

Lars Leeten

Redepraxis als Lebenspraxis

Die diskursive Kultur
der antiken Ethik

VERLAG KARL ALBER



Lars Leeten

Redepraxis als Lebenspraxis

VERLAG KARL ALBER



Lars Leeten

Redepraxis als Lebenspraxis

Die diskursive Kultur
der antiken Ethik

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Lars Leeten

Speech Practice as Practice of Life

The Discursive Culture of Ancient Ethics

Ancient ethics was an exercise of good life. This study examines how this is reflected in the forms of speech that ancient ethics developed. It is shown that, in antiquity, discursive practices were not considered neutral methods of ethical thinking but rather as ways of life to be cultivated as ethical practices in their own right. This book describes central aspects of this ethical culture of speech from the times of the sophists and Socrates up to hellenistic philosophy.

The Author:

Lars Leeten (Dr. habil.) teaches philosophy at the University of Hildesheim. He was a fellow at the Hanover Institute of Philosophical Research (fiph) and visiting researcher at the University of Oslo. His fields of research include the ethical dimension of discursive practice and the history of ethics.

Lars Leeten

Redepraxis als Lebenspraxis

Die diskursive Kultur der antiken Ethik

Die philosophische Ethik der Antike war praktische Einübung in das gute Leben. Dieses Buch untersucht, wie dies die Formen der Rede prägt, die die antike Ethik ausbildete. Es zeigt sich, dass diskursive Praktiken für sie immer auch Lebenspraktiken waren, die in Orientierung an Vorstellungen vom Guten und Richtigen zu gestalten sind. Zur antiken Ethik gehört wesentlich eine ethische Kultur der Rede. Diese Studie zeichnet zentrale Motive dieser diskursiven Kultur nach – von der Sophistik über die sokratische Dialektik bis zur hellenistischen Philosophie.

Der Autor:

Lars Leeten (Dr. habil.) lehrt Philosophie an der Universität Hildesheim. Er war Fellow am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover (fiph) und Gastforscher an der Universität Oslo. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören die ethische Dimension diskursiver Praktiken und die Geschichte der Ethik.

Die Drucklegung wurde gefördert durch das
Forschungsinstitut für Philosophie Hannover (fiph)

Originalausgabe

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

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48913-0
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-82087-2

Inhalt

Einleitung	11
I Zugänge zur antiken Redekultur	25
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
II Rede und Gegenrede: Der Aufstieg des Diskursiven	56
1 Die politische Antilogie: Herodot und Thukydides	59
2 Der Konflikt von politischer Macht und paränetischer Autorität	63
3 Das argumentative Gewicht der Person	69
4 Worte und Taten	75
III Die Option der Kultivierung: Sophistische Bildungspraxis	82
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

IV	Gorgias und die Kultur der wahren Rede	127
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
V	Sokratische Kultur der Rede	164
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
VI	Diskursive Kultur in der Lebensform der Philosophie	191
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
VII	Vollzugsformen diskursiven Lebens: Philosophie als mündlich-schriftliche Bildungspraxis	224
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
VIII	Ausblick: Diskursive Kultur und Gegenwartsphilosophie	261

Verwendete Abkürzungen	268
Literaturverzeichnis	270
1 Antike Quellen: Verwendete Ausgaben und Übersetzungen	270
2 Spätere Quellen und Forschungsliteratur	272
Namenregister	282
Begriffsregister	285

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.¹ 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‹.

¹ 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 Sinnsgeschehens 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.«² 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-

² 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.³ 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.

³ 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*, 102 f.). 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 ›Wahrsprechens‹ in gewisser Hinsicht eine wichtige Ausnahme dar.⁴ 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.⁵ 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

⁴ 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*.

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

basis of his whole life.«⁶ 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-

⁶ 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 »eigentlichen« 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 diskreditiert. 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 vertrauenswürdiger 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 Redner⁷ 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.

⁷ 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 trügerische *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-

Einleitung

weise bei ganz verschiedenen Gelegenheiten möchte ich Stefania Giombini, Helmut Heit, Alexander Mourelatos, Karen Piepenbrink, Gerald Posselt, Thomas Schirren und Morten Sørensen Thaning danken. Für ihre Bereitschaft, die Habilitationsschrift zu begutachten, bin ich neben Tilman Borsche und Rolf Elberfeld ganz besonders Maria-Sibylla Lotter zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

Øyvind Rabbås ist es zu verdanken, dass ich das Manuskript während eines Forschungsaufenthalts am *Department of Philosophy, Classics, History of Art and Ideas* an der Universität Oslo unter idealen Bedingungen fertigstellen konnte. Hier standen mir Carlos Hernández Garcés und Pål Rykkja Gilbert mit philologischem Rat zur Seite. Dafür bin ich ebenfalls sehr dankbar. Jürgen Manemann schließlich verdanke ich die Gelegenheit, dass ich die mit dieser Studie verbundenen systematischen Fragen als Fellow des *Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* (fiph) vertiefend behandeln konnte. Das fiph hat auch die Drucklegung dieses Buchs großzügig unterstützt. Nicht zuletzt dafür habe ich ganz herzlich zu danken.

I Zugänge zur antiken Redekultur

Die Auseinandersetzung mit einer vergangenen Redekultur sieht sich mit der grundlegenden Schwierigkeit konfrontiert, dass sie auf kaum mehr zurückgreifen kann als auf die schriftlichen Spuren, die diese Kultur hinterlassen hat. Die antike diskursive Praxis hat sich nicht nur in Texten vollzogen; aber es sind allein Texte, durch die sie uns noch zugänglich ist. Daraus ergeben sich für diese Untersuchung methodische Besonderheiten, die für die philosophische Forschung nicht selbstverständlich sind. Gewöhnlich ist diese in hohem Maße durch die Absicht der Rekonstruktion philosophischer Lehren bestimmt und kann sich daher weitgehend auf die Interpretation von Texten unter doxographischen Gesichtspunkten beschränken. Eine solche philosophische Historiographie hat ihre Bezugspunkte immer in Schriften mit theoretischem Erscheinungsbild gesucht; und man lässt es ihr gewöhnlich durchgehen, dass sie auch solche Materialien wie philosophische Traktate behandelt, die eine solche Lektüre eigentlich kaum nahelegen, wie die Dichtungen des Parmenides oder die Sprüche Heraklits. Obwohl nur wenige Zeugnisse des antiken Denkens die Form der wissenschaftlichen Abhandlung haben – das Werk des Aristoteles steht hier einsam zwischen Lehrgedichten, Spruchsammlungen, Gleichnissen, geschriebenen Reden, fiktiven Gesprächen oder Briefen –, ist die Philosophiegeschichtsschreibung doch bis heute im wesentlichen Doxographie.

Diese methodischen Schwierigkeiten wird diese Studie nicht aus der Welt schaffen können. Doch immerhin sollte sie versuchen, ihnen Rechnung zu tragen, indem sie alternative Perspektiven mit ins Spiel bringt und den doxographischen Zugang kritisch herausfordert. Zweierlei wird dabei einen Unterschied machen: *Erstens* werden gegenüber der herkömmlichen philosophischen Historiographie in höherem Maße kulturgeschichtliche Befunde herangezogen. Die jeweiligen Lehren sind vor dem Hintergrund z. B. politik-, rechts-, literatur- oder medienwissenschaftlicher Befunde zu den gesellschaftlichen Entwicklungen der Zeit zu betrachten. *Zweitens* kann sich die

Rekonstruktion einer diskursiven Kultur nicht auf solche Textzeugnisse beschränken, die aus heutiger Sicht philosophischen Abhandlungen hinreichend ähnlich sind und der doxographischen Lektüre entgegenkommen. Um diese Zeugnisse einordnen zu können und etwas von ihrer diskurspragmatischen Funktion aufzuschlüsseln, sind vielmehr immer wieder Seitenblicke auf Schriften nötig, die in den Philosophiegeschichten von untergeordneter Bedeutung sind: Werke der Geschichtsschreibung, der Medizin und der Dichtung, insbesondere die Tragödien des 5. Jahrhunderts v. Chr. All diese Zeugnisse geben den Blick auf eine *Bildungskultur* frei, die nicht nur in Philosophen oder Sophisten ihre Lehrer hatte, sondern ebenso in Historikern, Ärzten und Dichtern.¹ Zeichnet man die Grenzlinien zwischen diesen Gebieten zu scharf, wird man das intellektuelle Leben Griechenlands in wichtiger Hinsicht verfehlen. Das gilt nicht zuletzt für die frühgriechische Zeit, für die eine Einteilung in Disziplinen² noch von untergeordneter Bedeutung ist und in der die Weichen für die spätere Bildungskultur erst noch gestellt werden.

Auf der anderen Seite bleibt die Zielsetzung dieser Untersuchung freilich eine philosophische; daran hat die disziplinäre und textuelle Perspektiverweiterung, die das Thema verlangt, ihre Grenze. Leitend bleibt die Absicht der kritischen Reinterpretation der antiken Philosophiediskurse, nicht das Interesse an kulturhistorischen Fakten. Das Ziel ist es, die in der Philosophiegeschichtsschreibung fest verankerten Vorstellungen davon, wie sich in der Antike rationale Diskurse herausbilden, in Frage zu stellen und ein neues Verständnis davon zu entwickeln, was solche Rationalität ausmacht. Für dieses Unternehmen ist das Thema der ›Redepraxis als Lebenspraxis‹, wie sich zeigt, aufschlussreich: Im ersten Abschnitt dieses ersten Kapitels wird diese sachliche Bedeutung und damit der systematische Hintergrund der Studie kurz erörtert, wobei die seit einigen Jahrzehnten zu verzeichnende Rückbesinnung auf antike Ethikkonzeptionen den Ausgangspunkt bildet (1). Vorbereitende Bemerkungen sind dann vor allem zum Verhältnis von Philosophie und Rhetorik (2) sowie

¹ Zu erinnern ist daran, dass die Dichter im frühen 5. Jahrhundert, in der Zeit von Pindar und Aischylos, noch *sophoi* genannt wurden und häufig die Rolle des Lehrers übernahmen. Dieses Verständnis ist auch im späteren 5. Jahrhundert noch gut präsent: So lässt Aristophanes den verstorbenen Aischylos in seinen *Fröschen* (Batr. 1054f.) sagen: »Die Kinder haben einen Lehrer (*didaskalos*), der sie unterweist; die Erwachsenen haben Dichter (*poiētai*).«

² Vgl. dazu Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*, 29–35.

zur traditionellen Deutung der Sophistik nötig (3). Die weiteren Abschnitte umreißen einige Annahmen, die für die gesamten Erörterungen heuristische Orientierung bieten: Erstens werden charakteristische Aspekte der vorplatonischen Aufklärung entfaltet, von denen das Primat des Praktischen und die Idee der *paideia* besonders bedeutsam sein werden (4). Auf dieser Grundlage wird sodann bereits ein Stück weit sichtbar, warum es in der vorplatonischen Periode nahelag, die Redepraxis als Medium sittlicher Erziehung zu verstehen (5).

1 Ethik der Rede: Wiedergewinnung einer Reflexionsmöglichkeit

Die antike Ethik ist heute wieder ein wichtiger Bezugspunkt der philosophischen Diskussion. Damit trägt die Gegenwartsethik dem Umstand Rechnung, dass die Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte von systematischer Bedeutung für sie ist – eine Einsicht, die ihr nicht zu allen Zeiten hinreichend präsent war. Noch 1967 beklagte sich Alasdair MacIntyre darüber, dass man Moralphilosophie betreibt, »as though the history of the subject were only of secondary and incidental importance«. ³ Inzwischen jedoch wurde häufig betont, dass historische Studien die Denkkoptionen der Moralphilosophie erweitern und als Therapeutikum für festgefahrene Denkmuster wirken können. ⁴ Der Rückgriff auf die Antike hat deutliche systematische Spuren hinterlassen und das Gesicht der Ethik in vielerlei Hinsicht verändert. Es hat sich erwiesen, dass die Vergangenheit Leitfäden liefert, Engführungen der Moralphilosophie aufzulösen, und dass sie eine umfassendere ethische Perspektive eröffnet, in der Themen wie das Glück, die Gefühle oder der Charakter ihren Platz finden. Was im moralischen Leben bedeutsam ist, lässt sich nicht allein mit Bezug auf Regeln und Normen verständlich machen. Eine realistische Ethik hat in den Blick zu nehmen, woran sich wirkliche Akteure im Handeln orientieren. Kennzeichnend für diese Neuausrichtung sind die Rückkehr der Tugendethik, eine größere Aufmerksamkeit für die Moralphilosophie, für die Fragen ethischer Bildung oder für die Rolle der moralischen Wahrnehmung. Man könnte diese Entwicklung so charakterisieren, dass das *gelebte Ethos* wieder mehr ins

³ MacIntyre, *A Short History of Ethics*, 1.

⁴ Für ein Beispiel vgl. Annas, *The Morality of Happiness*, 3–7.

Zentrum gerückt ist. Die Vertiefung des historischen Bewusstseins hat der Gegenwartsethik dazu verholfen, die moralische Fragestellung neu in den größeren Rahmen der sokratischen Fragestellung, »wie zu leben sei«, einzubetten.⁵

Nun ist offensichtlich, dass die diskursiven Praktiken – die Weisen des sprachlichen Handelns oder der Rede –, die sich im sozialen Miteinander herausbilden und einspielen, im Ganzen einer Lebenspraxis eine herausragende Rolle spielen. Sie sind für die jeweiligen Denk-, Handlungs- und Wahrnehmungsweisen prägend und für die Form, die das individuelle und kollektive Leben annimmt, entscheidend. Für eine ethische Reflexion, die die Lebenspraxis im Hinblick auf ihr Gelingen befragt, sollte die diskursive Praxis daher ein Thema von höchstem Rang sein, und dies nicht nur, weil das Nachdenken *über* die Lebensführung diskursiv geschieht. Sofern die Redepraxis ein Bestandteil der Lebenspraxis ist, muss sie selbst zum Gegenstand der Frage, wie zu leben ist, werden. Gerade wer das gelebte Ethos ins Zentrum der ethischen Diskussion stellt, hat zu berücksichtigen, dass die Sprechweisen, die wir uns aneignen – die »Stimmen«, die wir entwickeln –, ein gelebtes Ethos wesentlich mit ausmachen. »Wortloses Handeln«, so spitzt Hannah Arendt zu, »gibt es streng genommen überhaupt nicht, weil es ein Handeln ohne Handelnden wäre.«⁶ Ein Charakter zeigt sich wesentlich an der Weise, wie jemand spricht. Entsprechend wird sich das praktische Welt- und Selbstverhältnis mit den Redepraktiken, die wir jeweils ausbilden, auch formen und umformen. Diskurspraktiken erbringen nicht nur Prinzipien und Kriterien für eine vernünftige Lebensführung, sondern sind selbst Schauplatz ethischen Verhaltens.

Nach der hier vertretenen Auffassung ist dieses Verständnis der Redepraxis als einer Praxis des gelingenden Lebens der griechischen Antike noch ganz vertraut gewesen. Die diskursiven Verfahren der antiken Ethik sind mehr als eine formelle Methodik. Sie sind Vollzugsformen ethischen Handelns, die selbst der Einübung in sittliches

⁵ Vgl. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, etwa 4–6. – In der neueren Diskussion ist es üblich geworden, von »Ethik« wieder in einem weiteren Sinn zu sprechen, der allgemein die Frage der richtigen Lebensführung aufruft. Jede Reflexion menschlichen Handelns, die im Hinblick auf die Gestaltung der Lebenspraxis in Orientierung am Guten, am gelingenden Leben oder am Glück erfolgt, kann in dieser Sicht den Charakter einer »Ethik« haben. Dies ist auch die Bedeutung, in der die Ausdrücke »Ethik« oder »ethisch« in dieser Studie gebraucht werden.

⁶ Arendt, *Vita Activa*, 168.