkörpern. Dabei nehmen sie

¹⁰² Vgl. MacIntyre 1981 oder Williams 1993.

¹⁰³ Vgl. Garver 2004.

¹⁰⁴ Vgl. Descartes 1637, III. Teil.

¹⁰⁵ Vgl. Blumenberg 1971, 411.

diskurspraktische Voraussetzungen schon in Anspruch, die eine rhetorische Reflexion sichtbar und kritisierbar machen kann. Nietzsche, der für seine Moralkritik aus dem Fundus rhetorischen Denkens schöpft, kann hier Pate stehen: Für die „*Kritik der moralischen Werthe*“, so heißt es in der Vorrede zur *Genealogie der Moral*, „thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen“ sind; nur dann erscheinen diese Werte nicht mehr als „jenseits aller In-Frage-Stellung“. ¹⁰⁶ Das moralische Denken ist durch Unterscheidungen geleitet, die – wie die Unterscheidung von „gut“ und „schlecht“, die Nietzsche auf Standesunterscheidungen zurückführt – Resultate von politischen Kämpfen sind. Es ist durch Begriffe geleitet, die nicht auf Sachzusammenhängen beruhen, sondern auf dem „Herrenrecht, Namen zu geben“. ¹⁰⁷ Wo die Setzungsmacht der Sprache im Blick ist, wird der Anspruch auf neutrale, unparteiische Moralbegründung zweifelhaft. Es wird dann greifbar, dass moralische und moralphilosophische Diskurse, wie alle Diskurse, einen Sitz in einem lebensweltlichen Denken, Reden und Handeln haben. Sie lassen sich letztlich nicht unter die Kontrolle einer neutralen Methode bringen, sondern müssen selbst als ethische Praktiken ausgelegt und kultiviert werden. ¹⁰⁸

Für eine solche Auslegung kann die rhetorische Ethik offensichtlich instruktiv sein. Sie verweist auf ein reiches Verständnis von Diskursen, das deren immanente Handlungsform als Moment der Auseinandersetzung begreiflich zu machen vermag. Die moralische Rede ist immer auch ein praktisches Verhalten, das auf bestimmte Weise vollzogen wird. Wer sich diese rhetorische Einsicht zu eigen macht, gelangt zu einem Verständnis von moralischen Diskursen, das in viel höherem Maße für Vollzugs- und Artikulationsformen aufmerksam ist, als es im Hauptstrom der Moralphilosophie üblich ist. Praktische Reflexion kann sich unterschiedlichster Sinnformen bedienen: Sie hat eine expressive und narrative Seite; sie kann literarische oder filmische Gestalt annehmen; ihr Ton oder Stil ist ihr keineswegs äußerlich. Im leiblichen oder – mit Merleau-Ponty – „gestischen“ Moment der Rede ¹⁰⁹ bezeugt sich die Präsenz einer Person, die überhaupt erst eine moralische Dimension eröffnet. Wer Diskurse hingegen nur auf das Ausgesagte hin betrachtet, könnte an dem, was aus ethischer Sicht das Primärphänomen ist, systematisch vorbeisehen. Hier kommt es, wie Cora Diamond im Anschluss an Wittgenstein formuliert, häufig nicht so sehr darauf an, zu verstehen, *was* eine Person sagt, sondern darauf, die *Person* zu verstehen, *die* etwas sagt. ¹¹⁰ Rhetorische Ethik ist eine Kunst, mit dem umzugehen, was sich im Diskurs nur *zeigt*. Wichtige Anknüpfungspunkte für die Entfaltung dieser

¹⁰⁶ Nietzsche 1887, Vorrede, 6.

¹⁰⁷ Nietzsche 1887, Teil I, 2.

¹⁰⁸ Vgl. Leeten 2013.

¹⁰⁹ Vgl. Merleau-Ponty 1945, z.B. 210-220.

¹¹⁰ Vgl. Diamond 2001, 156-160.

Dimension im modernen Denken finden sich in der Phänomenologie sowie in der Dialogphilosophie und der Ethik der Alterität.

Die antike rhetorische Ethik könnte dabei vor allem insofern lehrreich sein, als sie daran erinnert, dass diese Dimension keineswegs außerhalb des „Raums der Gründe“ liegt, in dem sich das moralphilosophische Denken verortet. Gerade indem sie auf eine offeneren, nicht schon vordiskursiv bestimmte Vorstellung dieses Raums weist, lässt sie sichtbar werden, dass auch aus dem epideiktischen Moment der Rede eine eigentümliche *argumentative* Kraft entspringt. Sofern sich moralische Ansprüche in einem diskursiven Verhalten geltend machen, steht und fällt ihre Akzeptabilität mit den Handlungsformen, die dieses Verhalten exemplifiziert, mit den Vollzugsformen, die es kultiviert, mit der Lebensweise, auf die es deutet. Die rhetorische Ethik stützt sich so auf eine spezifisch ethische Rechtfertigungsweise, die in der Performativität von Diskursen gründet. Die Bildungsprozesse, mit denen das diskursive Handeln untrennbar verzahnt ist, werden zur Basis einer „Überredung zum ethisch Guten“. Man könnte einwenden, dass eine solche Legitimationsweise keinen Platz in einer Ethik hat, die unmöglich auf *Begründung* verzichten kann. Doch auch wenn die alten Tugendlehren der Rede die Probleme der modernen Ethik nicht auflösen können: Die rhetorische Kritik kann dazu beitragen, die Kulturen der Rede, die auch wir unausweichlich immer schon entwickeln, als solche kenntlich und reflektierbar zu machen. Indem die Theorie der Moral rhetorisches Denken von sich abstößt, verliert sie den Blick für die innere ethische Logik des Diskurses. Sie gewinnt etwas von diesem Blick wieder, indem sie sich neu auf Rhetorik einlässt. Dabei dürfte sich auch noch einmal das Verständnis davon verschieben, was wir im praktischen Denken wirklich überzeugend finden und was in der Ethik als Begründung zählen sollte.

5 Literatur

Antike Quellen

Aristoteles (Arist. EN): Die Nikomachische Ethik. Gr.-dt., neu hg. v. Reiner Nickel. Düsseldorf 2001.

Aristoteles (Arist. Rhet.): The Art of Rhetoric. Gr.-engl., hg. v. John Henry Freese. Cambridge, Mass. 1959.

Cicero (Cic. de or.): De oratore/Über den Redner. Lat.-dt., hg. v. Harald Merklin. Stuttgart 2006.

Cicero (Cic. or.): Orator/Der Redner. Lat.-dt., hg. v. Harald Merklin. Stuttgart 2008.

- Cicero (Cic. de off.): De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln. Lat.-dt., hg. v. Heinz Gunermann. Stuttgart 2007.
- Diels, Hermann/Kranz, Walther (DK): Die Fragmente der Vorsokratiker. Gr.-dt., 3 Bde. 6. Aufl. Berlin 1952.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (GPh I): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. I. Werke Bd. 18. Frankfurt a.M. 1986.
- Isokrates (Isocr. or. I-XXI): Isocrates. 3 Bde, hg. v. George Norlin (Vol. I und II) und La Rue van Hook (Vol. III). London/Cambridge, Mass. 1966.
- Lysias (Lys. Epit.): Funeral Oration for the Men who Supported the Corinthians. Gr.-engl., hg. v. W.R.M. Lamb. Cambridge, Mass./London 1988, 30-69.
- Platon (Plat. Gorg.): Gorgias. Werke, hg. v. Gunther Eigler. Bd. 2. Darmstadt 1990.
- Platon (Plat. Lach.): Laches. Werke, hg. v. Gunther Eigler. Bd. 1. Darmstadt 1990.
- Platon (Plat. Phaidr.): Phaidros. Werke, hg. v. Gunther Eigler. Bd. 5. Darmstadt 1990.
- Platon (Plat. Prot.): Protagoras. Werke, hg. v. Gunther Eigler. Bd. 1. Darmstadt 1990.
- Quintilian, Marcus Fabius (Quint. inst. or.): Institutionis Oratoriae/Ausbildung des Redners. Lat.-dt., hg. v. Helmut Rahn. 2 Bde. Darmstadt 1988.
- Seneca (Sen. ad Luc.): Ad Lucilium Epistulae Morales. Philosophische Schriften. Lat.-dt., hg. v. Manfred Rosenbach. Bd. 4. Darmstadt 2011.
- Xenophon (Xen. Mem.): Erinnerungen an Sokrates. Gr.-dt., hg. v. Peter Jaerisch. Düsseldorf/Zürich 2003.

Neuere Quellen und Forschungsliteratur

- Aarons, Victoria/Salomon, Willis A. (Hg.) (1991): Rhetoric and Ethics. Historical and Theoretical Perspectives. Lewiston u.a.
- Aberdein, Andrew (2010): Virtue in Argument. In: Argumentation 24/2, 165-179.
- Arendt, Hannah (1958): Vita Activa oder Vom tätigen Leben. München/Zürich 1987.
- Annas, Julia (1993): The Morality of Happiness. Oxford.
- Barthes, Roland (1985): Die alte Rhetorik. In: ders.: Das semiologische Abenteuer. Frankfurt a.M. 1988, 15-143.
- Bender, John/Wellbery, David E. (1990): Rhetoricality. On the Modernist Return of Rhetoric. In: dies. (Hg.): The Ends of Rhetoric. History, Theory, Practice. Stanford, 3-39.
- Blumenberg, Hans (1971): Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik. In: ders.: Ästhetische und metaphorologische Schriften. Frankfurt a.M. 2001, 406-431.
- Buchheim, Thomas (1986): Die Sophistik als Avantgarde des normalen Lebens. Hamburg.
- Buchheim, Thomas (1989): Einleitung zu Gorgias von Leontinoi: Reden, Fragmente und Testimonien. Hamburg 2012, VII-LXIX.
- Buchheit, Vinzenz (1960): Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles. München.

- Butler, Judith (1997): *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York.
- Buxton, R.G.A. (1982): *Persuasion in Greek Tragedy. A Study in *peitho**. Cambridge, Mass 2010.
- Day, Jane M. (2007): Rhetoric and Ethics from the Sophists to Aristotle. In: Ian Worthington (Hg.): *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford, 378-392.
- Descartes, René (1637): *Discours de la Méthode*. Frz.-dt. Hamburg 1960.
- Diamond, Cora (2001): Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*. In: Alice Crary (Hg.): *The New Wittgenstein*. London/New York, 149-173.
- Foucault, Michel (1970): *Die Ordnung des Diskurses*. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970. Frankfurt a.M. 2012.
- Foucault, Michel (1984): *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2. Frankfurt a.M. 1989.
- Foucault, Michel (2001): *Hermeneutik des Subjekts*. Vorlesung am Collège de France 1981/82. Frankfurt a.M. 2004.
- Foucault, Michel (2008): *Die Regierung des Selbst und der anderen*. Vorlesung am Collège de France 1982/83. Frankfurt a.M. 2009.
- Foucault, Michel (2009): *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*. Vorlesung am Collège de France 1983/84. Frankfurt a.M. 2010.
- Garver, Eugene (1994): *Aristotle's Rhetoric. An Art of Character*. Chicago/London.
- Garver, Eugene (1998): The ethical criticism of reasoning. In: *Philosophy and Rhetoric* 31/2, 107-130.
- Garver, Eugene (2004): *For the Sake of Argument. Practical Reasoning, Character, and the Ethics of Belief*. Chicago/London.
- Hadot, Pierre (1981): *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*. Frankfurt a.M 1991.
- Haskins, Ekaterina V. (2004): *Logos and Power in Isocrates and Aristotle*. Columbia.
- Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen 1993.
- Hetzl, Andreas (2011): *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*. Bielefeld.
- Horn, Christoph (1998): *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München 2010.
- Hyde, Michael J. (2004): Introduction: Rhetorically, We Dwell. In: ders. (Hg.): *The Ethos of Rhetoric*. Columbia, xiii-xxviii.
- Ijsseling, Samuel (1988): *Rhetorik und Philosophie. Eine historisch-systematische Einführung*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Jaeger, Werner (1936): *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Bd. I. Berlin 1959.
- Jonsen, Albert R./Toulmin, Stephen (1988): *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. Berkeley/Los Angeles/London.
- Kopperschmidt, Josef (Hg.) (2000): *Rhetorische Anthropologie. Studien zum homo rhetoricus*. München.

- Lausberg, Heinrich (1960): *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. Stuttgart 1990.
- Leeten, Lars (2013): *Moralische Verständigung als ethische Praxis*. Einleitung zu: ders. (Hg.): *Moralische Verständigung. Formen einer ethischen Praxis*. Freiburg/München, 9-21.
- Leeten, Lars (2014): *Die Praxis der wahren Rede nach Gorgias. Zur Rekonstruktion des sophistischen Ethos*. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 39/2, 109-131.
- MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin 1974.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich (1987): *Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*. Frankfurt a.M.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich (2004): *Die antike Philosophie. Schrift, Schule, Lebensform*. Frankfurt a.M.
- Nietzsche, Friedrich (1887): *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 5. München 1999.
- Nussbaum, Martha C. (1994): *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton.
- Perelman, Chaim/Olbrechts-Tyteca, Lucie (1958): *Die neue Rhetorik. Eine Abhandlung über das Argumentieren*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.
- Plett, Heinrich F. (2000): *Systematische Rhetorik. Konzepte und Analysen*. München.
- Prelli, Lawrence J. (2006): *Rhetorics of Display. An Introduction*. In: ders. (Hg.): *Rhetorics of Display*. Columbia, 1-38.
- Rabbow, Paul (1954): *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München.
- Rapp, Christof (2002): *Aristoteles, Rhetorik, Bd. 2*. Berlin.
- Robling, Franz-Hubert (2000): *Rhetorische Begriffsgeschichte und Kulturforschung beim ‚Historischen Wörterbuch der Rhetorik‘*. In: Gunther Scholtz (Hg.): *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*. Hamburg, 43-53.
- Robling, Franz-Hubert (2007): *Redner und Rhetorik. Studie zur Begriffs- und Ideengeschichte des Rednerideals*. Hamburg.
- Schiappa, Edward (1999): *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven/London.
- Sullivan, Dale L. (1994): *A Closer Look at Education as Epideictic Rhetoric*. In: *Rhetoric Society Quarterly* 23/3-4, 70-89.
- Toulmin, Stephen (1958): *The Uses of Argument*. Cambridge, Mass. 2005.
- Vickers, Brian (1988): *In Defense of Rhetoric*. Oxford 2002.
- Walker, Jeffrey (2000): *Rhetoric and Poetics in Antiquity*. Oxford.
- Williams, Bernard (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*. London.
- Williams, Bernard (1993): *Shame and Necessity*. Berkeley/Los Angeles/London.

- Wils, Jean-Pierre (1994): Ethik. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 2. Tübingen, 1468-1506.
- Wils, Jean-Pierre (2006): Rhetorik. In: Christoph Hübenthal (Hg.): Lexikon der Ethik. Paderborn u.a., 327-330.
- Wörner, Markus H. (1990): Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles. Freiburg/München.
- Wittgenstein, Ludwig (1977): Vermischte Bemerkungen. Werke Bd. 8. Frankfurt a.M. 1981.