

Für Papa

Danksagung

Bei der Entstehung dieser Diplomarbeit waren viele Menschen beteiligt, bei denen ich mich an dieser Stelle bedanken möchte.

Meinem Diplomarbeitsbetreuer Prof. Herbert Hrachovec verdanke ich nicht nur den ausschlaggebenden Impuls für die Fragestellung dieser Diplomarbeit, sondern auch eine exzellente wissenschaftliche Betreuung während des Entstehungsprozesses dieser Arbeit. Vor allem gilt mein Dank meinem Vater, meiner Mutter und meiner Schwester, die mich mein ganzes Leben in allen Dingen stets vollständig unterstützt und begleitet haben.

Meiner Mutter möchte ich zudem nicht nur für das Lektorat dieser Diplomarbeit danken, sondern stellvertretend damit auch für die Korrektur aller anderen wissenschaftlichen Arbeiten, die im Rahmen meines Studiums entstanden sind.

Abschließend möchte ich mich vielmals bei all meinen Freunden bedanken, die mir in diesem Jahr in jeder Hinsicht und jeder Situation eine große Stütze waren.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	6
1. Sokrates und die Sophisten	11
1.1. Politik und die athenische Polis	11
1.2. Sokrates ein Sophist?	15
1.3. Elenchos, Eristik und Peirastik	18
1.4. Sokratische Tricks	20
2. Rorty und das platonische Erbe	24
2.1. Rorty, Platon und die Gemeinschaft der Philosophen	24
2.2. Pragmatismus und Sophistik	28
2.3. Sokratische und liberale Ironie	31
2.4. Rortys antimetaphysisches Programm	34
3. Anleitung zum moralischen Handeln? – Menon, Sokrates und die bildende Philosophie	36
3.1. Zum Begriff der <i>areté</i> im antiken Athen	36
3.2. Die Frage nach der Lehrbarkeit des guten Handelns im <i>Menon</i>	38
3.3. Sokrates als Tugendlehrer	41
3.4. Systematische und bildende Philosophie bei Richard Rorty	43
3.5. Der Dialog als Kern des moralischen Lernens	46
4. überreden vs. überzeugen – Eine Betrachtung des <i>Gorgias</i> unter Zuhilfenahme Richard Rortys	48
4.1. Ein kurzer Überblick über den Dialog <i>Gorgias</i>	48
4.2. Rhetorik und Pathos bei Platon	51

4.3. Das Problem des Überredens und Überzeugens im <i>Gorgias</i>	54
4.4. „Persuasion is a good thing“	59
4.5. Alte und neue Vokabulare bei Rorty und Sokrates	63
4.6. Wahrheit und Überzeugung bei Richard Rorty	66
4.7. Donald Davidsons Einfluss auf Richard Rorty	70
4.8. Das Problem einer pragmatischen Wahrheitsauffassung hinsichtlich der Differenz zwischen überreden und überzeugen	73
5. Dichtung, Pathos und die wahre Rhetorik – Eine Betrachtung des Phaidros unter dem Blickwinkel des Irrationalen	78
5.1. Die Dichtung als Alternative zur wahrhaften Erkenntnis des Guten bei Rorty	78
5.2. Platon und Dichtung	81
5.3. Tragödie, Dichtung und Platon bei Martha Nussbaum	83
5.4. Emotion und Vernunft in Platons <i>Phaidros</i>	88
5.5. Die wahre Rhetorik	97
6. Resümee	102
7. Literaturverzeichnis	105
Abstract	113
Lebenslauf	114

Einleitung

Klassische Begründungsversuche des moralischen Handelns, wie der kategorische Imperativ bei Kant oder die platonische Konzeption der höchsten Idee des Guten, beruhen auf der Annahme, dass der Mensch als Vernunftwesen durch rationale Überlegung zur Einsicht gelangt, dass das moralische Handeln sowohl ihm selbst als auch allen anderen Menschen zuträglicher ist als schlechtes Handeln. Bei Platon ergibt sich aus dieser Einsicht die Konsequenz, dass der Mensch, der zu dieser Erkenntnis gelangt, nicht umhin kann, als seine gesamten Tätigkeiten auf das Gute hin zu orientieren. Unmoralisches Handeln ist für Platon nicht etwa ein Zeichen von fehlerhaftem Charakter oder vorsätzlichem bösen Tun, sondern schlicht die noch nicht gewonnene Einsicht in die Idee des Guten.

Doch begnügt sich die Philosophie mit der Aufgabe Moral theoretisch zu begründen und Konstrukte zu kreieren, die eine theoretische Einsicht in das Gute ermöglichen können, oder sollte sie auch die Absicht haben, einen Beitrag zur Verminderung von Leid und Elend zu leisten und zu einem Zuwachs an Toleranz und Güte beitragen? Diesen Anspruch stellt die aus Amerika stammende geistige Strömung des Pragmatismus, zu der sich auch Richard Rorty als Vertreter zählt. Als Grundüberzeugung der Pragmatisten wird von Rorty folgender Satz geschildert: *„Wenn etwas in praktischer Hinsicht keinen Unterschied macht, sollte es nach pragmatischer Auffassung auch in philosophischer Hinsicht keinen Unterschied machen.“*¹ Die Resultate der philosophischen Reflexion sollen auch in der alltäglichen Praxis ihre Anwendung finden, so die Forderung der Pragmatisten. Fasst man nun jedoch den praktischen Nutzen klassischer Moraltheorien ins Auge, so plädiert Rorty dafür, dass eine theoretische Begründung eines Handlungsimperativs das moralische Verhalten der Menschen verhältnismäßig weniger beeinflusst, als es beispielsweise das Lesen von an die Emotionen rührenden Erzählungen und Romane tun: *„Wir Pragmatisten gehen bei unserer Argumentation davon aus, daß das Auftauchen der Menschenrechtskultur einem Zuwachs an moralischen Wissen offenbar gar nichts, sondern alles dem Hören trauriger rührseliger Geschichten verdankt, und gelangen so zu der Schlussfolgerung, dass es ein Wissen der von Platon ins Auge gefassten Art wahrscheinlich nicht gibt.“*²

¹ Rorty 2003, S. 27.

² Rorty 2003, S. 248f.

Rortys Zugang zur Moralphilosophie ist dem Unternehmen Platons augenscheinlich entgegengesetzt. Nachdem für Rorty Wahrheit weder erkannt noch gefunden werden kann, bricht für ihn auch Platons Konzeption des moralischen Handelns durch Einsicht in die wahre Idee des Guten zusammen. Obwohl die Ansätze der zwei Denker nicht ferner auseinander liegen könnten, so sehe ich doch einige Parallelen zwischen ihnen, die in dieser Arbeit thematisiert werden.

Sokrates weist die Rhetorik in dem Dialog *Gorgias* als Kunst, die sich bloß auf Schmeichelei und Scheinwissen versteht, zurück und betont seine Präferenz für die Dialektik, da sie stets auf Wahrheit zielt und nur sie alleine echtes Wissen hervorbringen kann. Sokrates verschweigt dabei jedoch, dass er sich selbst so mancher rhetorischer Tricks bedient, die seinen Gesprächspartner auf den richtigen Gedankenweg führen sollen, ohne dass er auf diese manipulativen Bemerkungen explizit hinweist. Sokrates und Richard Rorty vereint, dass beide die Kunst der Überredung gezielt einsetzen, um die Menschen auf einen Weg zu größerem moralischen Wissen zu leiten. Die Frage, die sich nun stellt ist, ob es sinnvoll wäre, diese versteckten überredenden Strukturen im moralphilosophischen Diskurs nicht wie bei Sokrates hinter der Maske der bloß auf wahren Überzeugungen beruhenden Diskussionen zu verstecken, sondern Elemente, die mehr auf Empfindung und Emotionen und dadurch schließlich auch auf Überredung und rhetorischen Figuren beruhen, in der Moralphilosophie neu zu überdenken.

Die Bearbeitung dieses Themenkomplexes wird in vier thematischen Abschnitten erfolgen. Nachdem im Zuge dieser Arbeit die Werke Platons mit ständigem Hinblick auf die pragmatische Tradition gelesen werden, so steht an ihrem Anfang eine Klärung des Verhältnisses zwischen Richard Rorty, Platon und den Sophisten. Obwohl Rorty ein vehementer Kritiker der platonischen Metaphysik ist, so weist er jedoch mindestens so viele Parallelen zu Platon wie zu den Sophisten auf. Rorty wird dabei als Vermittler zwischen Sokrates und den Sophisten fungieren, um ihr Verhältnis unter einem neuen Blickwinkel betrachten zu können.

Als zweiten Schritt wird der Frage nachgegangen, ob Sokrates überhaupt als Lehrer in moralischen Angelegenheiten bezeichnet werden kann und ob Tugend ein lehrbarer Gegenstand ist, wie es die Sophisten im antiken Athen proklamierten. Erläutert wird diese Frage an Hand des Dialogs *Menon* und einer Passage aus Richard Rortys *Spiegel der Natur*, in der Rorty eine Unterscheidung zwischen bildender und systematischer Philosophie trifft. Ob Sokrates das Prädikat des bildenden Philosophen à la Rorty zukommt, wird im Rahmen dieses Kapitels expliziert.

Anschließend werden im Hauptteil dieser Arbeit ausführlich die Unterscheidung zwischen überreden und überzeugen in den sokratischen Gesprächen und in dem Oeuvre Richard Rortys untersucht. Exemplarisch wird dabei der Dialog *Gorgias* herangezogen, in dem Platon am ausführlichsten sein Verhältnis zur Rhetorik und zur Kunst der Überredung erklärt. Während im *Gorgias* Überredung klar den Sophisten zugeschrieben wird und der sokratische *elenchos* überzeugen soll, erachtet Rorty diese Differenzierung als unnötig und plädiert für eine Nivellierung dieser Differenz zu Gunsten eines neuen Vokabulars, das Platz für mehr Solidarität und Freiheit schaffen soll. Erläutert werden die gewonnenen Ergebnisse aus dem *Gorgias* daher mit Rortys pragmatischer Wahrheitskonzeption, die zu Klärung der Frage, ob eine Unterscheidung zwischen Überredung und Überzeugung sinnvoll ist bzw. inwiefern sie aus moralphilosophischer Sicht notwendig ist, beiträgt.

Abschließend wird nach der Klärung der Dichotomie zwischen überreden und überzeugen an Hand von Martha Nussbaums Analysen in *The fragility of goodness*³ gezeigt, inwiefern man trotzdem von überredenden Strukturen in den sokratischen Dialogen sprechen kann ohne dabei der platonischen Philosophie ungerecht zu werden. Im *Phaidros* spricht Sokrates selbst von einer wahren Rhetorik und betont den Stellenwert den Argumente, die nicht auf die Ratio sondern auf die Emotion abzielen, haben können.

Eine Einschränkung, die gleich zu Beginn der Arbeit gemacht werden muss, bezieht sich auf die Verwendung des Begriffs der Überredung. Überredung wird in dieser Arbeit nicht nur in Bezug auf die gesprochene Rede verwendet, sondern auch bei Literatur, Theaterstücken und Kunst wird von einer Art Überredung hinsichtlich der Moral die Rede sein. Daraus ergibt sich für diese Untersuchung folgende Definition von Überredung: sie beschreibt alle Verfahren bei denen mittels Pathos, Gefühl und Emotion der Wille eines Menschen in eine bestimmte Richtung gelenkt werden soll.

Ob der Umstand, dass ein anderer Weg als das Überzeugen durch rationale Argumente gewählt wurde, um einen Menschen zu einer anderen Sicht der Dinge zu bewegen, automatisch Erkenntnis ausschließt, wird in dieser Diplomarbeit angezweifelt. Die Arbeit ist jedoch keine Verteidigung der Überredung im Sinne eines trickreichen Überlistens des Gegners durch verschiedene Mittel in der Politik, da sie dort häufig missbraucht und falsch eingesetzt wird.

³ Nussbaum 2001.

Zur Literatúrauswahl

Beginnt man sich mit dem Themenkomplex Sokrates, der Sophistik und Rhetorik zu beschäftigen, so wird man mit einer Fülle von Literatur konfrontiert. Da es unmöglich ist, sich mit allen Texten eingehend zu beschäftigen, ist es nötig eine Selektion zu treffen. Für diese Arbeit habe ich mich daher auf folgende Werke als Basis meiner Forschung konzentriert.

Einen ausgesprochen guten Überblick über das Wirken und die Methodik Sokrates geben Gregory Vlastos, Gernot Böhme und Michael Erler, auf deren Arbeiten ich mich, vor allem in den ersten beiden Kapiteln beziehen werde. Bei den Ausführungen zur Sophistik bieten *The Sophistic Movement*⁴ von G.B. Kerferd und die Arbeiten von Thomas Buchheim wertvolle Hinweise.

Antje Hellwig setzt mit ihren *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*⁵ zwar einen starken altphilologischen Schwerpunkt, jedoch gibt sie eine der umfassendsten Darstellungen von den in dieser Diplomarbeit relevanten Themen. Antje Hellwig beschäftigt sich nicht nur eingehend mit den Begriffen Überredung und Überzeugung in der platonischen Philosophie, sondern untersucht auch das wesentliche Element des Pathos in der Rhetorik. Auch Heinrich Niehues-Pröbsting hat sich in seiner Habilitationsschrift *Überredung zur Einsicht*⁶ mit dem Thema der Überredung bei Platon auseinandergesetzt und wird deswegen als große Stütze für diese Arbeit dienen. Während Niehues-Pröbsting in seinem Buch einen Konnex zwischen Platon und der Phänomenologie herstellt, werde ich zwar einige Gedanken von ihm aufgreifen, selbst jedoch meine Untersuchungen vor dem Hintergrund des Pragmatismus entwickeln. Ein weiterer wichtiger Autor auf dem Gebiet der Platonforschung hinsichtlich der Rhetorik ist Keith V. Erickson, der als Herausgeber des Sammelbandes *Plato, true and sophistic rhetoric*⁷ viele hilfreiche Artikel zu diesem Thema zur Verfügung stellt.

Noch schwerer als die Sekundärliteratur zu beschränken ist es jedoch eine vernünftige Auswahl an platonischen Dialogen auszuwählen. Ich werde mich im Rahmen dieser Diplomarbeit dabei auf die drei Dialoge der frühen und mittleren Periode Platons *Menon*, *Phaidros* und *Gorgias* beschränken, die im Detail erläutert werden sollen.

⁴ Kerferd 1981.

⁵ Hellwig 1973.

⁶ Niehues-Pröbsting 1987.

⁷ Erickson 1979.

Hinsichtlich der Arbeiten von Richard Rorty werde ich mich neben seinen Hauptwerken *Der Spiegel der Natur*⁸ und *Kontingenz, Solidarität und Ironie*⁹ auch auf einige weitere Essays sowie einen spannenden Wortwechsel zwischen ihm und Jürgen Habermas beziehen, der in Robert Brandoms Sammelband *Rorty an his critics*¹⁰ herausgegeben wurde. Martha Nussbaum wird, wie bereits erwähnt ausschließlich durch ihr umfassendes Werk *The fragility of goodness* in dieser Diplomarbeit vertreten sein.

⁸ Rorty 1987.

⁹ Rorty 1992.

¹⁰ Brandom 2000.

1. Sokrates und die Sophisten

1.1. Politik und die athenische Polis

„Sokrates: Ich glaube, daß ich mit einigen anderen wenigen Athenern, damit ich nicht sage ganz allein, mich der wahren Staatskunst befließige und die Staatssache betreibe ganz allein heutzutage.“¹¹

Im Dialog *Gorgias* bezeichnet sich Sokrates gegenüber dem Sophisten Kallikles als einen von wenigen, wenn nicht sogar als einzigen wahren Politiker Athens. Dabei verwirrt auf den ersten Blick, dass keine historische Quelle ein politisches Engagement von Sokrates in Athen belegt. Wie soll man diese Aussage Sokrates' nun vor diesem Hintergrund verstehen? Waren es nicht die Sophisten, die vor dem Rat durch ihre kunstvollen Reden die politischen Entscheidungen mitbestimmten, während Sokrates auf der Agora seine Mitbürger in endlose Dialoge verwickelte? Einerseits ist die Antwort auf diese Frage ja, andererseits darf man die enge Verknüpfung zwischen Philosophie und politischen Leben in Athen nicht außer Acht lassen. Sokrates bekleidete zwar kein Amt oder war in der Ratsversammlung aktiv, jedoch ziehen sich die Fragen nach den Grundlagen eines guten Lebens in der Polis wie ein roter Faden durch sein gesamtes Denken.

Sokrates hinterfragt das Fundament, auf der ein Gemeinwesen überhaupt erst seine solide Grundlage finden kann: „Einem wahren Politiker wie Sokrates geht es nicht um Macht und Institutionen, sondern darum, bei den Menschen die Voraussetzung zu schaffen, mit Macht, Institutionen und anderen Menschen richtig umzugehen.“¹² Michael Erler beschreibt hier einen zentralen Gedanken in den platonischen Dialogen. Um Gerechtigkeit und individuelles Glück zu ermöglichen, müssen zuerst die politischen Grundlagen für eine wohl organisierte Gemeinschaft geschaffen werden. Spricht man von Politik und Athen so kommt man nicht umhin, die Rolle der Sophisten in Athen zu erwähnen, die maßgeblicher Bestandteil der politischen Entscheidungsfindung waren. Die Sophistik wäre in ihrer ausgeprägten Form vermutlich nicht ohne die Entwicklung der Demokratie im 5. Jahrhundert in Athen möglich gewesen. Die Regierungsperiode Perikles' von 448 v.Chr. bis 431 v.Chr., gemeinhin als Epoche der Demokratie und des

¹¹ Plat. *Gorg.* 521d.

¹² Erler 2006, S. 178.

Friedens bekannt, prägte maßgeblich die kulturelle Entwicklung in der Polis und begünstigte die Arbeit der Sophisten. Zahlreiche Faktoren vor Perikles waren jedoch nötig, damit die sophistische Bewegung überhaupt erst Fuß fassen konnte.

Ein wichtiger Wegbereiter war zunächst der Wandel der Rechtssprechung in Athen. Während in der Zeit des Ephialtes (um 462 v.Chr.) gerichtliche Fälle meist vor einem einzelnen Richter oder vor dem Areopag verhandelt wurden, verloren diese beiden Institutionen nach 462 v.Chr. wesentlich an Einfluss und wurden nur noch bei Mordfällen oder schwerwiegenden religiösen Vergehen zu Rate gezogen. Durch Perikles wurde der Areopag endgültig 464 v.Chr. abgeschafft, wodurch die aristokratische Schicht Athens maßgeblich an Einfluss verlor.¹³ *Dikastêria* hieß die neue Institution, die aus meist 201 Geschworenen bestand, die wiederum aus einem Kontingent von 6 000 Bürgern Athens ausgewählt wurden. Während des 5. Jahrhunderts v.Chr. wurde damals eine verhältnismäßig kleine Gruppe als Bürger bezeichnet, die in etwa 13 % der Gesamtbevölkerung Athens ausmachte.¹⁴ Es handelte sich dabei nur um Männer, die sowohl frei und unabhängig, als auch von athenischer Abstammung waren. Diesen aus den athenischen Bürgern konstituierten Geschworenengerichten stand meist kein öffentlicher Ankläger vor, sondern jeder Prozessführer und jeder Angeklagte hatte nur eine Chance sein Anliegen in einer Rede möglichst effektiv den Geschworenen vorzutragen.¹⁵ Durch die Veränderungen in der athenischen Verfassungen entstand ein dringendes Verlangen nach einer qualifizierten Ausbildung in Rhetorik, da im Falle einer Anklage die Rhetorik Selbstschutz war, damit die eigenen Interessen vor Gericht überhaupt gehört wurden.¹⁶

Trotz der großen Aufmerksamkeit, die man der Erziehung im alten Griechenland schenkte, und später zu der Erziehung in Leibesübung und Musik auch der Unterricht in Lesen und Schreiben hinzukam, so reichte das für die Bedürfnisse eines athenisches Bürgers zu dieser Zeit nicht mehr aus. Die Sophisten unterrichteten daher gegen Bezahlung jeden, der seine Belange vor den Versammlungen eloquenter vorbringen wollte. Ein weiteres Indiz für die enge Symbiose zwischen gerichtlichen Prozessen und

¹³ Vgl. Böhme 2002, S. 39.

¹⁴ Vgl. Böhme 2002, S. 34.

¹⁵ Vgl. Kennedy 1963, S. 27ff.

¹⁶ Auch Sokrates verweist in dem Dialog *Euthydemos* in 272a und 273c auf die Rolle der Sophisten vor Gericht: „Dann aber auch im Kampf vor Gericht verstehen sie ganz vollkommen, selbst den Streit auszufechten und auch andere zu unterrichten im Reden und auch Reden zu schreiben zum Gebrauch an der Gerichtsstätte.“ (*Euthyd.* 272a)

„Auch sind sie imstande, einen dahin zu bringen, dass er vermöge, sich selbst zu helfen vor Gericht, wenn ihm jemand Unrecht tut.“ (*Euthyd.* 273c). Vgl. auch *Plat. Gorg.* 480e ff.

den Anfängen der Entwicklung der Sophistik sind Handbücher der Rhetorik aus dieser Zeit, die sich zu einem Großteil der Rede vor Gericht widmeten.¹⁷

So waren einerseits die Demokratie in Athen und die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Umbrüche in der Polis wichtige Faktoren für den Aufstieg Athens als Zentrum der Sophistik, jedoch muss auch der Einfluss Perikles' beachtet werden. Perikles erwies sich als großer Förderer der Sophisten, auf dessen Ruf viele Sophisten nach Athen gekommen waren.¹⁸ Historiker aus dem 4. Jahrhundert v. Chr., unter ihnen sei auch Aristoteles genannt, berichten, dass Perikles in solch einem Maße unter dem Einfluss der Sophisten gestanden haben soll, dass die Vermutung nahe liegt, dass die Entwicklung der athenischen Demokratie auf den Einfluss eines Sophisten zurückgeht.¹⁹ Auch Ober verweist in *Mass and elite in democratic Athens*²⁰ auf diesen Umstand: „The most important political linkages in democratic Athens were not between politicians and generals but between public speakers and mass audience.“²¹

Gorgias selbst vertritt im gleichnamigen Dialog die Haltung, dass es die Sophisten sind, deren Meinungen besonderes Gewicht bei wichtigen Entscheidungen in Staatsdingen haben: „Und wenn eine Wahl solcher Männer angesetzt ist, wie du erwähntest, so siehst du doch, daß die Redner die Ratgebenden sind und deren Meinung durchgeht in solchen Dingen.“²²

Dies führte zu einem weiteren Umbruch in der attischen Gesellschaft. Während früher lediglich Geburt und Abstammung darüber entschieden, welche politische und soziale Rolle einem in der Polis zukam, so ermöglichten es die Sophisten jedermann, ungeachtet seines Standes, eine wichtige Rolle in der Politik spielen zu können. Dieses Problem ist eng mit der bereits angesprochenen Bezahlung der Sophisten für ihre Leistungen verknüpft. Jeder athenische Bürger, der in einer finanziellen Position war, sich Unterweisungen in Redekunst leisten zu können, konnte eine aktive Rolle in der Politik spielen. Auch Kerferd vertritt in seinem Grundlagenwerk zur Sophistik *The sophistic movement* die These, dass die Sophisten häufig von Traditionalisten angefeindet wurden, weil sie allen Menschen ihre Dienste angeboten haben, die bereit waren dafür zu

¹⁷ Vgl. Kennedy 1963, S. 28ff.

¹⁸ Vgl. Kerferd 1981, S. 15.

¹⁹ Vgl. Vlastos 1995, S.88.

²⁰ Ober 1989.

²¹ Ober 1989, S. 123.

²² Plat. *Gorg.* 456a.

zahlen²³: „One of the consequences, it was said, was to deprive the sophist of his freedom and to make him the slave of all and sundry who came to him with money.“²⁴

Dieser Umstand erinnert an ähnliche Probleme in der Bildungsdebatte von heute. Ob beispielsweise Privatuniversitäten proportional mit dem Mehr an Studiengebühren auch für bessere Qualität bürgen können oder lediglich eine Art von „Eintrittsgebühr“ in den akademischen Betrieb unabhängig von der Qualifikation des Studenten verlangen, sind momentan vieldiskutierte Fragen.

An sich war im antiken Athen nichts Verwerfliches daran für Dienstleistungen Geld zu verlangen, jedoch rühmten sich die Sophisten nicht nur damit ihre Schüler in Rhetorik und politischen Angelegenheiten zu schulen, sondern behaupteten auch, sie in Fragen der Tugend und Moral unterrichten zu können. Moralische Vervollkommnung in eine Preiskategorie zu zwingen war im Athen des perikleischen Zeitalters eine problematische Angelegenheit und ist es bis heute. Werte, die normalerweise um ihrer selbst Willen vermittelt werden, wurden durch die Sophisten als Güter gehandelt, wodurch sich natürlich auch die Frage nach dem Sinn der Vermittlung stellt. Kann jedem Menschen um den gleichen Preis auch ein gleiches Maß an Tugendhaftigkeit eingelehrt werden?

Wallace verweist darauf, dass kritische Stimmen laut wurden, denen zur Folge die Sophisten nur Schüler unterrichten sollten, die bereits über moralische „Kompetenz“ verfügten und nicht jedermann, der den Betrag aufbringen konnte.²⁵ Die Sophisten machten jedoch in der gesellschaftlichen Stellung der Bürger keinen Unterschied, so wie beispielsweise auch in Aristophanes' Komödie *Die Wolken* ein einfacher Bauer bei einem Sophisten Unterricht nehmen möchte, um sich selbst eloquenter verteidigen zu können. Der Sophist, an den sich der Bauer wendet, ist jedoch kein Geringerer als Sokrates selbst. Ob nur Aristophanes Sokrates unter die sophistische Bewegung einordnet oder, ob man Sokrates generell als Sophisten bezeichnen kann, ist Thema des nächsten Kapitels.

²³ Auch Sokrates verweist in *Euthyd.* 304c darauf, dass die Sophisten jedem ihre Lehre anbieten, der dafür bezahlt.

²⁴ Kerferd 1981, S. 25. Kerferd räumt an der selben Stelle allerdings auch ein, dass gegen diese These eine Stelle des *Protagoras* spricht, in der Hippokrates Sokrates bittet für ihn bei dem berühmten Sophisten Protagoras ein gutes Wort für ihn einzulegen, damit er ihn als Schüler akzeptiere.

²⁵ Wallace 2007, S. 216f.

1.2. Sokrates ein Sophist?

„Daß du im Begriff stehst, deine Seele einem Sophisten, wie du sagst, zur Bearbeitung zu übergeben; was aber ein Sophist eigentlich ist, sollte mich wundern, wenn du es wüßtest.“²⁶

Die Frage, die sich zu Beginn dieser Arbeit zunächst aufdrängt, liegt auf der Hand: War Sokrates ein Sophist bzw. was ist ein Sophist überhaupt?

„Als Sophist wird ein Mensch bezeichnet, der mit seinen Spitzfindigkeiten und Argumentationskünsten in der Lage ist, auf scheinbar folgerichtige Weise zu Thesen zu gelangen, die den >schlichten gesunden Menschenverstand< unglaublich, ja unhaltbar vorkommen, die er aber dennoch nicht zu widerlegen imstande ist.“²⁷

Diese Definition entspricht unserem bis heute gängigen Verständnis eines listigen Rhetors, der durch sprachliche und rhetorische Kompetenz eine Gruppe von Leuten auf seine Seite zu ziehen vermag, ohne dass dabei der Inhalt der Rede von Bedeutung ist. Diese negative Konnotation des Begriffes hat sich jedoch erst langsam im 5. Jahrhundert v. Chr. entwickelt. Der Terminus Sophist taucht bei dem Dichter Pindar im 6. Jahrhundert sowie bei Herodot das erste Mal in einer weitaus positiveren Bedeutung auf. Dort wird das Wort im Sinne eines besonderen Fachmannes bzw. eines Dichters verwendet. Der Bezug zwischen Dichtung und Sophisten ist zwar selten, jedoch deutet auch Protagoras an, dass Dichter wie Homer, Hesiod und Simonides als Sophisten bezeichnet werden könnten, da ihre Werke eine pädagogische Rolle haben, die wiederum ein typisches Charakteristikum für die sophistische Bewegung ist.²⁸ Es war auch Protagoras, der als Erster den Begriff Sophist als Selbstbezeichnung für sich gebrauchte. Der griechische Ausdruck *sophistes* hat jedoch etymologisch wenig mit Dichtung zu tun, sondern leitet sich von dem Adjektiv *sophos* her, was soviel wie „weise“ bzw. „lebensklug“ bedeutet. Erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts vor Christus ist der Begriff des Sophisten in dem in der Antike geläufigen Sinn belegt.

Neben typischen Kennzeichen der sophistischen Bewegung, wie eine Neigung zum Relativismus, eine starke Tendenz hin zu einer Trennung zwischen *physis* und *nomos* etc., ist meines Erachtens die etwas andere Charakterisierung von Buchheim für diese

²⁶ Plat. *Prot.* 311c.

²⁷ Schirren und Zinsmaier 2003, S.12.

²⁸ Vgl. Woodruff 2006, S. 36.

Arbeit von größerer Relevanz. Deshalb sollen nun kurz 5 Kennzeichen der Sophistik nach Buchheim erläutert werden:

1. „Der Sophist ist Profi“
2. „Der Sophist sucht das Publikum“
3. „Der Sophist pflegt ein Image“
4. „Der Sophist ist pathetisch“
5. „Der Sophist ist nicht Kollege, sondern Konkurrent“²⁹

Die Sophistik kann nicht als einheitliche Schule verstanden werden, in der eine Gruppe von Menschen versucht ihre Lehren weiterzugeben, wie es beispielsweise in der platonischen Akademie der Fall war. Der Sophist ist anpassungsfähig und lehrt, was in der jeweiligen Polis opportun ist. Hinsichtlich seiner Lehren gilt er als Profi, wobei sich dieses „Expertentum“ eher auf den Umstand bezieht, dass er rhetorisch geschult ist. Die Zustimmung vor großem Publikum kann er jedoch nur dadurch erzielen, dass er die Frage *Was* er redet, derjenigen nach dem *Wie* hintanstellt. Deshalb muss man meines Erachtens den Begriff des Profis mit einigen Einschränkungen sehen, obwohl der Sophist im antiken Athen zweifellos als Fachmann anerkannt war.

Kollegen hat der Sophist nur in dem Sinne, dass alle Sophisten das gleiche Zielpublikum haben, nämlich wohlhabende Bürger, die im Staat etwas erreichen wollen. Durch diesen Umstand spricht Buchheim vermutlich eher von Konkurrenten als von Kollegen, da sie gegenseitig um die Gruppe der Wissbegierigen buhlen und sich durch eristische Gespräche ihren Ruf als Rhetor in der Polis sichern müssen. Die Eristik, das Streitgespräch, ist die eigentliche Stärke des Sophisten, wobei es hier das Ziel ist das Gespräch zu gewinnen, und die Qualität der Argumente dabei in den Hintergrund tritt. Das Streitgespräch weist zugleich auf ein weiteres Merkmal der Sophistik nach Buchheim hin. Der Sophist strebt danach seine Reden immer vor einer großen Zuhörerschaft zu halten. Ganz konträr zu dem Anliegen Sokrates', der stets bekräftigt, dass ihm ein einziger Gesprächspartner, der ihm bei seinen Argumentationsgängen beipflichtet, genug sei, so suchen die Sophisten stets das große Publikum.

Eines der effektivsten Mittel, ein großes Publikum zu überzeugen, ist die pathetische Rede. Auch Aristoteles führt das Pathos als einen von drei wesentlichen Bestandteilen der Rhetorik an. Mit kaum einem anderen Mittel schafft man es, die Gemüter der Menschen so schnell zu bewegen, als wenn man an ihre Emotionen anstatt ihre Vernunft appelliert. Sokrates treibt mit dem Pathos sein Spiel, indem er häufig seine Partner bis

²⁹ Buchheim 1986, S.80ff.

hin zur vollkommenen Verzweiflung und Zorn bringt, damit sie letztendlich das Gespräch seinen Vorstellungen gemäß weiterführen. So vergleicht Menon Sokrates einmal mit einem Zitterrochen, der seine Opfer betäubt und erstarren lässt, um dann mit ihnen so verfahren zu können, wie er möchte.³⁰

Trotz einiger Parallelen zwischen den Sophisten und Sokrates lassen sich jedoch auch zahlreiche Differenzen finden. Einen der grundlegendsten Unterschiede zwischen der Vorgehensweise der Sophisten und der Methodik Sokrates' sehe ich in der unterschiedlichen Art und Weise ein Gespräch zu führen bzw. eine Rede zu halten. Während sich die Sophisten vor allem auf die Kunst des Redenhaltens verstanden, so war Sokrates mehr an dem gemeinsamen Vorbringen von Wissen interessiert. Der Dialog sollte dabei helfen, gemeinsam Antworten auf eine bestimmte Klasse von Fragen zu finden. Dieser von Sokrates präferierte Fragetypus hat stets die Form „Was ist X?“, wobei auch die auf X zutreffenden Gebiete stets eine starke Einschränkung hatten, da sich Sokrates meistens auf Fragen der Moral konzentrierte.

Ein weiteres Indiz gegen die Klassifizierung Sokrates' als Sophisten liefert Gernot Böhme. Er verweist darauf, dass auch Sokrates das neue athenische Bedürfnis an Lehrern wahrgenommen hatte, wobei Sokrates versuchte in seinem eigenen Verständnis dem Lehrberuf nachzugehen. Definiert man Sophist in der Hinsicht, dass er sich „um die höhere Bildung, um die Entwicklung staatsbürgerlicher Kompetenzen jenseits der Schule kümmerte“³¹, so müsste man Sokrates eindeutig zu den Sophisten zählen. Was ihn jedoch von den Sophisten unterscheidet ist, dass „er das Problem der Erziehung auf eine reflexive Ebene hob“³². Sokrates lehrt nicht, wie man ein guter Bürger wird, sondern er fragt danach, was einen guten Bürger überhaupt ausmache. Nicht die Verteidigungsrede vor Gericht war ihm ein Anliegen, sondern die Frage was überhaupt besser sei: rechtmäßig vom Gericht Strafe erleiden zu müssen oder ihr durch eine flinke Zunge entkommen zu können.

Auch wenn Sokrates wegen der eben genannten Gründe nicht im eigentlichen Sinne zu den Sophisten gezählt werden kann, so lässt sich jedoch nicht bestreiten, dass es auch einige Parallelen gibt. Ein gemeinsames Moment ist die Fokussierung auf den Menschen. In der griechischen Lyrik vor Sokrates wird der Mensch als ein Wesen dargestellt, das den Göttern hoffnungslos ausgesetzt ist. Erst durch diese starke Wende zur Seele des

³⁰ Plat. *Men.* 80 a-b.

³¹ Böhme 2002, S. 44.

³² Böhme 2002, S. 44.

Menschen, „die Ursprung eigenständiger Aktivität werden soll“³³, übernimmt der Mensch Verantwortung für sein eigenes Handeln. Diese Selbstverantwortlichkeit und Emanzipation von der Allmacht der Götter ermöglicht Sokrates das Fragen nach dem Wesen der Tugend und des guten Handelns. Erst wenn der Mensch nicht mehr determiniert ist und Verantwortung für sein eigenes Tun übernehmen muss, stellt er sich auch die Frage nach dessen Richtigkeit. Genau an dieser Stelle tritt Sokrates auf, um dieses Bedürfnis der Athener zu erfüllen.

1.3. Elenchos, Eristik und Peirastik

In den platonischen Dialogen bedient sich Sokrates der Methode des *elenchos*, den Erler als „philosophische Therapie, die von falschen Annahmen befreien und auf eigentliche Belehrung vorbereiten will“³⁴ charakterisiert. Der *elenchos* hat die Absicht den Gesprächspartner nicht nur oberflächlich zur Zustimmung zu bewegen, sondern er soll den Gedankengang selbst Schritt für Schritt nachvollziehen können. Bei dem Gesprächspartner stellt sich daraufhin das eigene Nichtwissen heraus, das die Basis für weitere Überlegungen ist. Der Dialog bei Sokrates ist eine gemeinsame Überlegung, die idealerweise mit dem Finden der Wahrheit ihren Abschluss nimmt. Auch Vlastos hebt diesen Umstand hervor, dass das Ziel des *elenchos* weder das bessere Argument noch der Sieg über den Dialogpartner ist, sondern das Hervorbringen von einem inneren Glauben:

*„First, to test honesty in argument. In eristic, where the prime object is to win, one is free to say anything that will give one a debating advantage. In elenchus, where the prime object is search for truth, one does not have that option. One must say what one believes, even if it will lose one the debate.“*³⁵

Gemäß dem mäeutischen Verfahren, mit dem die sokratische Methode häufig beschrieben wird, möchte Sokrates die wahren Überzeugungen des Menschen durch das philosophische Gespräch aus ihnen „herausholen“ und zu Bewusstsein bringen. Nach der platonischen Konzeption hat jede Seele die wahren Ideen bereits geschaut und es ist die

³³ Böhme 2002, S. 32.

³⁴ Erler 2006, S. 103.

³⁵ Vlastos 1995, S. 8.

Aufgabe des *elenchos* dieses Wissen, das oft mit anderen Überzeugungen in Widerstreit liegt, zu Bewusstsein zu bringen.³⁶

Wissen zu erzeugen ist jedoch nicht das vorrangige Ziel der Sophisten, die sich in ihrer Gesprächsführung weit mehr auf das Gewinnen des Disputs konzentrieren:

„Es gibt Verfahren, den Anschein des Sieges im Redestreit mit unlauteren Mitteln zu erschleichen und den Eindruck der Niederlage mit unlauteren Mittel zu vermeiden. Solche Verfahren und die Mittel, ihnen zu begegnen, werden im Folgenden unter dem Begriff der Eristik zusammengefasst.“³⁷

Diese Definition gibt Coenen für die Eristik, die bei Platon als charakteristisch für die sophistische Unterredung gilt. Das Wort Eristik leitet sich dabei von dem griechischen Wort *eris* ab, das soviel wie Unfriede, Streit, Streitigkeit bedeutet.³⁸

Sokrates weist im *Euthydemos* explizit auf die Kunst der Eristik hin, in der Wahrheit und Falschheit des Gesagten keinerlei Rolle spielen:

„Denn auch in dem Kampf, der ihnen noch unversucht war, haben sie sich jetzt so eingeübt, dass auch nicht einer sich gegen sie auch nur erheben können. Solche Meister sind sie geworden, im Gespräch zu streiten und zu widerlegen, was jedes Mal gesagt wird, gleichviel ob es falsch ist oder wahr.“³⁹

Welche Techniken und Methoden dabei zum Einsatz kamen, spielte dabei eine untergeordnete Rolle. Es entwickelten sich zahlreiche Methoden, damit selbst ein verloren geglaubtes Streitgespräch so dargestellt wird, als sei der eigentliche Verlierer letztendlich der Sieger. In Abgrenzung zum *elenchos* spielte die Wahrheit eine marginale Rolle, wenn sie nicht sogar häufig sogar hinderlich war, um ein Streitgespräch zu gewinnen. Während sich die Sophisten der Fehlschlüsse im eristischen Gespräch entweder aus Unwissenheit oder als Hilfsmittel bedienten, wendet Sokrates auch zahlreiche Kunstgriffe eines Rhetors an, jedoch unterscheiden sie sich hinsichtlich ihres Ziels.

³⁶ Vgl. dazu Vlastos 1995, S. 29. Vlastos sieht die metaphysische Konzeption eines „Ideenhimmels“, in dem die Seele vor der Geburt die Ideen geschaut hat, sie jedoch auf der Erde wieder vergessen hat und sie nun zu Bewusstsein bringen muss, als eine Antwort Platons auf den sokratischen *elenchos*.

³⁷ Coenen 2006, S. 29.

³⁸ Vgl. Kerferd 1981, S. 62.

³⁹ Plat. *Euthyd.* 272a/b.

Den Unterschied zu den sophistischen Fehlschlüssen sieht Aristoteles darin, dass jene „auch den Wissenden mit diesen Schlüssen in Verlegenheit“⁴⁰ bringen können. Die Anwendung von sophistischen Tricks mit denen Sokrates seinen Dialogpartner ihr Unwissen bewusst machen möchte, bezeichnet Aristoteles als Peirastik. Die Peirastik⁴¹ ist bei Aristoteles neben dem Lehrgespräch, der Dialektik und der Eristik einer der vier Formen der Argumentation. Die Peirastik hat dabei die Aufgabe das Wissen kritisch zu prüfen, um Unwissenheit ans Licht zu bringen. Im Gegensatz zum dialektischen Gespräch ist bei der Peirastik kein spezifisches Fachwissen von Nöten, sondern ihre Funktion liegt darin, von falschen Annahmen zu befreien. So meint auch Aristoteles: „Denn die Peirastik (Prüfungskunst) ist eine Art der Dialektik und hat es nicht auf den Wissenden abgesehen, sondern auf den Unwissenden, der sich aber den Schein des Wissens gibt.“⁴² Für Aristoteles gilt Sokrates als hervorstechendes Beispiel für diese Argumentationsform. Welcher Mittel sich Sokrates bei der peirastischen Gesprächsführung dabei bedient soll der Gegenstand des nächsten Kapitels sein.

1.4. Sokratische Tricks

Dass Sokrates sich sophistischer Tricks bemächtigt, ist zwar bei Aristoteles durch die Einführung des Begriffs der Peirastik belegt, jedoch verweist Gregory Vlastos darauf, dass in der Fachliteratur keineswegs Einigkeit über dieses Thema herrscht. Als Befürworter dieser These nennt Vlastos W.K.C. Guthrie, Paul Friedländer und E. Dodds und schließt sich auch selbst diesem Ansatz an.⁴³ Michael Erler spricht sogar von dem bewussten Einsetzen dieser Tricks als Therapie, die dem Gesprächspartner ermöglichen sollen, seinen Verstand für die Suche nach Erkenntnis zu öffnen.⁴⁴ Doch worin genau bestehen diese Methoden? Um die sokratischen Tricks aufzuzeigen setzt Vlastos dort an, wo Sokrates im vollen Ernst spricht. Bedient sich Sokrates des *elenchos*, um die Frage nach der richtigen Lebensweise zu erforschen, kann man davon ausgehen, dass Sokrates in seinem eigenen Interesse sowie in dem seines Partners ernsthaft argumentiert. Eine notwendige Voraussetzung für die Methode des *elenchos* ist, dass beide

⁴⁰ Aristot. *Soph.el.* 169b.

⁴¹ Peirastik ist von dem griechischen Wort *peira* abgeleitet, das „Prüfung“ bzw. „Erprobung“ bedeutet. Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie 1989, Band 7. S. 234.

⁴² Aristot. *Soph.el.* 171b.

⁴³ Zu den einzelnen Autoren vgl. Vlastos 1992, S. 132.

⁴⁴ Vgl. Erler 2006, S. 84

Gesprächspartner gewillt sind auf der Grundlage der Wahrheit zu argumentieren. Ist dies nicht der Fall, so ist das elenktische Gespräch zum Scheitern verurteilt, da man basierend auf einer Lüge nie zur Wahrheit gelangen kann.

Möchte Sokrates seine Gesprächspartner jedoch täuschen, so setzt Sokrates häufig die so genannte „sokratische Ironie“ ein, derer sich im Normalfall seine Gesprächspartner völlig bewusst sind. Sokrates kann seine ironischen Bemerkungen jedoch auch gekonnt verschleiern, wodurch sie häufig den Beigeschmack des Spotts bekommen. Ein schönes Beispiel dafür gibt Platon im *Gorgias*. Zu diesem Zweck verwendet Sokrates, die bei den Sophisten oft kritisierte Schmeichelei. Im *Gorgias* beauftragt Sokrates den Sophisten Kallikles mit der Prüfung seiner Seele. Sokrates meint jedoch, dass zu dieser Aufgabe nur jemand fähig sei, der die drei Tugenden Einsicht, Wohlwollen und Freimütigkeit besitzt. Sokrates sagt zu Kallikles: „Du aber hast dieses alles, was die anderen nicht haben. Denn unterrichtet bist du zur Genüge, wie gewiß die meisten Athener eingestehen würden, und gegen mich bist du wohlmeinend.“⁴⁵ Betrachtet man diese Stelle nun im Kontext des gesamten Dialogs, so erkennt man erst das ironische Moment daran. Kallikles ist Sokrates weder gut gesonnen noch gilt er als einsichtig und wohlmeinend. Ganz im Gegenteil tritt er im *Gorgias* als Sympathisant des Tyrantentums auf und gilt als Vertreter extremer Anschauungen des Naturrechts. Das Sokrates ausgerechnet ihn als einzigen Athener bezeichnet, der Einsicht, Wohlwollen und Freimütigkeit besitzt, scheint daher nicht ernst gemeint zu sein. Sokrates weiß, dass Kallikles ein ungeeigneter Prüfer seiner Seele ist und ist sich bewusst, dass dieses Experiment scheitert und das Unvermögen Kallikles dadurch aufgezeigt wird. Das peirastische Verfahren ist dadurch geglückt, da das Nichtwissen des Sophisten zur Schau gestellt wird.

Diese Methodik des „Schmeichelns des Gesprächspartners“ ist in den platonischen Dialogen ein häufiges Motiv. Durch geschickt platzierte Komplimente schafft es Sokrates seinem Gesprächspartner Selbstvertrauen zu verleihen und ihn in seiner Rede zu bestärken. Die Folge davon ist jedoch, dass sich der Gesprächspartner voller Stolz und Zuversicht noch mehr in sein (meist falsches) Argument hineinsteigert, wodurch es ihm letztendlich unmöglich wird ohne logischen Widersprüche wieder herauszufinden und er Sokrates meist sein Scheitern eingestehen muss.

Ein weiteres Mittel, das Sokrates in seinen Gesprächen gerne benutzt ist das Einfließenlassen von mythologischen Erzählungen. Ein Beispiel dafür findet man im *Phaidros*, wo Sokrates analog zur Frage nach der Vorrangstellung des gesprochenen

⁴⁵ Plat. *Gorg.* 487b/c.

Wortes gegenüber der Schrift einen ägyptischen Mythos erwähnt. Wenn im Mythos der Pharaos Thamos die Erfindung der Schrift des Ägypters Theuth sofort als Übel für die Menschheit verwirft, so muss Sokrates nicht aufwendig für die Unterlegenheit der Schrift argumentieren, da das göttliche Verbot der Schrift im Mythos seine These der Unterlegenheit der Schrift bekräftigt.⁴⁶

Oft ist der Bezug auf Dichtung und Mythen nicht explizit, sondern das von Sokrates erwähnte Werk schwingt lediglich im Unterbewusstsein des Gesprächspartners mit, wodurch zusätzliche Emotionen bei ihm wachgerufen werden. Erler sieht in den von Sokrates erzählten Mythen „eine Möglichkeit, argumentative Annäherung an die Wahrheit durch eindruckliche Illustrationen zu ergänzen, ohne daß die philosophische Aussage erweitert und möglicherweise verfälscht wurde.“⁴⁷ Die mythologischen Einschübe in den Dialogen dienen zur Untermauerung von Sokrates' Argumenten ohne dass sie dabei zu Bewusstsein kommen müssen. Sie sollen ein umfassenderes Verständnis eines Sachverhalts im Denken des Gesprächspartners auslösen, das nicht auf vernünftigen Argumenten beruht.

Ein wiederkehrendes Motiv in der sokratischen Argumentation ist der Analogieschluß von Tieren auf Menschen für den eine etwas längere Passage in der *Politeia* paradigmatisch kurz erläutert werden soll. In diesem Dialogabschnitt wird die Frage erläutert, ob in einem idealen Staat es jedermann freisteht, mit wem er sich verheiraten möchte oder ob es eine Angelegenheit des Staates ist, wie er die Hochzeit am „heilsamsten“ gestalten kann:

„Das sage mir, o Glaukon. Denn ich sehe ja in deinem Hause sowohl Jagdhunde als auch von dem edlen Geflügel gar mancherlei. Hast du also wohl auf etwas acht gegeben bei ihren Hochzeiten und Kindererzeugungen? – Worauf doch? Fragte er – Zuerst, wiewohl sie alle edel sind, sind nicht auch unter ihnen und werden immer einige die Besten? – Gewiß. – Erzielst du nun aus allen ohne Unterschied Nachkommenschaft, oder strebst du nicht wenigstens danach, daß es soviel als möglich nur aus den Besten geschehe? – Aus den Besten. – Und aus den Jüngsten oder Ältesten oder denen, die am meisten in der Blüte der Jahre sind? – Aus den Blühendsten. – Und wenn es nicht so geschieht, so glaubst du, daß sich dir der Schlag der Hunde sowohl als der Vögel gar sehr verschlechtern werde? – Ich gewiß, sagte er. – Und was meinst du, sprach ich, von den Pferden und den übrigen Tieren? Etwa, daß es sich anders mit ihnen verhalte? – Das wäre ja unerhört, sprach er. – O weh, sprach

⁴⁶ Vgl. Plat. *Phaidr.* 274c-275b.

⁴⁷ Erler 2006, S. 56.

ich, lieber Freund, wie ausnehmend vollkommen werden dann unsere Oberen sein müssen, wenn es sich mit dem menschlichen Geschlecht ebenso verhält.“⁴⁸

Der logische Schluss von Tieren auf Menschen scheint in manch anderem Argumentationsverlauf als überzeugend, an dieser Stelle wird jedoch auffällig, dass diese vermeintlichen Analogien zwischen Menschen und Tieren eher als sophistische Tricks denn als stichhaltiges philosophisches Argument kategorisiert werden können. Die Folgen, die aus der Parallelisierung zwischen dem gezielten Zusammenbringen unter Tieren sowie unter Menschen entstehen, sind aus ethischer Sicht fatal, da hier das Züchten von Tieren unreflektiert auf die Heranzüchtung einer idealen Menschenklasse übertragen wird. Bei genauerer Betrachtung kann Sokrates' Argument nicht überzeugen, da wesentliche Unterschiede zwischen Mensch und Tier unberücksichtigt bleiben, die bezüglich dieser Thematik ausschlaggebend wären.

Einige Abschnitte weiter in der *Politeia* verweist Adeimantos auf eine weitere Eigenart der sokratischen Gesprächsführung, die ebenfalls Sokrates als listigen Gesprächspartner charakterisiert:

„Allein dieses begegnet jedes Mal denen, welche hören, was du jetzt sagst: sie glauben, aus Unerfahrenheit im Fragen und Antworten während der Rede bei jeder Frage um ein wenig abwärts geführt zu werden, so daß, wenn alles dieses Wenige zusammengekommen ist, am Ende des Gespräches ein großer Irrtum zum Vorschein kommt und etwas dem ersten ganz Entgegengesetztes.“⁴⁹

Durch das sukzessive Fortschreiten der Untersuchung in Hinblick auf die Erkenntnis des Wesens einer Sache fokussiert Sokrates häufig bereits ein anderes Ziel als seine Gesprächspartner an. Obwohl Sokrates sich bewusst ist, dass er mit der Untersuchung von vermeintlichen „Nebenfragen“ auf die Lösung einer anderen Problemstellung hinsteuert, so haben die Gesprächspartner nicht diesen Vorteil und tappen mit ihren Antworten häufig in die Falle, da sich das Gespräch vom ursprünglichen Kontext bereits gelöst hat. Der Trick hierbei ist, dass Sokrates selbst im Gesprächsverlauf die Fragestellung ungemerkt ändert, wodurch er sich nicht mehr auf der gleichen Erkenntnisstufe wie seine Gesprächspartner befindet, sondern einen Wissensvorteil hat, den er zu seinem Vorteil zu nutze weiß.

⁴⁸ Plat. *Rep.* 459a/b.

⁴⁹ Plat. *Rep.* 487b.

2. Rorty und das platonische Erbe

2.1. Rorty, Platon und die Gemeinschaft der Philosophen

Was ist das konstitutionelle Moment, das allen Philosophen gemeinsam ist? Auf die Suche nach dieser Frage begibt sich Rorty in seinem Essay *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*⁵⁰. Um herauszufinden, was die Philosophen rund um den Erdball miteinander verbindet, muss zunächst die Frage „Was ist Philosophie?“ beantwortet werden. Rorty, der die Existenz von inneren Wesenheiten ablehnt, begibt sich mit dieser Frage in eine prekäre Situation. Würde er eine konkrete Antwort darauf finden, so würde er unter Verdacht der Inkonsequenz bezüglich seiner eigenen Methodik stehen. Elegant manövriert sich Rorty aus dieser Sackgasse hinaus, indem er die Frage nach dem Wesen der Philosophie auf ein allen akademischen Philosophen des 20. Jahrhunderts gemeinsames Merkmal umlenkt. Rorty wählt zunächst eine Bezugsklasse aus, hinsichtlich derer er erläutern möchte, was diese Bezugsklasse verbindet und zu einer Gemeinschaft der Philosophen macht. Die Antwort auf diese Frage ist für die antimetaphysische geprägte Philosophie Rortys zunächst überraschend:

„wir bilden unsere Bezugsklasse aus jenen Intellektuellen des zwanzigsten Jahrhunderts, die Kants und Platons Werke mit Faszination und Spannung gelesen und sich auf die Philosophie eingelassen haben, um Handwerkszeug zum Durcharbeiten der Fragen zu haben, die diese Schriften ihnen aufgaben.“⁵¹

Rorty, der in seinen Büchern viel Mühe darauf verwendet sich als anti-platonischer Denker zu positionieren, wählt bei der doch sehr grundlegenden Frage, was einen Philosophen ausmacht, den von ihm in seinen Schriften am meisten kritisierten Denker aus. Jürgen Habermas kritisiert Rorty als einen „Antiplatoniker aus platonischem Antrieb“⁵², dessen Philosophie von den enttäuschten Erwartungen an das metaphysische Erbe der abendländischen Philosophie motiviert ist.

⁵⁰ Rorty 2000a.

⁵¹ Rorty 2000a, S. 13.

⁵² Habermas 2004, S. 232.

Rorty selbst führt jedoch als Begründung für die Auswahl von Platons und Kants Schriften als Bezugsklasse für die akademische Philosophie des 20. Jahrhunderts gänzlich andere pragmatische Gründe an.

Betrachtet man das Problem unter einer soziologischen Perspektive, so kann man davon ausgehen, dass ein Philosoph sich zumindest einmal in seinem Leben mit den von Kant und Platon aufgeworfenen Fragen beschäftigt hat. Trifft dieser Philosoph auf einen anderen, so bilden sie insofern eine Gemeinschaft, als sie ohne vorherige Absprache sofort ein sinnvolles Gespräch über die Frage nach platonischen Wesenheiten oder das Problem der synthetischen Urteile a priori führen können. Die Gemeinschaft der Philosophen wird somit durch die Fähigkeit charakterisiert, dass Philosophen an einem sinnvollen Diskurs über zentrale Probleme der abendländischen Philosophie teilnehmen können. Diese zentralen Probleme bei Kant und Platon sind jedoch noch von einem weiteren Merkmal geprägt:

„Mein zweiter Grund für die Hervorhebung von Platon und Kant besteht darin, dass deren Schriften paradigmatisch eine Spannung zum Ausdruck bringen, die wir Philosophen häufiger als die meisten anderen Intellektuellen erfahren und subtiler diskutieren. Das ist die Spannung zwischen dem Absoluten und dem Relativen.“⁵³

Diese Spannung ist ein zentraler Punkt in Richard Rortys Denken. Rorty, der vor jeder Form des Auftretens des Absoluten zurückschreckt, wird deshalb häufig in die Schublade des Relativisten gesteckt. Mit dieser Bezeichnung geht aber ein massives Problem einher, weshalb Rorty für Anti-Platoniker, wie ihn selbst, diesen Begriff zurückweist: „Wir Anti-Platoniker dürfen uns nicht als ‚Relativisten‘ bezeichnen lassen, weil diese Bezeichnung die zentrale Frage nach der Brauchbarkeit des von Platon und Aristoteles geerbten Begriffsapparates als schon gelöst hinstellt.“⁵⁴ Rorty bezieht sich in dieser Stelle wiederum auf die Unterscheidung zwischen Absolutem und Relativem. Bezeichnet man die Pragmatisten als Vertreter des Relativismus, so scheint es, als wenn sie bewusst für eine Seite dieser konträren Begriffe Partei ergreifen würden. Rorty plädiert jedoch weder für das Relative noch für das Absolute, sondern tendiert dazu ihre Differenzierung überhaupt fallen zu lassen, so man die Metaphysik überwinden möchte.⁵⁵ Zwischen dem „Vorgefundenen und Erschaffenen, zwischen Objekt und Subjekt, Natur und

⁵³ Rorty 2000a, S. 15.

⁵⁴ Rorty <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=563&n=2&y=1&c=1> [entnommen am 8.3.2010]

⁵⁵ Ebd.

Übereinkunft, Realität und Erscheinung“⁵⁶ sowie auch zwischen überreden und überzeugen muss aus pragmatischer Sicht nicht weiterhin unterschieden werden. Im Gegenteil: ein sukzessives Verschwinden würde der scharfen Begriffsgrenzen mehr Vor- als Nachteile mitsichbringen. Die „platonische Art und Weise“⁵⁷ in Gegensatzpaaren zu sprechen, wird von Rorty abgelehnt und soll durch ein nützlicheres neues Vokabular ersetzt werden.

Auch wenn Rorty weite Strecken des platonischen Denkens zurückweist und sich selbst als Anti-Platoniker deklariert, so ist er sich trotz allem bewusst, dass Platon für das abendländische Denken eine unerlässliche Figur ist, die auch sein eigenes Denken nicht unbeeinflusst gelassen hat. Bereits sein großer geistiger Mentor John Dewey hat den fruchtbaren Aspekt der platonischen Philosophie betont, insofern man sich auf ihre sozialen und praktischen Momente konzentriert und sich nicht von metaphysischen Höhenflügen blenden lässt.⁵⁸ Gemäß seinem Lehrer weiß auch Richard Rorty die platonische Philosophie zu schätzen, wobei „Platon und Kant (...), so gesehen, Inspirationsquellen aber keine Gesprächspartner [sind]. Ihre Probleme sind nicht unsere Probleme. Wir stehen auf ihren Schultern, in dem Sinn, daß wir zum Teil sind, weil sie schrieben, was sie schrieben.“⁵⁹

Wie könnte man dieses ambivalente Verhältnis zwischen Rorty und Platon deuten? Herbert Hrachovec gibt in seinem Essay *What Wittgenstein forgot to mention about Socrates*⁶⁰ einen wichtigen Anhaltspunkt, da auch Wittgenstein Similaritäten mit Rorty hinsichtlich der anti-platonischen Tradition aufzeigt. Auch wenn Wittgenstein, wie Rorty, seine Philosophie als losgelöst von der platonischen Tradition versteht, so weist Hrachovec auf die offensichtlichen Parallelitäten zwischen dem sokratischen Untersuchungsstil in den frühen Dialogen und der wittgensteinschen Methode hin. Diese Ähnlichkeit blieb in der philosophischen Diskussion bis dato weitestgehend unbemerkt, was Hrachovec auf die Schwierigkeit zurückführt Sokrates auf eine bestimmte Rolle festzulegen. Die historische Figur Sokrates ist nicht gleichzusetzen mit dem Sokrates, der in den mittleren und späteren Dialogen die Ideenlehre Platons verteidigt, wobei Wittgenstein vor allem Parallelen mit dem historischen Sokrates aufweist.

Für eine anti-platonische Zugangsweise Wittgensteins könnte man insofern argumentieren, als man den historischen Sokrates streng von den platonischen Dialogen

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. Mailloux 1995, S. 6.

⁵⁹ Rorty 2000a, S. 21.

⁶⁰ Hrachovec 2009.

trennt und so Wittgenstein nicht von der platonischen Metaphysik, sondern schlicht von der Klärung der Begriffe, die Sokrates in seinen Gesprächen auf der Agora praktizierte, geprägt war. Auch wenn Wittgenstein gegen „Was ist X?“-Fragen ankämpfte und so das Projekt der platonische Philosophie überwinden wollte, so ist Wittgenstein jedoch entgangen, dass genau diese Klärung der alltäglichen Begriffe, die im Rahmen der „Was ist X?“-Fragen erläutert wurden, ein wesentlicher Teil seiner eigenen Herangehensweise an philosophische Probleme ist. Würde man so wie Wittgenstein über den sokratischen *elenchos* schlicht Hinwegsehen und so tun, als wenn es ihn nie gegeben hätte, so würde man, so Hrachovec, auf folgendes Problem stoßen:

„Imagine Athens without Socrates ever making his appearance. Its everyday life unfolds without someone poking holes into its citizen's fleeting convictions and aspirations. Imagine that the platonic challenge would not even have to be rejected. You'll arrive at everyday language not encumbered by someone, making things difficult'. In order to do so you have to master everyday language and this is all there is to it.“⁶¹

Die Alltagssprache als Ausgangspunkt der philosophischen Diskussion zu nehmen und mit Hilfe der philosophischen Reflexion die Verwirrungen der Sprache zu klären, ist der wittgensteinschen sowie der sokratischen Methode gemeinsam und ist auch bei Rorty ein wichtiges Motiv. Ebenso möchte Richard Rorty durch neue sprachliche Zugänge alte philosophische Probleme überwinden, ohne dabei den Umweg der Frage nach ihrem Wesen zu gehen. Rorty und Wittgenstein weisen insofern Ähnlichkeit hinsichtlich ihrer ambivalenten Beziehung zu Platon auf, als sie beide die metaphysische Tradition der abendländischen Philosophie ablehnen, sie sich jedoch beide hinsichtlich der Betonung der Alltagssprache für die Überwindung von philosophischen Problemen in der Tradition von Sokrates positionieren.

⁶¹ Hrachovec 2009, S.7.

2.2. Pragmatismus und Sophistik

Nachdem nun Rortys Zugang zur platonischen Philosophie im vorhergehenden Kapitel erörtert wurde, darf nicht außer Acht gelassen werden, dass auch die Beschäftigung mit den Sophisten an Rorty nicht spurlos vorüber gegangen ist. 1995 publizierte Steven Mailloux den Sammelband *Rhetoric, sophistry, pragmatism*⁶², in dem er die enge Verwandtschaft zwischen Sophistik und Pragmatismus thematisierte. Die Synchronizität des Wiederauflebens des sophistischen Gedankenguts auf der einen Seite sowie der amerikanischen pragmatischen Bewegung auf der anderen verhalf Mailloux zu dem Gedanken, dass der Neopragmatismus, wie ihn Richard Rorty vertritt, eine postmoderne Form der sophistischen Rhetorik sei.⁶³ Eine ähnliche Theorie hat bereits Anfang des 20. Jahrhunderts Jean Bourdeau aufgeworfen, die jedoch von William James wegen der Reduzierung der pragmatischen Idee auf einen skeptischen Relativismus aufs vehementeste kritisiert wurde.⁶⁴ Ein weitaus positiveres Bild zeichnet dabei John Dewey von der sophistischen Bewegung in seinem 1907 erschienenen Aufsatz *History of education*. Dewey bezeichnet die Sophisten als Humanisten und betont dabei ihre pädagogische Rolle im antiken Athen: „by teaching literature and other social studies, to make the Greek states more conscious of their common language, literature and religion, and thereby to bring them into more friendly relations with each other.“⁶⁵ Er selbst verteidigt den Lehrsatz des Protagoras, dass der Mensch das Maß aller Dinge sei und interpretiert ihn diesbezüglich, dass Protagoras die Errungenschaften der menschlichen Zivilisation in Abgrenzung zur Barbarei betonen wollte.⁶⁶ Auch F.C.S. Schiller sympathisierte mit Protagoras und ordnete den Homo-Mensur-Satz in seiner Bedeutung weit höher ein als die Devise des delphischen Orakels „Erkenne dich selbst“. Schiller verstand seinen Humanismus selbst als sophistisch und pragmatisch geprägt und beschäftigte sich eingehend mit dem Erziehungsdenken der Sophisten.⁶⁷ An Hand von Deweys und Schillers Beispiel lässt sich erkennen, dass sich die Pragmatisten der Anziehungskraft der Sophisten auf ihr Denken sehr wohl bewusst waren, weshalb nun bei einer genaueren Betrachtung der Grundsätze des Pragmatismus’ auch einige Parallelen zur Sophistik aufgezeigt werden.

⁶² Mailloux 1995.

⁶³ Vgl. Mailloux 1995, S. 2.

⁶⁴ Vgl. Mailloux 1995, S. 3.

⁶⁵ John Dewey zit. n. Mailloux 1995, S. 7.

⁶⁶ Vgl. Mailloux 1995, S. 7.

⁶⁷ Vgl. Mailloux 1995, S. 9f.

Eine wesentliche Gemeinsamkeit ist das Verschmelzen zwischen politischer Praxis und Philosophie, das Richard Rorty auch als wichtiges Charakteristikum für die pragmatische Schule beschreibt: „Die amerikanische Pragmatismustradition hat demgegenüber bewußt die Unterscheidung zwischen Philosophie, Wissenschaft und Politik aufgebrochen.“⁶⁸ Die klaren Grenzen, wo Politik aufhört und die Philosophie beginnt, sind sowohl im Pragmatismus als auch in der Sophistik nicht eindeutig zu ziehen. Denn nicht eine Wissenschaft über den Menschen, sondern der Mensch selbst steht bei beiden Denkströmungen im Mittelpunkt. Dadurch, dass der Mensch in seiner unmittelbaren Lebenswelt Zentrum aller Überlegungen ist, wird auch die Auswirkung jedes Gedankens und jeder Entscheidung auf die Praxis betont. Denn die Maxime des Pragmatismus ist es „Vorstellungen aller Art im Hinblick auf ihre möglichen praktischen Wirkungen zu beurteilen.“⁶⁹

Eine weitere Parallele ist, dass sich die Sophisten genauso wenig wie Rorty für Letztbegründungen und eine Theorie der Wahrheit interessieren, sondern ihr viel größeres Anliegen war es durch ihre Reden Handlungen bei ihren Hörern hervorzurufen. Obwohl Rorty das folgende Zitat als paradigmatisch für den Pragmatismus sieht, so könnte man es wiederum auch unter dem Blickwinkel der Sophisten lesen:

„Wir Pragmatisten können in der Vorstellung, man solle die Wahrheit um ihrer selbst willen erstreben, keinen Sinn sehen. Wir können die Wahrheit nicht als Ziel einer Untersuchung betrachten. Zweck einer Untersuchung ist vielmehr, eine Übereinkunft zwischen Menschen sowohl darüber zu erzielen, was man tun soll wie auch über die zu erreichenden Ziele und Mittel, mit denen diese Ziele erreicht werden sollen.“⁷⁰

Auch die Aufgabe der Sophisten in der attischen Polis war es eine Vielzahl von Leuten so zu koordinieren, dass sie schließlich gemeinsam für eine Sache abstimmten.

Erwähnen sollte man jedoch auch einen wesentlichen Unterschied hinsichtlich der Ziele der Sophistik und der Pragmatisten. Während Rorty im Pragmatismus einen Weg sieht eine freie Gesellschaft zu ermöglichen, die ihre Wurzeln in stabilen demokratischen Bedingungen hat und zur Verminderung von Leid und Demütigung beitragen soll, so richten sich die Interessen der Sophisten häufig mehr auf Machtstreben und persönlichen Vorteil. Die Sophisten verschreiben sich nicht dem demokratischen Ideal, sondern

⁶⁸ Rorty <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=563&n=2&y=1&c=1> [entnommen am 8.3.10.]

⁶⁹ Metzler Philosophie Lexikon 1999, S. 463.

⁷⁰ Rorty <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=563&n=2&y=1&c=1> [entnommen am 8.3.10.]

werden in der antiken Literatur meist als Opportunisten gezeichnet, die sich den aktuellen politischen Verhältnissen schnell anpassen konnten.

Wenn Rorty in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* die Unterscheidung zwischen „moralischem und klugem Verhalten“⁷¹ in Frage stellt, so macht sich hier jedoch auch Rorty dem Verdacht der Immoralität schuldig. Rorty weiß um diesen Umstand und plädiert für die Neuformulierung dieses Begriffspaares, das für ihn veraltet und unnützlich scheint, bietet jedoch zugleich keine andere befriedigende Alternative an, um das Fallenlassen dieser Dichotomie plausibel erscheinen zu lassen. Mit dieser Aussage wagt sich Rorty äußerst weit über den Rand des moralischen „Common Sense“ hinaus und seine Attitüde lässt an jene der Sophisten erinnern. Jedoch möchte Rorty hinsichtlich dieser vermeintlichen Gemeinsamkeit sich nicht mit den Sophisten in eine Reihe stellen, sondern er sieht seine Methode in einem anderen Punkt jener der Sophisten verwandt:

„Wir werden also zwischen >>notwendigen<< und >>kontingenten<< Wahrheiten keinen prinzipiellen Unterschied anerkennen, sondern höchstens einen Unterschied des Grades der Leichtigkeit, mit der man gegen unsere Meinungen Einwände vorbringen kann. Kurz, wir werden dort stehen, wo die Sophisten standen, bevor Platon von seinem Prinzip Gebrauch machte und das >>philosophische Denken<< erfand: wir werden nicht nach einem unerschütterlichen Fundament Ausschau halten, sondern nach unanfechtbaren Argumenten.“⁷²

Nicht nach Argumenten, die auf Wahrheit basieren, halten Rorty und die Sophisten Ausschau, sondern sie suchen nach unanfechtbaren Rechtfertigungen, die vor einer Zuhörerschaft so lange wie möglich als plausibel erachtet werden können. Rorty rückt bei seiner Leseart der Sophisten von seinem Lehrer John Dewey stark ab, der sich vor allem dem pädagogischen Aspekt bei den Sophisten widmete. Rorty sieht die Bedeutung der sophistischen Bewegung viel eher in ihrem Konzept der Rhetorik, das schließlich bei der Konzeption von neuen Vokabularen – das in einem späteren Kapitel ausführlich erläutert wird – eine bedeutende Rolle spielen wird.

⁷¹ Rorty 1992, S. 84.

⁷² Rorty 1987, S. 176.

2.3. Sokratische und liberale Ironie

Beschäftigt man sich mit Parallelen zwischen Richard Rorty und Sokrates, so wird sofort augenfällig, dass der Terminus *Ironie* bei beiden Theoretikern eine vorrangige Stellung einnimmt. Während die sokratische Ironie mittlerweile ein Terminus technicus geworden ist, so ist auch die *liberale Ironikerin* ein wesentliches Charakteristikum der rortyschen Philosophie geworden. Trotz der sehr ähnlichen Begrifflichkeit haben jedoch der Ironiebegriff von Richard Rorty und Sokrates nur äußerst wenig Gemeinsamkeiten.

Unter sokratischer Ironie versteht man die Methode, die Sokrates bei seinen Gesprächspartnern anwendet, um aufzudecken, dass dieses vermeintlich unumstößliche Wissen nichts als Schein ist. Sokrates spielt seinen Gesprächspartner dabei vor, dass sie ihm mit ihrem Wissen überlegen seien, er jedoch weiß, dass er nichts weiß und behauptet somit genau das Gegenteil von dem, was eigentlich der Fall ist – ein typisches Kennzeichen der Ironie. Ironie ist im philosophischen Sprachgebrauch als „eine rhetorische Figur“ gekennzeichnet, „bei der in offensichtlicher Weise die wirkliche Meinung eines Sprechers über das Besprochene nicht mit seiner geäußerten Ansicht über dieses übereinstimmt.“⁷³ Dadurch, dass er seinem Dialogpartner als vermeintlich Unwissender gegenübertritt, kann er durch unablässiges Fragen sein Gegenüber darauf aufmerksam machen, dass er genauso wenig wie Sokrates Antworten auf seine Fragen weiß. Sokrates erschüttert das Wissen seiner Gesprächspartner in seinen Grundfesten, denen schließlich nichts anderes als Kapitulation übrig bleibt, da alle ihre Überzeugungen mit einem Mal von Sokrates umgestoßen worden sind und in Trümmern liegen. Das, was bleibt, ist das Wissen um das Nichtwissen, womit Sokrates sein Ziel erreicht hat und er Platz für ein stabiles Fundament für das Wissen geschaffen hat. Diese erschütternde Erfahrung, die Sokrates' Partner durchleben müssen, erklärt vielleicht, weshalb der Begriff der Ironie bei Platon in diesem Zusammenhang zunächst negativ konnotiert war.⁷⁴ Auch Vlastos verweist auf den meist negativen Gebrauch des Begriffes der Ironie, der schließlich erst durch die sokratische Verwendung eine Veränderung erfahren hat.⁷⁵

Die sokratische Ironie ist jedoch nicht bloß Tiefstapelei, wie es Sokrates öfters zum Vorwurf gemacht wird, sondern sie ist ein konstitutiver Bestandteil des *elenchos*:

⁷³ Metzler Philosophie Lexikon 1999, S. 272.

⁷⁴ Vgl. Erler 2007, S.88.

⁷⁵ Vlastos 1991, S. 28.

„Mit Platons Sokrates (nicht bei Xenophon) wird Eironia als selbstverkleinernde Verstellung zum Merkmal kritischer Elenktik und zum Mittel, durch vorgebliche Unwissenheit einen Wissensanspruch als scheinbar zu entlarven. Obwohl dabei bisweilen Komödienatmosphäre aufkommt (...), ist Sokrates' Behauptung ernst zu nehmen, sein Nichtwissen hindere ihn an angemessener Rechenschaft.“⁷⁶

Hinsichtlich der humoristischen Funktion der Ironie ist es nötig, zwischen dem Einsatz der Ironie bei Sokrates und als rhetorischer Figur bei Platon selbst zu unterscheiden. Während Sokrates die Ironie taktisch klug zum Einsatz bringt, so ist sie für Platon meist ein stilistisches Mittel, das häufig mit einem Augenzwinkern zu lesen ist.⁷⁷

Wendet man sich nun der liberalen Ironikerin⁷⁸ von Richard Rorty zu, so stellt sich heraus, dass Rorty bei seiner Definition der Ironie an einem gänzlich anderen Punkt ansetzt. Rortys Wortschöpfung der liberalen Ironikerin setzt sich aus zwei Komponenten zusammen. Den Begriff des Liberalen übernimmt Rorty dabei von der Politik-Theoretikerin Judith Shklar, die Liberale als „Menschen“ bezeichnet, „die meinen, daß Grausamkeit das schlimmste ist, was wir tun“⁷⁹. Einen solchen Liberalen bringt Rorty nun mit seiner eigenen Definition eines Ironikers in Verbindung, der für ihn eine Person darstellt, „die der Tatsache ins Gesicht sieht, daß ihre zentralen Überzeugungen und Bedürfnis kontingent sind.“⁸⁰ Die Ironikerin bei Rorty ist sich der Kontingenz ihrer Sprache und ihres kontingenten Selbsts bewusst und weiß, dass sie nie zu einem abschließenden Vokabular finden wird. Sie glaubt nicht an eine innere Essenz der Dinge oder daran, dass Wahrheit durch ein abschließendes Vokabular erreicht werden kann. Selbst das Nachdenken über ein schlechteres oder besseres Vokabular ist für die Ironikerin absurd, da ein solches Urteil nur von einem Metastandpunkt der Sprache erreicht werden könnte, der jedoch für den liberalen Ironiker unmöglich ist. Der liberale Ironiker ist in seinem eigenen Vokabular gefangen und kann nie über seine eigene Sprache hinausgelangen. Trotz allem stellt sich die Ironikerin zur Aufgabe auch weiterhin an der Verbesserung dieser Vokabulare zu arbeiten, wobei dieses Programm nie einen Endpunkt erreichen wird.

⁷⁶ Erler 2007, S. 88.

⁷⁷ Vgl. Erler 2007, S. 88.

⁷⁸ In der deutschen Übersetzung von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* wird Rortys geschlechtsneutraler wechselnder Gebrauch von „she“ and „he“ bezüglich des „liberal ironist“ mit dem fast durchgehenden Gebrauch der Bezeichnung „liberaler Ironikerin“ übersetzt.

⁷⁹ Rorty 1992, S. 14.

⁸⁰ Rorty 1992, S. 14.

Vereint man nun den Begriff des Liberalen und den der Ironikerin, so gelangt man zu Rortys Definition für einen liberalen Ironiker:

„Liberale Ironiker sind Menschen, die zu diesen nicht auf tiefste Gründe rückführbaren Bedürfnissen auch ihre eigenen Hoffnungen rechnen, die Hoffnungen, daß Leiden geringer wird, daß die Demütigung von Menschen durch Menschen vielleicht aufhört.“⁸¹

Rorty selbst verweist darauf, dass er den Begriff der liberalen Ironikerin in einen komplett anderen Kontext stellt, als dies noch bei Platon der Fall war: „Wer sokratische Fragen stellt, ist natürlich noch keine Ironikerin in dem Sinn, in dem ich den Begriff brauche.“⁸² Sokrates strebt nach einem abschließenden Vokabular, auch wenn er ein solches in den platonischen Dialogen nicht erreichen kann. Während der Ironiker bei Rorty nicht davon ausgeht, dass sein momentaner Sprachgebrauch der Wahrheit näher kommt als andere Vokabulare bzw. sich besser für die Erörterung philosophischer Probleme eignet, so ist Sokrates über diesen Verdacht nicht ganz erhaben.

Die Ironikerin wird in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* dem Metaphysiker gegenübergestellt. Auch wenn Rorty Sokrates eindeutig ein Talent zu einer Neubeschreibung von Vokabularen zugesprochen hat, so ist Sokrates doch eindeutig den Metaphysikern zuzurechnen. Diese Klassifizierung lässt sich mit einem Zitat belegen, in der Rorty sehr schön die unterschiedlichen Zugangsweisen zur logischen Argumentation zwischen Metaphysiker und Ironiker gegenüberstellt:

„Der Metaphysiker hält es für eine vordringliche intellektuelle Pflicht, für anfechtbare Meinungen Argumente zu liefern, Argumente, die bei relativ unanfechtbaren Vorraussetzungen beginnen. Die Ironikerin meint, daß solche Argumente – logische Argumente – in ihrer Art ganz schön und gut sind, auch nützlich als Darlegungstechniken, aber am Ende eigentlich nur Weisen, Menschen dazu zu bringen, ihre Gewohnheiten zu ändern, ohne zuzugeben, daß sie das tun. Die Ironikerin zieht Argumente vor, die dialektisch in dem Sinne sind, daß als Einheit der Überzeugung ein Vokabular, nicht eine Aussage gilt. Ihre Methode ist Neubeschreibung statt Inferenz.“⁸³

⁸¹ Rorty 1992, S. 14.

⁸² Rorty 1992, S. 129.

⁸³ Rorty 1992, S. 134f.

2.4. Rortys antimetaphysisches Programm

Die Antithese zur liberalen Ironie ist für Richard Rorty die Metaphysik, deren Kritik sich durch sein gesamtes Oeuvre zieht. Rorty unterstellt ihr einen blinden Fleck, da sie bis heute nie auf die Idee gekommen ist, ihr eigenes Vokabular zu hinterfragen. Seit der Antike setzt sie voraus, „daß es eine einzige Wirklichkeit hinter den vielen vorübergehenden Erscheinungen zu finden gibt.“⁸⁴ Die Realität, die hinter der Welt verborgen liegt, ist für den Metaphysiker ewig und von unserer Sprache gänzlich unabhängig. Der Glaube an reale Essenzen in den Dingen selbst sowie an ein abgeschlossenes Vokabular, dass die Wahrheit zwar beschreiben soll, jedoch mit ihr in keinerlei Relation steht, wird von Rorty abgelehnt. Dieser Gedanke hängt mit Rortys Konzeption einer Wahrheitstheorie zusammen, die hier nur kurz angesprochen werden soll, da sie in einem späteren Kapitel ausführlich diskutiert wird. Setzt sich die Metaphysik als Ziel das innere Wesen der Realität zu erkennen, so setzt sie voraus, dass der Metaphysiker dieses Wesen auch erkennen müsste, wenn er es gefunden und vor sich liegen hätte. Analog zu Donald Davidson bezweifelt Rorty diesen Umstand und plädiert dafür nur nach Dingen zu forschen, bei denen ein positives Ergebnis auch als ein solches erkannt werden kann.⁸⁵ Dieses Forschen nach unerkennbaren Wahrheiten als Programm der Metaphysik macht für Rorty keinen Sinn, er meint sogar, dass die Philosophie vermutlich besser zu Recht kommen würde, wenn sie die Suche nach dem inneren Wesen der Realität aufgeben würde.⁸⁶ Rorty veranschaulicht diese Überzeugung an einem schlüssigen Beispiel:

„Meiner Auffassung nach gleicht der Körper einer Person analog der Hardware eines Computers, und ihre Überzeugungen und Wünsche gleichen der Software eines Computers. Niemand weiß oder interessiert sich dafür, ob irgendein beliebiges Teil der Software die Realität genau wiedergibt. Vielmehr geht es darum, ob diese Software eine Aufgabe effizient bewältigt.“⁸⁷

Rortys Metaphysikkritik endet wiederum mit einem Vorstoß des Pragmatismus. Sinnvoller als nach Wahrheiten zu streben, die selbst, wenn man sie finden würde, nicht erkennen könnte, ist es nach Klarheit über die Verwirklichung der basalen Bedürfnisse

⁸⁴ Rorty 1992, S. 129.

⁸⁵ Rorty 2000b, S. 2.

⁸⁶ Vgl. Rorty 2003, S. 8.

⁸⁷ Rorty <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=563&n=2&y=1&c=1> [entnommen am 8.3.10]

des Menschen zu streben. Deshalb folgert Rorty anschließend an das vorherige Zitat weiter:

„Dementsprechend meinen die Pragmatisten, die Frage, die wir hinsichtlich unserer Überzeugungen stellen müssen, lautet nicht, ob sie sich auf die Realität oder nur auf Erscheinung beziehen, sondern lediglich, ob sie die geeignetsten Handlungsgewohnheiten sind, um unsere Bedürfnisse zu befriedigen.“⁸⁸

Die traditionelle Metaphysik blendet die Fragen nach dem Menschen in seiner alltäglichen Praxis aus und vergisst dabei Antworten zu finden, die dem Menschen in seinem Leben im Hier und Jetzt von Nutzen sind. Eine Wissenschaft, die diesen Aspekt jedoch weitaus ernster nimmt und sich vorrangig der Analyse von Texten widmet, die das konkrete Handeln der Menschen in unterschiedlichsten Situationen beschreibt, ist die Literaturwissenschaft. Ihre Aufgabe ist es, verschiedenste Vokabulare zu vergleichen, damit sie unterschiedliche Perspektiven bzw. Wörter und Sätze findet, die eine sinnvolle Neubeschreibung des Menschen ermöglichen sollen. Durch das Aufzeigen von Texten aus anderen Kulturen, von Autoren mit anderen Meinungen oder von Erzählungen mit unterschiedlichsten Problematiken macht es die Literaturkritik möglich, unsere eigenen moralischen Anschauungen in Relation zu diesen verschiedenen Ansätzen zu setzen und sie neu zu überdenken. Was der Metaphysiker mit einer theoretischen Begründung der Moral versucht, nämlich den Menschen auf rationalem Weg zum guten Handeln zu motivieren, übernimmt bei Richard Rorty die Literatur: „Für uns leistet Literaturkritik das, was die Suche nach allgemeinen Moralprinzipien für Metaphysiker leisten soll.“⁸⁹ Wie die Literaturkritik diesen hohen Anspruch verwirklichen kann, soll in einem späteren Kapitel in Zusammenhang mit dem Dialog *Phaidros* gezeigt werden, der sich nicht nur der Rhetorik und dem Eros, sondern auch der Bedeutung der literarischen Gestaltung im philosophischen Dialog widmet.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Rorty 1992, S. 138.

3. Anleitung zum moralischen Handeln? – Menon, Sokrates und die *bildende Philosophie*

3.1. Zum Begriff der *areté* im antiken Athen

In dem Dialog *Euthydemos* führt Sokrates ein Gespräch mit den zwei berühmten Sophisten Euthydemos und Dionysodoros. Sokrates stellt ihnen die schon aus dem *Gorgias* bekannte Frage, worauf sich denn ihre Kunst am besten verstehe. Euthydemos und Dionysodoros antworten, dass es nichts Geringeres als die Tugend selbst sei, worauf die Lehre der Redekünstler abzielt, so Euthydemos: „Die Tugend, o Sokrates, sagte er, glauben wir einem jeden aufs beste und schnellste mitteilen zu können.“⁹⁰ Auch der berühmte Sophist Protagoras proklamiert in dem gleichnamigen sokratischen Dialog ein Lehrer der Tugend zu sein und empfindet es als seinen Auftrag jeden Schüler von Tag zu Tag ein Stückchen „besser“ zu machen.⁹¹

Die Frage nach der Lehrbarkeit von Tugend ist bis heute in Anbetracht der stetigen Debatten um die Einführung eines landesweiten Ethikunterrichts ein brisantes Thema. Lediglich die Terminologie hat sich verschoben, da in den letzten Jahrtausenden christlicher Geistesgeschichte der Begriff der Tugend eine Konnotation bekommen hat, die mit dem platonischen Tugendbegriff kaum noch übereinstimmt. Das Wort *areté*, das bis heute in den meisten Übersetzungen mit dem Begriff Tugend wiedergegeben wird, ist das Substantiv zu dem Adjektiv *agathon*, das meist schlicht als „gut“ übersetzt wird.⁹² Ursprünglich bezeichnet *areté* nicht sittliches Verhalten, sondern beschreibt die gute Funktionalität eines Dinges bzw. eines Menschen. Gut ist etwas, wenn es zu etwas taugt, seinen Sinn erfüllt. Überträgt man diese Tauglichkeit eines Gegenstandes auf den Menschen, so lässt sich mit Böhme folgende Definition für *areté* geben: „Die Arete ist dasjenige, was ein jegliches Ding eigentlich zu dem macht, was es ist. Die menschliche Arete ist also das, was den Menschen eigentlich zum Menschen macht.“⁹³ Der Mensch ist erst dann ein Mensch, wenn er auch seine Funktion als Mensch wahrnimmt. Wie bereits in einem der vorigen Kapitel angesprochen bezieht sich diese Funktionalität meistens auf die Tauglichkeit als Bürger im Staat: „Das Dasein des freien Mannes erfüllt

⁹⁰ Plat. *Euthyd.* 273d.

⁹¹ Vgl. Plat. *Prot.* 318a-319a.

⁹² Böhme 2002, S. 72.

⁹³ Böhme 2002, S. 73.

sich in seinem Dasein als Bürger. So war das Gutsein als Bürger dasselbe wie das menschliche Gutsein.⁹⁴ Auch in dem *Historischen Wörterbuch der Rhetorik* wird die *areté* bei den Sophisten einerseits als ein gehorsames Befolgen der Gesetze aufgefasst, andererseits aber auch „als Kenntnis und Beherrschung der Mittel, mit denen das Individuum sich in den privaten und öffentlichen Angelegenheiten behaupten und sich so als vollkommener Bürger erweisen kann, indem es seine Urteilskraft nach dem Gerechten ausrichtet bzw. nach dem, was in seiner jeweiligen Vaterstadt als solches galt.“⁹⁵

Alasdair MacIntyre schließt sich dieser Definition an, doch verweist er darauf, dass der Tugendbegriff der damaligen Zeit viele Probleme mit sich brachte. Denn wie kann ein Prinzip gefunden werden, nach dem ein Mensch gerecht und gut handelt, wenn doch das Gerechte und Gute stets von den herrschenden Gesetzen in der Polis definiert wird?⁹⁶ Alasdair MacIntyre spricht hier das Problem der Legalität und Legitimität von Gesetzen an, wobei sich folgende Frage aufdrängt: Wäre man der athenischen Auffassung nach ein tugendhafter Bürger, wenn man auch die Gesetze bezüglich ihrer Qualität hinterfragt? Eine verneinende Antwort könnte man mit den Anklagepunkten gegen Sokrates begründen. Sokrates, der diesen Schritt gewagt hat, selbst die Grundlagen der attischen Verfassung kritisch zu hinterfragen, endet schließlich vor Gericht. Das, was der Sophist seine Schüler zu lehren versucht, ist also nicht das Wesen der Tugend und Gerechtigkeit, wie es Sokrates als Ziel erachten würde, sondern nur das, was man in dem jeweiligen griechischen Stadtstaat für solche hält. So MacIntyre: „Man kann die Frage nicht stellen, oder beantworten, was Gerechtigkeit ist, sondern nur die Frage: Was ist Gerechtigkeit –in Athen, und was ist Gerechtigkeit –in Korinth?“⁹⁷

Angesichts dieser Definition lässt sich einfach begründen, weshalb sich die Sophisten als Lehrer der Tugend sahen. Wie bereits an früherer Stelle erwähnt, war ein wesentlicher Aspekt des sophistischen Unterrichts die eigene Verteidigung vor Gericht und die Lehre in Staatsangelegenheiten.

Das in der athenischen Gesellschaft polarisierende Thema der Lehrbarkeit von *areté* sollte auch von Sokrates nicht unabgehandelt bleiben. Der Dialog, der sich diesem

⁹⁴ Böhme 2002, S. 36.

⁹⁵ *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 2007, Bd. 8, S. 995.

⁹⁶ Gemäß dieser Auffassung von Tugend vertritt Colaiaco die Auffassung, dass die Sophisten sich nicht zum Ziel gesetzt haben den Charakter ihrer Schüler zu verbessern, sondern ihre Lehrtätigkeit lediglich auf politischen Erfolg in Athen ausgerichtet war:

„The sophist did not claim to teach objective truth, which they denied, or to improve moral character, but to prepare young men for political success.“ (Colaiaco 2001, S. 25.)

⁹⁷ MacIntyre 1991, S. 23.

Thema am ausführlichsten widmet, ist *Menon*, in dem der junge Menon gleich zu Beginn ohne Umschweife Sokrates fragt: „Kannst du mir wohl sagen, Sokrates, ob die Tugend gelehrt werden kann?“⁹⁸.

3.2. Die Frage nach der Lehrbarkeit des guten Handelns im *Menon*

Menons Frage nach der Lehrbarkeit von *areté* impliziert für Sokrates die Frage nach dem Wesen der *areté* selbst. Zu Beginn des Dialoges soll deswegen zunächst gemäß des *elenchos* geklärt werden: Was ist *areté*? Menon bietet Sokrates einige Definitionen an, die von Sokrates jedoch alle auf Grund eines Formfehlers zurückgewiesen werden. Nicht nach den Formen, in denen Tugend auftritt, wie Gerechtigkeit oder Besonnenheit, ist die Suche, sondern nach ihrer inneren Beschaffenheit. Menon tappt im Dunkeln und klagt, wie er nach dem Wesen einer Sache suchen soll, von der man keinerlei Anhaltspunkt hat, was sie überhaupt sei? Dieser Einwand wird von Sokrates prompt mit der Anamnesislehre beantwortet.⁹⁹ Sokrates argumentiert dabei mit Hilfe des Mythos und der Religion, indem er Priester und Priesterinnen zitiert, die ihm einst die Weisheit der Unsterblichkeit der Seele verraten haben:

*„Wie nun die Seele unsterblich ist und oftmals geboren und, was hier ist und in der Unterwelt, alles erblickt hat, so ist auch nichts, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht, so daß nicht zu verwundern ist, wenn sie auch von der Tugend und allem anderen vermag, sich dessen zu erinnern, was sie ja auch früher gewußt hat.“*¹⁰⁰

Mit dieser Antwort hat Sokrates bereits einen großen Teil zur Lösung des Problems beigetragen, ob Tugend seines Erachtens lehrbar sei oder nicht. Von einem Lernen in dem Sinne, dass ein Lehrer einem Schüler Anweisungen gibt und der Schüler sie so lange memoriert, bis er sich die Unterweisungen des Lehrers gemerkt hat, kann in Bezug auf die *areté* nicht die Rede sein. Die Seele kennt bereits alle Wahrheiten, sie muss sie nicht mehr lernen, sondern sich bloß wieder daran erinnern. Sokrates behauptet also in 82a, dass es kein *Lernen* der Tugend im eigentlichen Sinne, sondern lediglich eine *Erinnerung* an sie gibt. Um Menon diese These zu beweisen, lässt Sokrates einen

⁹⁸ Plat. *Men.* 70a.

⁹⁹ Genaueres zur Anamnesislehre in *Phaidon* 76c-e und *Phaidros* 249c.

¹⁰⁰ Plat. *Men.* 81c-d.

Sklaven herbeirufen, der ihm eine geometrische Aufgabe lösen soll, ohne dabei belehrt zu werden, sondern er soll zu dieser Erkenntnis lediglich aus sich selbst heraus durch Wiedererinnerung gelangen. Insofern wird hier bereits eine Einschränkung diesbezüglich gemacht, dass Erkenntnis nur in dem Sinne lehrbar ist, insofern darunter verstanden wird, dass man zum Wiedererinnern anleitet, so wie es Sokrates bei dem Sklaven vorzeigte. Doch die Frage nach der Lehrbarkeit von *areté* ist damit noch nicht beantwortet. Sokrates und Menon wollen die Frage mit Hilfe folgender Hypothese weiter untersuchen: *areté* ist lehrbar, insofern sie Erkenntnis bzw. Wissen ist.¹⁰¹ Sokrates argumentiert wie folgt: *areté* ist gut und beschreibt deshalb den gesamten Bereich des Guten. Ist *areté* nun Wissen, so muss das Wissen auch den ganzen Bereich des Guten unter sich fassen. Auch Böhme betont den engen Zusammenhang zwischen Wissen und dem Guten:

„Indem Sokrates die Analogie in dieser Weise weiterspinnnt, sagt er also, daß dasjenige, was die Seele eigentlich zur Seele macht, das Wissen (...), die Weisheit, die Vernunft (...) ist. Das Gutsein der Seele besteht im Wissen, in der Weisheit, der Vernunft.“¹⁰²

Nun macht Sokrates den Schritt vom Guten zum Nützlichen, denn das, was gut ist, das ist auch nützlich. Ob etwas nützlich ist oder nicht, lässt sich allerdings nur durch gewissenhafte Überlegungen herausfinden. An dieser Stelle expliziert Sokrates seine Lehre, dass niemand freiwillig Unrecht tun würde, sondern dies immer nur aus einem Mangel an Erkenntnis resultiert. Tugend wird dadurch eine Einsicht, durch die man Nützliches vom Unnützlichen trennen kann. Ob Tugend also wirklich Erkenntnis ist oder nicht doch bloß Überlegung bzw. Einsicht in die Nützlichkeit der Dinge, wird für Sokrates immer zweifelhafter. Hinzu kommt der Umstand, dass es für die Lehrbarkeit eines Gegenstandes Schüler und Lehrer bedarf. Weder die Athener selbst haben in der Vergangenheit bewiesen, ihren Söhnen ihre eigene Weisheit beigebracht zu haben, noch herrscht Einigkeit bei den Dichtern über dieses Thema. Es lässt sich auch nicht von den Sophisten behaupten, dass sie sich einig wären, Lehrer der Tugend zu sein, da manche behaupten, sie wären es, manche jedoch nicht. Sokrates und Menon beziehen sich diesbezüglich hauptsächlich auf Gorgias, der für sich selbst nie in Anspruch genommen

¹⁰¹ Platon spricht im Originaltext von *episteme*. Dieser Begriff wird in der Schleiermacher-Übersetzung mit *Erkenntnis* wiedergegeben, während Margarita Kranz *episteme* mit *Wissen* übersetzt.

¹⁰² Böhme 2002, S. 55.

hat ein Lehrer der Tugend zu sein, sondern er verstand sich selbst immer als Lehrer der Rhetorik.

Da die beiden Gesprächspartner keine einheitliche Gruppe von Lehrern ausfindig machen können, unter denen Einstimmigkeit über ihre Lehrtätigkeit oder ihre Lehrinhalte herrscht, und es ohne Lehrer auch keine Schüler gibt, so bleiben sie bei dem vorläufigen Ergebnis, dass Tugend nun wohl doch nicht gelehrt werden kann.

Gibt es aber vielleicht noch einen Weg, um die Seelen der Menschen besser zu machen, auch wenn die bisherigen Versuche alle fehlgeschlagen sind? Wie könnten sonst „staatskundige Männer die Staaten verwalten“¹⁰³, wenn einem Tugend nicht von Geburt an zukommt, sie aber auch von niemand in der Tugend belehrt worden sind? Sokrates stellt hinsichtlich dieser Frage zwei zusätzliche Hypothesen auf. Die erste Behauptung bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen wahrer Meinung bzw. richtiger Vorstellung¹⁰⁴ und Erkenntnis, die er auch bereits im *Gorgias* anklingen lässt. Nachdem in dem Dialog nicht nachgewiesen werden konnte, dass Tugend Erkenntnis ist, so muss Sokrates folgendes zugestehen: „Wahre Vorstellung also ist zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin als wahre Einsicht (...) Richtige Vorstellung ist also nicht minder nützlich als Erkenntnis.“¹⁰⁵ Die Staatsmänner verwalten den Staat gemäß den richtigen Vorstellungen. Das, worin sich aber Meinung und Erkenntnis unterscheiden, ist die Flüchtigkeit der wahren Vorstellungen in der Seele. Während Erkenntnis durch Wiedererinnerung entsteht und danach fest in der Seele verankert ist, so können richtige Vorstellungen viel schneller verfliegen oder leicht durch andere wahre Vorstellungen ersetzt werden.¹⁰⁶ Die zweite Annahme, die Sokrates am Ende des Menon macht, ist, dass solchen Staatsmännern ein göttliches Moment innewohnt:

„Und auch den Staatsmännern könnten wir nicht am unverdientesten unter diesen dasselbe beilegen, daß sie göttlich sind und begeistert, angehaucht und bewohnt von

¹⁰³ Plat. *Men.* 99c.

¹⁰⁴ Im Gegensatz zu Schleiermacher, der von richtiger Vorstellung spricht, werde ich mich an Margarita Kranz' Übersetzung halten, die den Begriff der „Meinung“ vorschlägt, den auch Theodor Ebert (Ebert 1974) verwendet.

¹⁰⁵ Plat. *Men.* 97b-d.

¹⁰⁶ Theodor Ebert hat sich genauer mit der Unterscheidung zwischen Meinung und Wissen in den platonischen Dialogen auseinandergesetzt und gelangt dabei zu der Einsicht, dass der Meinung und dem Vergessen der bereits geschauten Ideen der gleiche Moment innewohnt:

„Vergessenheit wie bloße Meinung sind beide formal als ein Nichtwissen des Nichtwissens charakterisierbar. Und der Übergang zum Wissen (zum Wiedererinnerthaben) ist in beiden Fällen daran geknüpft, daß man seines Nichtwissens inne wird.“ Vgl. dazu Ebert 1974, S. 88.

*dem Gotte, wenn sie durch Reden viele große Geschäfte glücklich vollbringen, ohne etwas eigentlich zu wissen von dem, worüber sie reden.*¹⁰⁷

Letztendlich gelangen Sokrates und Menon zu der These, dass man Tugend nicht einfach von Natur aus hat, sie aber auch nicht gelehrt werden kann. Es ist die „göttliche Schickung“¹⁰⁸ durch die manche Menschen, wie die bereits erwähnten Staatsmänner, tugendhaft werden. Was jedoch die Tugend ist, darauf weiß Sokrates noch immer keine Antwort.

3.3. Sokrates als Tugendlehrer

Menon zeigt, dass Sokrates das Lehren der Tugend im traditionellen Sinne eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses ablehnt. Auch in der Apologie hält er daran fest, dass er nie jemanden etwas gelehrt habe, im klassischen Sinne des Begriffes eines Lehrers. Dies wird vor allem an jenen seltenen Textstellen auffällig, in denen Sokrates seinen Gesprächspartnern eine konkrete Antwort liefert. Wie die Rede der Diotima im Symposium oder die Überlieferung der Priester über die Unsterblichkeit der Seele im *Menon* bezieht sich Sokrates dabei stets auf das Wissen anderer. Sokrates tritt in den Dialogen nie als jemand auf, der seine eigene Meinung lehrt, trotz allem hält er aber an der Annahme fest, dass Tugend lehrbar sein müsse insofern sie Wissen ist. Nur weil Sokrates bezweifelt, dass es keine Lehrer der Tugend geben kann, so muss das noch nicht bedeuten, dass Tugend nicht lehrbar sei. Die Tugend ist insofern für Sokrates erlernbar, als der Mensch bereits alle Anlagen dazu in sich selbst findet. Schlüssel für das von Sokrates aufgestellte Paradoxon ist also die Wiedererinnerungslehre. MacIntyre liefert diesbezüglich einen interessanten Einwand.¹⁰⁹ Tugend ist *episteme*, was jedoch nicht einfach von dem Begriff der *techné* entkoppelt werden kann:

„Das Wissen, das Tugend konstituiert, setzt nicht nur Überzeugungen voraus, dies und jenes sei der Fall, sondern auch die Fähigkeit, wesentliche Unterscheidungen zu erkennen, sowie die Fähigkeit zu handeln. Das alles wird durch den sokratischen Gebrauch von ἔπιστημῃ und τέχνη zusammengefaßt, und jeder Versuch, sie

¹⁰⁷ Plat. *Men.* 99 d-e.

¹⁰⁸ Plat. *Men.* 100 a.

¹⁰⁹ Vgl. MacIntyre 1991, S. 28.

auseinanderzureißen, führt ganz unvermeidlich zu einer Vereinfachung und Verfälschung der Ansichten des Sokrates.“¹¹⁰

Auch Gernot Böhme verweist auf das unumgehbare Moment des Handelns bei der Lehre des Tugendwissens. Nach Böhme ist die Tugend ungleich allen anderen Wissensformen nichts, was einen lehrbaren Inhalt hätte, wie Physik oder Geschichte, sondern es ist „eine Organisationsform des ganzen Menschen. (...) Es ist von vornherein klar, daß die Lehre, die zum Gutsein des Menschen führen soll, nicht in der Form der Mitteilung geschehen kann, sondern ein Handeln sein muss, das Hervorrufen einer inneren Wandlung.“¹¹¹ In den *Philosophischen Untersuchungen* lässt sich auch bei Wittgenstein ein ähnlicher Gedanke finden, bei dem Wittgenstein zwar nicht spezifisch an Sokrates dachte, er jedoch wie maßgeschneidert auf die sokratische Wissensvermittlung passt:

„Kann man Menschenkenntnis lernen? Ja; Mancher kann sie lernen. Aber nicht durch einen Lehrkurs, sondern durch >Erfahrung<.– Kann ein anderer dabei sein Lehrer sein? Gewiß. Er gibt ihm von Zeit zu Zeit den rechten Wink. –So schaut hier das >Lehren< und das >Lernen< aus. –Was man erlernt ist keine Technik; man lernt richtige Urteile.“¹¹²

Das, was Sokrates also in Athen praktizierte, das Gespräch, das an das eigene Nichtwissen erinnern soll, die Frage nach der Definition des eigenen Berufes, die schließlich das ganze Selbstbild in Frage stellt usw., all das soll im Gesprächspartner eine andere Haltung auslösen, ein anderes Bild der Dinge und des eigenen Selbst liefern um sein eigenes Handeln zu überdenken. Böhme fasst dies prägnant zusammen: „Mäeutik, Elenktik, Erotik und Ironie – in jeder Form des Gesprächs geht es Sokrates immer nur um das eine: in seinem Partner das Gutsein als Wissen zu erzeugen.“¹¹³ Sieht man das Lehren von Tugend nun unter dem Aspekt, dass Sokrates durch das Gespräch zu einem Überdenken der eigenen Handlungen aufrufen möchte, um so zu einem besseren Handeln indirekt anzuleiten, so stellt sich meines Erachtens heraus, dass Sokrates als der einzige wahre Lehrer der Tugend in Athen gelten muss.

¹¹⁰ MacIntyre 1991, S. 29.

¹¹¹ Böhme 2002, S. 125.

¹¹² Wittgenstein Phil. U., 1984, S. 574.

¹¹³ Böhme 2020, S. 126.

3.4. Systematische und bildende Philosophie bei Richard Rorty

Einer ähnlichen Thematik wie Sokrates im *Menon* stellt sich Richard Rorty in seinem Werk *Der Spiegel der Natur*. Rorty differenziert im Dritten Teil des Buches zwischen systematischer und bildender Philosophie. Als systematische Philosophie bezeichnet Rorty eine Philosophie, die der Rationalität und Objektivität Vorschub leisten möchte, damit diese sich in allen Wissenschaften etablieren können. Eine vorurteilsfreie objektive Wissenschaft ist das Ziel des systematischen Philosophen, der die Philosophie des abendländischen Denkens nachhaltig bestimmte.

Im Gegensatz zu den systematischen Philosophen gibt es auch solche, die sich an „der Peripherie der Geschichte der modernen Philosophie finden“¹¹⁴ und die Rorty als bildende Philosophen bezeichnet. Zu diesen peripheren Denkern zählt Rorty nicht nur seine drei großen Vorbilder Dewey, Wittgenstein und Heidegger, sondern auch Dichtergrößen wie Goethe. Ein Kennzeichen der bildenden Philosophen ist es, ihre Gedanken in Satiren, Parodien, Aphorismen oder anderen literarischen Texten auszudrücken. Rorty bricht an dieser Stelle den klassischen Philosophiebegriff auf. Die Grenze zwischen Dichtung und Philosophie, die bei Platon noch so streng gezogen war, beginnt hier zu verwischen. Rorty selbst weist auf diesen Widerspruch hin: „Die Rede vom bildenden Philosophen klingt jedoch paradox, da Platon den Philosophen durch die Entgegensetzung zum Dichter definierte.“¹¹⁵

Der bildende Philosoph hat jedoch genauso wie ein philosophisches auch ein stark dichterisches Moment in sich und zeichnet sich zugleich durch seine zutiefst skeptische Denkweise aus. Den peripheren Denkern ist gemeinsam, dass sie eine grundlegende Vorsicht gegen den Gedanken hegen, dass der Mensch jemals zur völligen Erkenntnis gelangen könne. Dieser Umstand trägt dem bildenden Philosophen häufig den Ruf des Relativisten ein, vor dem sich auch Richard Rorty selbst sein gesamtes Leben lang rechtfertigen musste.

Während es dem systematischen Philosophen hauptsächlich um die Konstruktion neuer Gedankengebäude geht, die für die Ewigkeit Bestand haben sollen, so sieht der bildende Philosoph seine Aufgabe viel eher in einem dekonstruktiven Unternehmen. Er muss zerstören, um Konventionen und festgefahrene Gedankenmuster aufzudecken und zu Bewusstsein zu bringen. Der bildende Philosoph nach rortyscher Manier verfolgt im

¹¹⁴ Rorty 1987, S. 398.

¹¹⁵ Rorty 1987, S. 401.

Grunde ein ähnliches Konzept, das auch Sokrates mit seinem elenktischen Verfahren anwendet. Genauso wie Sokrates den Menschen von seinen irrigen Meinungen befreien möchte, um ihm den Blick für andere Wahrheiten zu öffnen, so sieht der bildende Philosoph seine Aufgabe darin „uns zu helfen, die Selbsttäuschung zu vermeiden, der wir verfallen, wenn wir unsere Selbsterkenntnis durch die Erkenntnis objektiver Tatsachen zu erzielen glauben.“¹¹⁶ „Erkenne dich selbst“, ist auch für den bildenden Philosophen eines der höchsten Ziele, sofern darunter die Befreiung von falschen Meinungen über sich selbst verstanden wird. Rorty spricht jedoch nicht von einer Erkenntnis des inneren Wesens des Selbst, da er ein solches „unveränderliches Wesen“ des Menschen ablehnt. Rorty geht es mehr um das sich selbst bewusst werden, dass alle Meinungen und Erkenntnisse des Menschen kontingent sind und nicht auf einer objektiven Tatsachenerkenntnis beruhen.

Dieser Umstand führt zur nächsten Frage, wie der bildende Philosoph eigentlich bildet? Ebenso wie Sokrates die dialektische Methode verwendet, um seine Gesprächspartner auf den richtigen Weg der Erkenntnis zu führen, so verhält es sich auch bei Rorty: „die bildende Philosophie sucht nicht eine objektive Wahrheit zu finden, sondern sie sucht das Gespräch in Gang zu halten.“¹¹⁷

Rorty steht nun jedoch vor dem Problem, dass der bildende Philosoph das Gespräch mit anderen Mitteln im Gang halten möchte, als es dem strengen Anspruch der Philosophie genügt. Der systematische Philosoph fordert von einem „echten“ Philosophen seine Meinung mit stichhaltigen Argumenten und Gründen rechtfertigen zu können. Denn seine Antwort mit einem pointierten Aphorismus zu untermauern ist in der Gemeinschaft der systematischen Philosophie kein gültiger Beweis.

„Der bildende Philosoph befindet sich ja in der Lage, als Philosoph Kraft seines Amtes Argumente liefern zu müssen, während er am liebsten bloß eine neue Terminologie vorschlagen würde, ohne von ihr zu beanspruchen, sie sei das eben entdeckte System der akkuraten Darstellung des Wesens der Dinge (beispielsweise des Wesens der Philosophie selbst).“¹¹⁸

Blickt man nun auf Sokrates, so findet sich auch bei ihm der Versuch dieses Spagats zwischen rationaler Argumentation und überredenden Mitteln wieder (Vgl. Kapitel 4.5.

¹¹⁶ Rorty 1987, S. 404.

¹¹⁷ Rorty 1987, S. 408.

¹¹⁸ Rorty 1987, S. 401.

dieser Arbeit). Während er den Großteil seiner Gespräche zu rechtfertigen weiß, so finden sich auch Stellen, an denen er von bloßer Argumentation abweicht und sich, wie der von Rorty beschriebene belehrende Philosoph, auf anderes Terrain begibt. Unter diesem Blickwinkel könnte man Sokrates durchwegs als Vertreter der belehrenden Philosophie betrachten, wäre da nicht noch das Problem der Wahrheit:

„Der bildende Philosoph zieht demnach mit Lessing das unendliche Streben nach Wahrheit >>der ganzen Wahrheit<< vor. Für ihn ist der Gedanke, wir stünden einer >>ganzen Wahrheit<< gegenüber, absurd, weil der platonische Wahrheitsbegriff absurd ist, entweder als der Begriff einer Wahrheit über eine Wirklichkeit, die nicht Wirklichkeit-unter-einer-Beschreibung wäre, oder als der Begriff einer Wahrheit über die Wirklichkeit einer privilegierten Beschreibung unnötig werden ließe, weil sie mit jeder kommensurabel werden ließe.“¹¹⁹

An dieser Stelle muss man gemäß Gernot Böhme eine Unterscheidung zwischen dem Typ Sokrates und der platonischen Philosophie machen. Das platonische Konzept ist es, wie im Höhlengleichnis im 7. Buch der *Politeia* erläutert¹²⁰, dass der Philosoph durch das dialektische Gespräch zur Erkenntnis der Idee des Guten gelangt. Er erkennt das wahrhafte Wesen des Seins und kehrt sich von den Schattenbildern ab. Kehrt der Philosoph zurück in die Höhle, um seine angeketteten Mitmenschen zu befreien, so werden sie ihn verhöhnen und ihm keinen Glauben schenken. Sieht man Sokrates nun als paradigmatische Figur für den Philosophen, der die wahren Ideen geschaut hat, so lässt sich die Analogie von Rortys bildenden Philosophen nicht gänzlich auf Sokrates übertragen. Glaubt man jedoch Sokrates selbst, dass er weiß, dass er nichts weiß und seine Dialoge ausschließlich der Wahrheitsfindung dienen, die meist jedoch einen aporetischen Ausgang haben, so kann man Sokrates gemäß Rorty als einen bildenden Philosophen bezeichnen, der sein Leben dem Streben nach Wahrheit verschrieben hat.

¹¹⁹ Rorty 1987, S. 409.

¹²⁰ Plat. *Rep.* 514 ff.

3.5. Der Dialog als Kern des moralischen Lernens

Im vorherigen Kapitel wurde gezeigt, dass Rorty den bildenden Philosophen als einen Menschen bezeichnet, der versucht „das Gespräch in Gang zu halten.“¹²¹ Auch wenn das Thema des Verhältnisses zwischen Schriftlichkeit und Sprache erst in einem späteren Kapitel an Hand des Dialoges *Phaidros* thematisiert wird, so sollen einige Überlegungen zur Bedeutung des Gesprächs bei Sokrates und Richard Rorty vorangeschickt werden.

Noch zu Beginn des Buches *Der Spiegel der Natur* betont Rorty die Bedeutung der Romanciers und Dichter zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die die Aufgabe der moralischen Erziehung übernommen haben, die bis dahin der Theologie und der Philosophie auferlegen ist. Auch in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* findet sich ein starker Schwerpunkt auf dem geschriebenen Wort, da Rorty immer wieder die Bedeutung von Literatur für den moralischen Fortschritt erwähnt. Der letzte Satz im *Spiegel der Natur* erinnert jedoch stark an die platonische Forderung stets den Dialog der Schrift vorzuziehen: „Das moralische Interesse der Philosophen sollte sich auf die Fortsetzung des abendländischen Gesprächs richten, nicht darauf, daß den traditionellen Problemen der modernen Philosophie ein Platz in diesem Gespräch reserviert bleibt.“¹²²

Richard Rorty fordert dazu auf, die Aufmerksamkeit auf die Form des Gesprächs selbst zu richten und nicht primär auf die darin diskutierten Themen. Wenn er von der „Fortsetzung des abendländischen Gesprächs“ spricht, so schwingt dabei mit, dass die Tradition dieses Gesprächs in der Folge ihres Begründers Sokrates steht. Während Sokrates jedoch das Gespräch sucht, um der Wahrheit ein Stück näher zu kommen, so verwendet Rorty den Begriff Kommunikation schlicht in dem Kontext, dass durch sie Übereinkünfte getroffen werden, die das gemeinsame Zusammenleben erleichtern sollen: „Kommunikation ist eine Art, Wege zu finden, um zu leben und leben zu lassen, nicht ein gemeinsames Streben nach dem Universellen.“¹²³

In Zusammenhang mit einer Kritik an dem platonischen Wissensbegriff spricht Rorty auch in *Wahrheit und Fortschritt*¹²⁴ explizit nicht vom Lesen, sondern vom Hören trauriger Geschichten:

¹²¹ Rorty 1987, S. 408.

¹²² Rorty 1987, S. 427. Die Thematik des Abendlands behandelt Rorty ausführlicher in seinem Essay *Heidegger, Kundera und Dickens* in Richard Rorty: Eine Kultur ohne Zentrum. Stuttgart: Reclam 2002.

¹²³ Rorty 1994, S. 976

¹²⁴ Rorty 2003.

„Wir Pragmatisten gehen bei unserer Argumentation davon aus, daß das Auftauchen der Menschenrechtskultur einem Zuwachs an moralischem Wissen offenbar gar nichts, sondern alles dem Hören trauriger rührseliger Geschichten verdankt, und gelangen so zu der Schlussfolgerung, dass es ein Wissen der von Platon ins Auge gefassten Art wahrscheinlich nicht gibt.“¹²⁵

Auch wenn Rorty die Fokussierung auf das Gespräch in seinen späteren Werken zunehmend aufgibt und die Literatur und den Roman zum Zentrum seines Denkens macht, so muss man sich dabei immer Gewahr sein, dass Rorty einen anderen Literaturbegriff verwendet, der sehr viel weiter gefasst ist, als der alltägliche Gebrauch des Wortes den Anschein gibt.

Rortys Kritik an Platon gilt hauptsächlich seinem Anspruch, dass es hinter der Natur eine für den menschlichen Verstand erkennbare unveränderliche Wesenheit gibt. Lässt man diese grundlegende Divergenz zwischen dem platonischen und dem rortyschen Denken kurz beiseite, so erkennt man, dass sie in ihren methodischen Ansätzen, wie moralisches Wissen vermittelt werden kann, weite Strecken des Weges gemeinsam gehen. Das Gespräch und das pathetische Moment darin sind bei beiden Denkern ein zentrales Moment. Rorty konzentriert sich im Gespräch dabei mehr auf die emotionale Komponente von literarischer Fiktion, da sie eine Haltung im Gesprächspartner auslöst, die er bis dato noch nicht kannte. Auch Sokrates lässt literarische Erzählungen in Form des Mythos und der Zitate von vorzüglich homerischen Epen einfließen, spielt jedoch auch mit der sokratischen Ironie und peirastischen Mitteln, um seinen Dialogpartner einen anderen Weg zu denken näher zu bringen.

¹²⁵ Rorty 2003, S. 248f.

4. überreden vs. überzeugen – Eine Betrachtung des *Gorgias* unter Zuhilfenahme Richard Rortys

4.1. Ein kurzer Überblick über den Dialog *Gorgias*

Im Zentrum des Dialogs *Gorgias* steht die Frage nach dem Wesen und dem Zweck der Redekunst, die Sokrates mit dem berühmten Sophisten Gorgias¹²⁶ und seinen Schülern Polos und Kallikles erörtert. Sokrates' Gesprächspartner werden allesamt in dem Dialog als Redekünstler charakterisiert, die mit ihren Reden mehr auf das Wohlgefallen der Menge zielen, während Sokrates die Position des nach Wahrheit strebenden Philosophen übernimmt. Bemerkenswert ist die seltene Konstellation im *Gorgias*, da Sokrates nicht nur über die Rhetorik, sondern auch mit Rhetorikern spricht.¹²⁷ Dieser Umstand macht den *Gorgias* zu keiner theoretisch philosophischen Abhandlung über die Definition des Begriffs der Rhetorik, sondern man könnte ihn fast als eristisches Streitgespräch zwischen dem Philosophen Sokrates und den Rhetorikern Gorgias, Kallikles und Polos klassifizieren. Die ersten Worte des Dialogs: „Zum Kriege und zur Schlacht, heißt es, oh Sokrates, muß man so zurecht kommen“¹²⁸ werden von Paul Friedländer unterstützend für diese These interpretiert.¹²⁹

Die Rhetorik tritt im *Gorgias* gegen die Dialektik an. Rhetorik ist Schmeichelei und zielt auf die Lust und das Angenehme, während die Dialektik auf das Wahre und Gute hin orientiert ist. Im Rahmen der Untersuchung über das Wesen der Rhetorik stoßen Sokrates und die drei Redner aber auch immer wieder auf die enge Verknüpfung zwischen Macht und Redekunst. Wenn Sokrates im Gespräch mit Kallikles zunehmend über das Recht des Stärkeren und Tyrannei spricht, so muss man beachten, dass sich das Gespräch nicht von dem Ausgangsthema entfernt, sondern dass die Klärung nach der Frage der Macht auch jene nach dem Wesen der Rhetorik vorantreibt.¹³⁰ Macht wird dabei bei Platon gemäß Niehues-Pröbsting in dem Sinne verstanden, dass sie nicht „primäre äußere Herrschaft, sondern Einstimmigkeit des eigenen Willens, permanente Übereinstimmung

¹²⁶ Gorgias wurde um 490 v. Chr. auf Sizilien geboren und stark von Empedokles und Parmenides beeinflusst. Er hat sich vorwiegend mit Rhetorik und der Technik der Redekunst befasst. Sein Werk „Über das Nichtseiende oder über die Natur“ ist nur noch durch Überlieferungen erhalten.

¹²⁷ Vgl. dazu Niehues-Pröbsting 1987, S.83f.

¹²⁸ Plat. *Gorg.* 447a.

¹²⁹ Paul Friedländer zitiert nach Niehues-Pröbsting 1987, S. 86.

¹³⁰ Niehues-Pröbsting betont „um das Wesen der Rhetorik zu begreifen, (ist) das Verständnis der Macht erforderlich.“ Niehues-Pröbsting 1987, S. 94.

von Willen und Tun (ist). Das Wissen um das Gute ist der Garant für die Identität des eigenen Willens.“¹³¹

Auch wenn im *Gorgias* das Thema der Rhetorik deutlich im Vordergrund steht, so darf man nicht übersehen, dass ein großer Teil des Dialogs Fragen der richtigen Lebensweise gewidmet ist.¹³² Deshalb sollen nun einige Aspekte dieser Frage im *Gorgias* kurz angesprochen werden.

Gleich zu Beginn des Dialogs beansprucht Gorgias für seinen Unterricht, dass er seinen Schülern die Kunst der Überredung hinsichtlich des Gerechten und Ungerechten beibringen könne. Zugleich räumt er ein, dass er als Lehrer niemals Verantwortung dafür übernehmen könne, ob seine Schüler diese Kunst gerecht oder ungerecht ausüben. Gorgias vergleicht dabei die Redekunst in 465c/d mit einer Kampfkunst. Der Lehrer bringt dem Schüler sein Können bei – gegen wen er die Kampfkunst schließlich anwendet, liegt in der Eigenverantwortung des Schülers. Diese vermeintliche Kompetenz der Sophisten, in Sachen Moral entscheiden zu können, ruft bei Sokrates Misstrauen hervor, denn um zwischen Gut und Böse differenzieren zu wollen, bedarf es einer profunderen philosophischen Kenntnis. So macht Sokrates Gorgias auch gleich darauf aufmerksam, dass seine Aussage widersprüchlich ist. Würde er seinen Schülern Gerechtigkeit wirklich beigebracht haben, so wüssten diese auch in jeder Situation sie von der Ungerechtigkeit zu unterscheiden. Platon greift hier das Motiv auf, dass einer, der das Wesen der Gerechtigkeit einmal erkannt hat, nicht mehr ungerecht handeln kann. Ein weiteres Motiv hinsichtlich der moralischen Aspekte im *Gorgias* ist die Frage nach Unrecht tun und Unrecht erleiden, die Sokrates zuerst mit Polos und schließlich mit Kallikles erläutert. Das Thema wird ausgehend von dem konkreten Beispiel des Tyrannen Archelaos behandelt. Dieser ist zwar unrechtmäßig an die Macht gelangt, wird jedoch von Polos als einer der glücklichsten Menschen Griechenlands bezeichnet. Für Sokrates kann jedoch nur der Gerechte glücklich sein, weshalb sich nun die Frage stellt, ob Unrecht tun wirklich besser ist als Unrecht leiden? Der Unrechttuende ist weder gerecht noch tugendhaft und schließlich auch nicht glücklich. Polos widerspricht dieser These und zieht die Meinung der Menge heran, um seinem Standpunkt mehr Gewicht zu verleihen. Nur weil die Menge davon überzeugt ist, dass es keinen glücklicheren Menschen als Archelaos gibt, ist das für Sokrates noch kein ausreichender Beweis. Es kommt nicht darauf an, wie viele Menschen von einer Tatsache überzeugt sind, sondern

¹³¹ NiehuesPröbsting 1987, S. 95.

¹³² Michael Erler verweist darauf, dass sich die Frage: „Wie soll man leben?“ wie ein roter Faden durch das gesamte Oeuvre Platons zieht. Vgl. Erler 2006, S. 78.

das einzige, was zählt, ist seinen Gesprächspartner zu überzeugen: „Denn du beweist mir nichts, sondern nur durch Beibringung vieler falschen Zeugen gegen mich versuchst du mich aus meinem Besitztum und der Wahrheit hinauszuerwerfen.“ (471b)

Nicht nur die Aussage von Sokrates, dass der Unrechttuende nicht glücklich sein kann, sondern auch seine Ergänzung, dass er glücklicher wäre, wenn er für sein unrechtes Tun bestraft würde, stößt auf großen Widerstand bei Polos. Für Sokrates gibt es nichts Schlimmeres als „Schlechtigkeit“ in der Seele, die Strafe kann einen jedoch durch die nötige Buße davon befreien. Schließlich kann Sokrates Polos durch seine Argumente doch noch von seinen Thesen überzeugen, worauf sie einhellig dieses Thema abschließen:

„Sokrates: Folgt also, daß Ungerechtigkeit und Unrechttun das größte Übel ist?

Polos: Offenbar.

Sokrates: Und als Erledigung von diesem Übel zeigte sich doch das Strafe-Leiden?

Polos: So scheint es.

Sokrates: Das Nicht-Strafe-Leiden aber als ein Dableiben des Übels?

Polos: ja.

Sokrates: Das zweite Übel der Größe nach ist also das Unrechttun; die Ungestraftheit beim Unrechttun ist das erste und größte unter allen Übeln.

Polos: Das scheint so.“¹³³

Der *elenchos* als ein Verfahren, das durch Aufdecken von Scheinwissen die Seele reinigen soll, ist hier für die Bestimmung der richtigen Lebensweise zentral. Die Seele, die durch gerechte Bestrafung gereinigt werden kann, muss schließlich, so Sokrates, auch nach dem Tod gerichtet werden, wo sich dann entscheidet, ob die Seele gut und schön, oder schlecht und hässlich war. Gemäß der homerischen Epen gelangt die Seele je nach dem auf die Insel der Seligen oder in den Tartaros. Der eschatologische Mythos, auf den Sokrates appelliert, steht am Ende des Dialogs, womit Sokrates zu guter letzt, auf die Macht des Pathos und der Erzählung zurückgreift, um schließlich doch noch seine Gesprächspartner zu überzeugen.

¹³³ Plat. *Gorg.* 479 d.

4.2. Rhetorik und Pathos bei Platon

„Schmeichelei nun nenne ich das und behaupte, es sei etwas Schlechtes, o Polos, denn zu dir sage ich dies, weil es das Angenehme zu treffen sucht ohne das Beste.“¹³⁴ Nachdem der *techné* nur Tätigkeiten vorbehalten sind, die auf das Beste zielen, so fällt die häufig zu anderen Zwecken angewandte Rhetorik aus diesem Begriff hinaus und wird von Sokrates zur Schmeichelei degradiert. Die schmeichlerische Rhetorik zielt auf Lust und das Angenehme, während die Dialektik auf das Wahre und Gute hin orientiert ist. Dies ist zwar ein häufiges Motiv in den platonischen Dialogen, jedoch reicht diese Definition der Rhetorik nicht aus, um die gesamte Reichweite ihrer Verwendung in den sokratischen Dialogen zu verdeutlichen. Hellwig weist darauf hin, dass sich Platons Rhetorikbegriff zwar in wesentlichen Punkten von jenem von Gorgias von Leontinoi unterscheidet, beiden aber gemeinsam ist, dass die Rhetorik *πειθῶ* bewirken soll. Sokrates kann in keinem seiner Gespräche ein klares Wesensmerkmal herausfinden, womit man einen Diskurs als typisch rhetorisch kennzeichnen könnte. Eine Bestimmung der Rhetorik erfolgt nur insofern, in dem er sie von zahlreichen anderen Disziplinen abgrenzt, die nicht unter dem Einflussbereich der *πειθῶ* stehen.¹³⁵ *Πειθῶ* ist dabei ein Begriff, der dem englischen Wort *persuasion* sehr ähnlich ist, da er sowohl Überzeugung sowie auch Überredung bedeuten kann.

An dieser Stelle sollte jedoch eine sprachliche Nuancierung getroffen werden, ob man von der Tätigkeit des Überredens und Überzeugens spricht oder von der Substantialisierung Überzeugung und Überredung. Bei den Verben überzeugen und überreden kann eine gewisse Synchronizität vorausgesetzt werden, da sie lediglich zwei unterschiedliche Modi darstellen, die jedoch dasselbe Ziel verfolgen. An dem Beispiel einer Gerichtsverhandlung könnte eines der Ziele sein, dass möglichst viele Menschen zu Gunsten des Angeklagten abstimmen, damit dieser frei kommt. Ob die Geschworenen im Laufe dieses Prozesses zu diesem Endzustand überredet werden oder der Verteidiger des Angeklagten sie zu überzeugen vermag, ist wohl in moralischer Hinsicht ein Unterschied, hinsichtlich des Zieles kann man die Begriffe aber weitgehend parallel einsetzen. Gänzlich anders ist es bei den Begrifflichkeiten der Überzeugung und Überredung. Überzeugung ist nicht lediglich die Substantialisierung von überzeugen, sondern beschreibt auch eine feste Annahme zu der man gelangt ist.

¹³⁴ Plat. *Gorg.* 464e.

¹³⁵ Vgl. Hellwig 1973, S. 30.

Problematisch wird es an der Stelle, an der man nachfragt, wie man zu dieser Überzeugung gekommen ist? Zu einer festen Annahme gelangt man zwar meistens durch wohl fundierte Überlegungen, jedoch kann man auch durch Überredung zu einer Überzeugung gelangen. Folgendes Beispiel soll dieses Problem verdeutlichen. Nähert sich der Wahltag nach einer langen Wahlkampagne, ist man nach langen Überlegungen zu der Überzeugung gelangt, dass es das Beste für einen selbst und die Gesellschaft die Wahl einer bestimmte Partei ist. Dass während einer Wahlkampagne zu diesem Zweck zahlreiche überredende Strukturen und Propaganda eingesetzt wurden, um die Wähler zu dieser Überzeugung zu bewegen, bleibt dabei bei der Verwendung dieses Wortes unberücksichtigt. Während Überredung lediglich den Vorgang des Überredens beschreibt, so kann das Wort Überzeugung nicht in dem gleichen Sinn für die Tätigkeit des Überzeugens benutzt werden.

Spricht Sokrates von $\pi\epsilon\iota\theta\acute{\omega}$, so haben Hellwigs philologische Untersuchungen der platonischen Dialoge ergeben, dass sich Platon eindeutig des Öfteren der zweiten Bedeutung des Wortes, nämlich der des Überredens bedient.¹³⁶

Aufgabe des Rhetors ist es, den Menschen zu einem spezifisch von ihm gewünschten Handeln zu bewegen, was bei Platon meist durch das Mittel der Überredung der Fall ist. Dies gilt vor allem für Reden, die der Redner vor einem öffentlichen Publikum hält, die Platon von Reden, die lediglich privaten Zwecken dienen, abgrenzt.¹³⁷

Im *Gorgias* verdeutlicht Sokrates die Unterscheidung zwischen Philosophie und Rhetorik mit einem Vergleich zwischen Rede- und Kochkunst. Während die Kochkünste dem Menschen kurzfristig eine gewisse Lust verschaffen, so ist Völlerei auf lange Sichte der Gesundheit nicht zuträglich. Den Köchen gleich verstehen sich die Redekünstler darauf, die Menschen in einen Zustand des Wohlgefallens zu versetzen, der jedoch nur oberflächlich bleibt und in Wahrheit nicht zu ihrer Verbesserung beiträgt. Dieses wohlige Gefühl, das der Redner bei den Menschen verursacht, soll dabei helfen, die Zuhörer für einen Gedanken zu begeistern, damit sie bei einer Versammlung für diese bestimmte Sache stimmen. Der Rhetor muss die Fähigkeit besitzen, die Seelen der Menschen zu ergreifen, um sie in eine gewollte Richtung zu lenken. Dieses Motiv scheint auch im *Phaidros* auf, wo die Rhetoriker als Seelenlenker auftreten. Die Ergriffenheit der Seele beschreibt sehr schön, was für einen Aspekt die emotionale Komponente in der Sophistik ausmacht. Nicht die Ratio ist das Zielobjekt der Redekunst, sondern das Fühlen des Menschen, das Sichmitreißenlassen von einem Gedanken, die Erzeugung von

¹³⁶ Vgl. Hellwig 1973, S. 33.

¹³⁷ Vgl. Plat. *Soph.* 222d.

Emotionen, die es einem schließlich für kurze Zeit unmöglich machen, den Wahrheitsgehalt der Aussage zu überprüfen. Hier kommt auch der Pathos ins Spiel, den jedoch nicht nur die Sophisten, sondern auch Sokrates häufig beanspruchen.

So verweist auch Markus Wörner darauf, dass unter Gorgias die pathetische Rede zu einer Hochblüte gekommen ist:

„Zum überzeugenden Reden gehört in der Regel nicht allein die sachliche Beweisführung. Diese Erkenntnis haben sich die Rhetoriker spätestens seit dem Auftreten des Gorgias zu eigen gemacht, indem sie der gezielten Erregung von Affekten (πάθη) eine zentrale Rolle im Überzeugungsprozess zuweisen.“¹³⁸

Die Stärke und das Können eines Redners spiegelt sich darin, wie stark er seine Hörer zu Affekten und Emotionen bewegen kann. Bei der Erläuterung des Pathos in der Rhetorik kommt auch Wörner auf angenehme und unangenehme Affekte zu sprechen. Zählt ein Affekt zu den angenehmen, so ist der Hörer bestrebt, diesen Zustand aufrecht zu erhalten bzw. werden unangenehme Affekte durch die Rede erzeugt, so möchte man diesen Zustand ändern. In diesem zentralen Vorgang, den ein Hörer bei einer Rede durchlebt, sieht Wörner einen Hinweis darauf, dass Affekte handlungsrelevant sind, da man den Zustand, in den man versetzt wurde, aktiv beibehalten oder verändern möchte. Gorgias bedient sich genau dieses Prinzips. Löst eine Rede in einem Zuhörer einen angenehmen Affekt aus, so möchte er ihn beibehalten, auch wenn dabei die Nachhaltigkeit dieses positiven Zustandes komplett außer Acht gelassen wird. Das Problem, das sich bei der bloß überredenden Rhetorik stellt ist, dass der Zuhörer zu keiner Erkenntnis über den Sachverhalt gelangt, zu dem er überredet wurde. Die ausgelösten Emotionen werden nur zu einer schnellen Entscheidungsfindung genutzt. Genau das ist auch der Grund, weshalb Sokrates der Rhetorik im weiteren Verlauf des *Gorgias* den Status der *techné* abspricht:

„Eine Kunst aber leugne ich, daß es sei; sondern nur eine Übung weil sie keine Einsicht hat von dem, was sie anwendet, was es wohl seiner Natur nach ist, und also den Grund von einem jeden nicht anzugeben weiß; ich aber kann nichts Kunst nennen, was eine unverständige Sache ist.“¹³⁹

¹³⁸ Wörner 1981, S. 54.

¹³⁹ Plat. *Gorg.* 464e.

Am Ende des Dialoges hält Sokrates ein Plädoyer, um sich vor der schmeichlerischen Redekunst zu hüten: „Alle Schmeicheleien, gegen sich selbst oder andere, gegen wenige oder viele, muß man fliehen. Und die Redekunst und jede andere Tätigkeit darf man nur so, immer für das Gerechte gebrauchen.“¹⁴⁰

In diesem Zitat spielt Sokrates jedoch schon auf den Dialog *Phaidros* an, der in einem späteren Kapitel ausführlicher behandelt wird. Die Redekunst ist nicht per se schlecht, wie es zu Beginn im *Gorgias* den Eindruck erweckt. Basiert die Redekunst auf Wahrheit und richtiger Einsicht so kann sie auch für Gerechtigkeit eingesetzt werden. Die Redekunst soll Sachverhalte nicht verschleiern, sondern ganz im Gegenteil erhellen und offen darlegen. Die Rhetorik kann durch ihre „pathetische“ Wirkung einen Menschen in einen ungewohnten emotionalen Zustand versetzen, bei dem er nicht einfach stehen bleiben darf, sondern dieser Zustand soll ihn in seinen Grundfesten erschüttern, um ihn aktiv zum Denken zu bewegen und ihn so der Erkenntnis der Wahrheit ein Stück näher zu bringen. Die Einsicht in Wahrheit und Gerechtigkeit macht nicht nur einen wahrhaft guten Rhetoriker aus, sondern ist für Sokrates auch ein essentielles Moment, das die Grundlage guten Handelns und somit auch der politischen Gemeinschaft garantieren soll.

4.3. Das Problem des Überredens und Überzeugens im *Gorgias*

„Sokrates: Nun, Gorgias, dünkst du mich aufs genaueste erklärt zu haben, für was für eine Kunst du die Redekunst hältst; und wenn ich anders etwas verstehe, so sagst du, der Überredung Meister sei die Redekunst und ihr ganzes Geschäft und Wesen laufe hierauf hinaus. Oder weißt du noch etwas Weiteres zu sagen, was die Redekunst vermöge, als Überredung in der Seele des Hörenden zu bewirken?“

*Gorgias: Keineswegs, Sokrates, sondern du scheinst sie mir vollständig erklärt zu haben. Denn dies ist ihre Hauptsache.“*¹⁴¹

Die Sophisten streben nur nach Überredung anstatt Wissen und ihre Argumente beruhen mehr auf Wahrscheinlichkeit als auf Wahrheit. Dies sind die zwei Hauptkritikpunkte Sokrates' an der sophistischen Bewegung, die er im Dialog *Gorgias* gegen die Sophisten vorbringt.¹⁴² Gorgias gesteht Sokrates zu, dass die Redekunst keinerlei andere Vorzüge

¹⁴⁰ Plat. Gorg. 526d.

¹⁴¹ Plat. Gorg. 452e-453a

¹⁴² Vgl. Lumer. 2007, S. 8.

aufzuweisen hat als das Wissen, *wie* man *wen* zu *was* überredet. Gorgias lässt sich in der oben zitierten Textstelle wohl auch selbst überreden. Denn nur wenige Sätze zuvor zeichnete sich für Gorgias die Redekunst nicht bloß als das effektivste Mittel zur Beeinflussung anderer Meinungen aus, sondern sie bezieht sich noch auf die „wichtigsten, o Sokrates, unter allen menschlichen Dingen und die herrlichsten.“¹⁴³

Was versteht Gorgias nun unter den Dingen, die er als am wichtigsten im ganzen Leben erachtet? Für Gorgias ist das „größte Gut für den Menschen (...) wenn man durch Worte zu überreden imstande ist, sowohl an der Gerichtstätte die Richter als in der Ratsversammlung die Ratsmänner und in der Gemeinde die Gemeindemänner, und sie in jeder anderen Versammlung, die eine Staatsversammlung ist.“¹⁴⁴ Kurz gesagt das Ziel der Redekunst ist es „Überredung in der Seele des Hörenden zu bewirken“¹⁴⁵.

Im Gespräch zwischen Sokrates und Gorgias wird auch ein weiterer wichtiger Punkt angesprochen. Den Sophisten wird ein Wissen in allen Bereichen zugeschrieben, das sie zwar nicht haben, ihnen jedoch von den meisten Menschen in größerem Maße zugeschrieben wird, als es die Menge den Fachexperten selber zuschreiben würde: „*Gorgias*:(...) Ebenso im Streit gegen jeden anderen Sachverständigen würde der Redner eher als irgendeiner überreden, ihn selbst zu wählen; denn es gibt nichts, worüber nicht ein Redner überredender spräche als irgendein Sachverständiger vor dem Volke.“¹⁴⁶

Doch Gorgias wäre nicht einer der berühmtesten Sophisten, wenn er seine Wissenschaft lediglich darauf gründen würde, dass er rasant die Meinungen der Leute manipulieren könnte.

Meines Erachtens geht es Gorgias mehr um das Resultat der Überredung, nämlich sich selbst vor Gericht verteidigen zu können. In diesem Sinne verstehe ich Gorgias' Antwort, dass es sich bei der Redekunst, um die wichtigste unter allen menschlichen Angelegenheiten handelt. Diese Interpretation wird durch folgende Stelle nahe gelegt, in der Gorgias die Art und Weise der Überredung, die im sophistischen Unterricht gelehrt werden kann, erläutert: „*Gorgias*: Jener Überredung also, sage ich, Sokrates, welche an den Gerichtsstätten vorkommt und bei den anderen Volksversammlungen, wie ich auch schon vorher sagte, und in Beziehung auf das, was gerecht ist und ungerecht.“¹⁴⁷

¹⁴³ Plat. *Gorg.* 451b.

¹⁴⁴ Plat. *Gorg.* 452d/e.

¹⁴⁵ Plat. *Gorg.* 453a.

¹⁴⁶ Plat. *Gorg.* 456c.

¹⁴⁷ Plat. *Gorg.* 454b.

Den Anspruch darauf zu erheben, Gerechtigkeit von Ungerechtigkeit unterscheiden zu wollen, ruft bei Sokrates sogleich Misstrauen hervor, denn um zwischen Gut und Böse differenzieren zu wollen, bedarf es der dialektischen Methode.

Sokrates stellt deshalb die Frage, welcher Redner in Bezug auf diese Definition der bessere sei: Derjenige, der auf Grund von Glauben oder derjenige, der aus Wissen überredet? Gemäß dieser Zweiteilung folgert Sokrates zwei unterschiedliche Arten der Überredung. Die eine Art zielt darauf, einen Glauben ohne jegliches Wissen bei den Menschen zu evozieren, während die zweite Form der Überredung als ihr Endziel Erkenntnis ansetzt. Aus dieser Annahme ergibt sich folgender Dialogverlauf:

„Sokrates: Die Redekunst also, Gorgias ist, wie es scheint, Meisterin in einer glaubenmachenden, nicht in einer belehrenden Überredung in Bezug auf Gerechtes und Ungerechtes?

Gorgias: Ja.

Sokrates: Also belehrt auch der Redner nicht in den Gerichts- und anderen Versammlungen über Recht und Unrecht, sondern macht nur glauben. Auch könnte er wohl nicht einen so großen Haufen in kurzer Zeit belehren über so wichtige Dinge.“¹⁴⁸

Die Definition der Redekunst von Gorgias ist mit diesem neuen Gedanken, den Sokrates einführt, widerlegt. An dieser Stelle ist jedoch interessant ist, dass Sokrates, der stets ein Befürworter der Dialektik ist, die darauf abzielt den Gesprächspartner zu überzeugen und zum wahren Wesen der Dinge hinzuführen, plötzlich zwei Arten des Überredens unterscheidet, wobei eine Form nach Erkenntnis strebt. Wie, so stellt sich nun die Frage, lässt es sich vereinbaren, dass nun nicht mehr alleine das Überzeugen des Gesprächspartners, sondern auch das Überreden Erkenntnis zum Ziel hat. Nähert Sokrates die Begriffe einander so an, dass eine Unterscheidung immer schwieriger wird, so wie es auch Richard Rorty in seinen Werken vertritt oder meint Sokrates mit Überreden doch etwas gänzlich anderes als mit Überzeugen?

Antje Hellwig macht in ihren Untersuchungen diesbezüglich einen wertvollen Hinweis: „Überzeugung braucht nicht immer nur wahre Einsicht in einen Sachverhalt zu bedeuten, sondern kann sich auch auf Gewissheiten, die noch nicht rational erklärbar sind, beziehen.“¹⁴⁹ Diese Form der Überzeugung, die, wie Hellwig betont, wesentlich für die platonische Vorstellung der Pädagogik ist, beruht auf einer eigenen Einsicht, die jedoch

¹⁴⁸ Plat. *Gorg.* 454e-455a.

¹⁴⁹ Hellwig 1973, S. 34.

rational noch nicht fassbar ist. Sie stellt somit eine Mittelstellung zwischen dem klassischen Verständnis von Überredung und Überzeugung dar. Hellwigs Kommentar zeigt, dass eine konkrete Trennung zwischen Überreden und Überzeugen in den sokratischen Dialogen oft nicht leicht zu treffen ist.

Seit Homers Zeiten hatten die alten Griechen ein zweiseitiges Verhältnis zu den Begriffen Überredung und Überzeugung, da es – wie auch *persuasion* im angelsächsischen Raum – im Altgriechischen ein einziges Wort für den gesamten Bedeutungsbereich von Überredung bis hin zur Überzeugung gegeben hat, nämlich das Nomen *πειθώ* bzw. das dazugehörige Verb *πέθειν*.¹⁵⁰ Eben dieses Problem war in der Auseinandersetzung über das Spannungsfeld zwischen überreden und überzeugen stets ein brisanter Punkt. Gibt es diese eklatante Differenz zwischen Überzeugen und Überreden, so wie wir es im deutschen Sprachgebrauch gewohnt sind, oder ist es, wie Richard Rorty darauf verweist, ein Randproblem der deutschen Sprache? Wesentlich für diese Arbeit ist es primär, welchen Aspekt Platon nun beabsichtigt hat, wenn er dieses Wort verwendet. Man könnte die Überredung durch zwei verschiedene Arten charakterisieren, bei der eine durch faire, die andere durch hinterlistige Methoden erfolgt. Es würde sich diesbezüglich eine erste Unterscheidung zwischen Überreden und Überzeugen treffen lassen, indem man sich bei ihrer Unterscheidung nur auf die Mittel bezieht. Grundlegend lässt sich nämlich sagen, dass sowohl Überredung als auch das Überzeugen im Kern ihres Wesens zwei verschieden geartete Formen der Beeinflussung von Menschen sind. Dieser Vorgang wird von Wolfgang Kuhlmann folgendermaßen beschrieben: „Beeinflusst werden soll ganz allgemein die Person A, die an sich, nämlich unbeeinflusst durch andere, zur Meinung m bzw., zur Handlung h kommen würde usw. – aus der Perspektive der Personen B und C – zur Meinung m bzw. zur Handlung h zu kommen droht.“¹⁵¹ Wenn hier nun von Beeinflussung die Rede ist, so muss man jedoch auch anmerken, dass bei Überredung und Überzeugung Gewalt oder ähnliches keinerlei Einfluss haben.¹⁵² Wird Gewalt angewendet, um ein bestimmtes Ziel A zu erreichen, so verändert sich etwas in der äußeren Realität. Dies ist jedoch bei Überredungs- und Überzeugungsstrukturen genau nicht der Fall, so wie Kuhlmann dies an Hand der überredeten bzw. überzeugten Person A beschreibt:

¹⁵⁰ Peitho war auch der Name der Begleiterin bzw. Dienerin von der griechischen Göttin der Liebe Aphrodite. Sie steht symbolisch für die Einheit von Rhetorik und Erotik, die auch im Phaidros eine Rolle spielt. Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 11, S. 50.

¹⁵¹ Kuhlmann 1992, S. 75.

¹⁵² Auch bei Platon in *Rep.* 327c wird das Verhältnis zwischen Gewalt und Überredung angesprochen.

„Bei der Beeinflussung durch Überreden/Überzeugen wird dagegen bei gleich bleibender innerer und äußerer Realität die Interpretation und/oder das Verhältnis zur Realität verändert und dies dadurch, daß entweder auf die Situationsdeutung oder die Interpretation der Präferenzen, die Wahl der Ziele, die Wahl der Mittel und Wege oder auf die Art, wie dies alles festgelegt wird (sorgfältig-flüchtig), oder auf die Voraussetzungen dazu (Sprache, logische Mittel, Kompetenzen) Einfluß ausgeübt wird, auf Dinge also, die im Verantwortungsbereich von A liegen.“¹⁵³

Entgegen dieser Ansicht Kuhlmanns trifft man häufig auch auf die entgegengesetzte Position, dass überreden und überzeugen ein Gegensatzpaar bilden. Sie definieren sich sozusagen durch sich selbst. Überreden beschreibt die Tätigkeit, die das Gegenteil von überzeugen ist und umgekehrt. Doch diese Definition des Überzeugens, dass sie das ist, was das Überreden nicht ist, kann philosophisch kaum befriedigend sein. Auch Kuhlmann wehrt sich gegen diese Definitionsweise und macht keine scharfe Trennung zwischen überreden und überzeugen. Ein wesentliches Moment der Überzeugung ist es, dass sie nie ohne den Einfluss der Überredung möglich wäre. Kuhlmann begründet dies mit der Annahme, dass eine Person stets in einem sozialen Umfeld agiert und daher das menschliche Handeln nicht rein rational erklärbar ist, sondern eher unter einem soziologischen Blickwinkel betrachtet werden sollte. Es wäre nach Kuhlmann naiv zu glauben, dass man eine Entscheidung treffen könne, die hundertprozentig nur auf den eigenen Überlegungen und der eigenen Einsicht basiert. Selbst wenn man eine Überzeugung aus reinsten Motiven vertritt, so spielt stets Überredung mithinein, denn alles andere würde sich laut Kuhlmann jeder empirischen Grundlage entziehen.¹⁵⁴ Kuhlmanns Interpretation scheint mir einen sehr wertvollen Hinweis zu geben, wie man die Beziehung zwischen überreden und überzeugen in den sokratischen Dialogen deuten könnte. Auch Sokrates, der stets um Überzeugung bemüht ist, kommt nicht umhin, auf überredende Strukturen zurückzugreifen, wenn man Kuhlmanns These Glauben schenken will.

Wenn dem Rhetor in dieser Passage eindeutig die erste Definition der Überredung zugeschrieben wird, nämlich der rein glaubenmachenden Überredung, wer ist dann der zweiten Form der Überredung mächtig? Diese Frage soll in einem der folgenden Kapitel näher erläutert werden, das sich dem Dialog *Phaidros* widmet, in dem Sokrates von der wahren Rhetorik spricht, die auf Erkenntnis und Wahrheit abzielt.

¹⁵³ Kuhlmann 1992, S. 76.

¹⁵⁴ Vgl. Kuhlmann 1992, S. 79.

Sokrates sieht also die Notwendigkeit der Rhetorik in der athenischen Polis ein, ist jedoch mit ihrem Zustand unzufrieden. Vielleicht ist in *Gorgias* der Beginn gesetzt, eine mögliche Art der Redekunst zu verteidigen, die im Dienste des Staates steht, jedoch nicht auf bloßen Schein ausgerichtet ist, sondern die Seele bewegt und sie zum Guten hinerzieht.

Auch Gorgias hat diesen Impetus hin zur Ethik und erhebt für jeden Redekünstler den Anspruch, dass er eine höhere Kompetenz in Fragen der Moral hat als jeder andere. Für Sokrates ist dieser oberflächliche Zugang zu Fragen der Tugend natürlich äußerst kritisch. Gemäß Platon ist die höchste Idee, die erkannt werden kann, jene des Schönen und Guten, die der Philosoph bereits vor seiner Geburt geschaut hat und an die er sich durch das dialektische Gespräch wiedererinnern kann. Die Idee des Guten ist jedoch nichts, was ein Sophist durch das blenderische Jonglieren mit Worten jedem Menschen vermitteln könnte, der bereit wäre dafür zu zahlen. Nicht zuletzt deshalb, denke ich, schlägt Sokrates den Sophisten gegenüber einen kritischen Ton an, da sie Kompetenz für einen wesentlichen Bereich der Philosophie, nämlich der Moralphilosophie, beanspruchen. Auch wenn Gorgias einer der wenigen Sophisten war, der seine Lehrtätigkeit lediglich im Gebiet der Redekunst ansiedelte, so bot der Großteil der Sophisten auch seine Dienste im Unterricht der Tugend an, um ihre Schüler nicht nur rhetorisch, sondern auch moralisch zu verbessern.

4.4. „Persuasion is a good thing“

Trotz des platonischen Grundgedankens zwischen überreden und überzeugen strikt zu trennen, kehren in den sokratischen Dialogen sukzessive Motive wieder, die diese Trennung zu untergraben scheinen. Ein Philosoph, der generell für eine Nivellierung der Unterscheidung dieser zwei Begrifflichkeiten plädiert, ist Richard Rorty. In einem Interview aus dem Jahr 1998 wirft Rorty die gängige Unterscheidung zwischen Rhetorik und Logik sowie zwischen Überreden und Überzeugen über Bord, und vertritt einen gänzlich neuen Ansatz:

„Manche Philosophen sehen einen wesentlichen Unterschied zwischen Logik und Rhetorik oder zwischen >>Überzeugung<< und >>Überreden<<. Ich nicht. Es gibt einen Unterschied zwischen guten und schlechten Argumenten, aber das ist ein

*publikums- oder adressatenbezogener Unterschied. Gut ist ein Argument für ein Publikum, wenn diesem die Prämissen des Arguments plausibel erscheinen.*¹⁵⁵

Vergegenwärtigt man sich Rortys Wahrheitsbegriff, der im nächsten Kapitel genauer erläutert wird, so wird einem bewusst, dass bei Rorty eine Unterscheidung zwischen überreden und überzeugen hinsichtlich ihres Wahrheitsanspruches nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Die Unterscheidung zwischen Überredung, die meistens auf bloßer Meinung fußt und Überzeugung, die einen Einblick in die wahren Gründe eines Sachverhalts liefert, wird brüchig sobald man ablehnt, dass Wahrheit ein sinnvoller Begriff ist. Fällt der Bezugspunkt der Wahrheit weg, so bleibt nichts mehr übrig, um eine Unterscheidung zwischen den zwei Begriffen zu treffen. An diesem Punkt bleibt nur noch der pragmatische Zugang, nach dem entweder Überredung oder das Überzeugen bessere oder schlechtere Ergebnisse für das menschliche Handeln liefert. Das inkludiert auch, dass die Entscheidung für Überredung oder das Überzeugen nie schlechthin getroffen werden kann, sondern stets kontextrelativ ist:

„Auch unter der Vorraussetzung, daß >>wahr<< ein absoluter Begriff ist, werden die Anwendungsbedingungen dieses Begriffs immer relativ bleiben. Denn so etwas wie eine Überzeugung, die schlechthin gerechtfertigt oder ein für allemal begründet wäre, gibt es nicht, und zwar aus dem gleichen Grund, weshalb es keine Überzeugung gibt, deren Unbezweifelbarkeit ein für allemal erkannt werden könnte.“¹⁵⁶

Rorty leitet an dieser Stelle zu einem wesentlichen Punkt über, der sich auf die Zuhörerschaft bezieht, vor der ein Argument gerechtfertigt werden soll. Setzt man wie Rorty dieses Publikum als einzige Instanz an, die darüber entscheidet, welche Argumente überzeugend sind, so ergibt sich als Konsequenz, dass die Unterscheidung zwischen überreden und überzeugen lediglich im Auge des Betrachters liegt.

Rorty erläutert diesen Gedankengang im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, der einerseits die Annäherung zwischen Wahrheit und Rechtfertigung als plausibel erachtet, jedoch vor der Konsequenz, dass damit auch die Unterscheidung zwischen strategischen und nicht-strategischen Sprachgebrauch, d.h. zwischen Überredung und Überzeugung, fallengelassen würde, zurückschreckt. Für Habermas trägt die Differenzierung zwischen Überredung und Überzeugung dazu bei, intuitive

¹⁵⁵ Rorty 2000c, S.168.

¹⁵⁶ Rorty 2003, S. 9.

Handlungsmuster aufrechtzuerhalten, die den Menschen im Alltag bei seinem Handeln unterstützen. Lässt man diese Unterscheidung fallen, so beeinträchtigt dies das Individuum in seiner kritischen Differenzierungsgabe, die dadurch nicht mehr gefördert wird und folglich verkümmert. Um dieser Konsequenz vorzubeugen, darf Wahrheit nicht durch den Begriff der Rechtfertigung gänzlich ersetzt werden: „Obgleich Wahrheit auf Kohärenz und gerechtfertigte Behauptbarkeit nicht reduziert werden kann, muß es eine interne Beziehung zwischen Wahrheit und Rechtfertigung geben.“¹⁵⁷ Habermas, der aus diesem Grund weiterhin an einer gewissen Form des Wahrheitsbegriffs festhält, wirft Richard Rorty folglich vor:

*„Die kontraintuitive Vermischung des einen mit dem anderen hat die unangenehme Konsequenz, daß wir kritische Maßstäbe, die im Alltag funktionieren, verlieren. Rortys naturalistische Strategie führt zu einer kategorialen Einebnung von der Art, daß unsere Beschreibungen für Unterschiede, die in der Praxis einen Unterschied machen, unsensibel werden.“*¹⁵⁸

Rorty antwortet Habermas auf diesen Vorwurf in einem kurzen Essay¹⁵⁹, in dem Rorty seine Gedanken zur Differenzierung zwischen Überredung und Überzeugung wohl am ausführlichsten formuliert. Kerngedanke seiner Antwort auf Habermas ist es, dass es keine Wesenheit gibt, auf die man Bezug nehmen könnte, um zu unterscheiden, welche Aussagen als überredend und welche als überzeugend klassifiziert werden können. Alleine das „kompetente Publikum“¹⁶⁰ entscheidet, ob es ein Argument als überzeugend einstuft oder nicht. Ziel einer politischen Demokratie ist es, diese kompetente, tolerante und gebildete Gruppe von Zuhörern zu erweitern, so dass Argumente, die diese Gruppe überzeugen, auch andere Menschen überzeugen, die sich bis dato noch nicht in diesem Publikum befanden. Rorty erläutert diese Abhängigkeit, ob ein Argument als überredend oder überzeugend eingestuft wird, vom Publikum an Hand eines Beispiels:

“For a sincere Nazi can successfully use really pitiful arguments to justify infamies – arguments that nobody outside his remarkably provincial, illiterate, and stupid audience would take seriously. They are arguments which we rightly describe as ,mere’ causal manipulation or ,mere’ rhetoric, even though to the Nazis and his

¹⁵⁷ Habermas 2004, S. 247.

¹⁵⁸ Habermas 2004, S. 270.

¹⁵⁹ Rorty 2000d.

¹⁶⁰ Rorty 1994, S. 982.

*stupid audience they seem paradigm cases of rational persuasion, überzeugende Argumentation*¹⁶¹.¹⁶²

Ebenso kann genau der umgekehrte Fall auftreten, bei dem ein Argument rational durchaus schlüssig ist, man sich schließlich jedoch trotzdem für eine andere Handlung entscheidet: „It is possible to hear the other side and still do the wrong thing, for it is possible to listen to arguments which we know to be *überzeugend*, yet not be *überzeugt*.“¹⁶³

Da bei dem Publikum immer der Aspekt der Zukunft miteinberechnet werden muss und man nicht prognostizieren kann, ob zukünftige Zuhörer ein Argument ebenso als plausibel erachten wie heutige, so kann man von einem überzeugenden Argument stets nur in Anbetracht einer momentanen Zuhörerschaft sprechen. Rorty hält es für unmöglich, ein Argument vor allen jetzigen und zukünftigen Hörerschaften zu rechtfertigen.

Diese Klassifizierung zwischen guten und schlechten Argumenten, egal ob sie mehr von überredender oder überzeugender Struktur sind, kann wie Rorty in *Relativismus-Entdecken und Erfinden* beschreibt auf eine Kritik an der platonischen Ausdrucksweise zurückgeführt werden. Um einen Menschen von seiner Ansicht zu überzeugen, reichen die alten platonischen Begriffe für Rorty nicht mehr aus. Ein neues Vokabular soll die veralteten Wörter ersetzen und so ein effektiveres Mittel liefern, um mit seinen Argumenten zu überzeugen. Das Problem, das sich bei dieser neuen Art und Weise zu sprechen stellt, ist, dass selbst dieses Denken in neuen sprachlichen Kategorien Überredung bedarf:

*„Die Ansichten, von denen wir Leute überzeugen möchten, können nicht in platonischen Begriffen ausgedrückt werden. So muß unsere Überzeugungsarbeit in der schrittweisen Einprägung der neuen Ausdrucksweisen bestehen und nicht darin, einfach im Rahmen der alten Begriff zu argumentieren.“*¹⁶⁴

Ob Sokrates sich des Mittels der Überredung ermächtigte, um seine Gesprächspartner von dieser neuen Art zu sprechen zu überzeugen, soll im folgenden Kapitel näher erläutert werden.

¹⁶¹ Deutsch und hervorgehoben im Original.

¹⁶² Rorty 2000d, S. 59.

¹⁶³ Rorty 2000d, S. 62, *überzeugend* und *überzeugt* im Original deutsch.

¹⁶⁴ Rorty www.information-philosophie.de [8.3.10]

4.5. Alte und neue Vokabulare bei Rorty und Sokrates

Richard Rorty spricht in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* von neuen Vokabularen, die in mancher Hinsicht nützlicher sind als alte Vokabulare und diese sukzessive ersetzen. Rorty vergleicht die Sprache in Anlehnung an Donald Davidson mit einem Werkzeug. Neue Vokabulare sind daher kein Schritt, der näher zur Wahrheit führt, sondern man könnte sie mit Werkzeugen vergleichen, die in vielen Dingen besser funktionieren als die alten Werkzeuge:

„Während in der Sicht der Positivisten Galilei eine Entdeckung macht – endlich auf die Worte kommt, die man brauchte, um die Welt richtig zu erfassen, Worte, die Aristoteles noch nicht fand –, ist er für Davidson ein Mensch, dem ein Werkzeug in die Hände fiel, das zufällig für bestimmte Zwecke besser geeignet war als alle früheren Werkzeuge.“¹⁶⁵

Analog zu Aristoteles und Galilei drängt sich die Frage auf, ob auch Sokrates einer jener Menschen war, die ein neues Vokabular benutzen, um manche Dinge besser erklären zu können. Rorty geht zwar nicht direkt darauf ein, jedoch weist er an einer Textstelle in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* implizit darauf hin, dass man Sokrates nicht zuletzt auf Grund seiner metaphysischen Anschauungen zwar nicht als einen liberalen Ironiker bezeichnen könne, er jedoch über Gemeinplätze in der alten Sprache hinausgeht:

„Wenn aber kein im alten Vokabular ausgedrückter Gemeinplatz ausreicht, um der Herausforderung durch Argumente standzuhalten, dann produziert der Zwang zur Antwort eine Bereitwilligkeit, über Platitüden hinauszugehen. An dem Punkt wird die Diskussion vielleicht sokratisch. Die Frage >>was ist X?<< wird nun so gestellt, daß sie nicht einfach durch das Vorbringen paradigmatischer Fälle von X-heit beantwortet werden kann. Man verlangt also möglicherweise eine Definition, eine Essenz.“¹⁶⁶

Diskrepanzen und Missverständnisse, die zwischen Sokrates und seinen Gesprächspartnern kontinuierlich auftreten, könnten auf die Einführung dieses neuen Vokabulars zurückgeführt werden. Sokrates stellt Fragen anders als seine Vorläufer, er fragt nach dem Wesen der Dinge und nicht nach ihrer Nützlichkeit. Vielleicht sind die

¹⁶⁵ Rorty 1992, S. 46.

¹⁶⁶Rorty 1992, S. 129.

Sophisten noch zu sehr im alten Vokabular verhaftet, um Sokrates wirklich nachvollziehen zu können. Wie kann man einen Menschen von etwas überzeugen und sich ihm verständlich machen, wenn er zuerst überhaupt davon überzeugt werden muss, dass er in dieses neue Vokabular überhaupt eintreten möchte?

Nehmen wir an, Sokrates war tatsächlich im Sinne Davidsons einer derjenigen, der ein besseres Werkzeug gefunden hat, um an philosophische Probleme heranzugehen. Wie konnte er die anderen Athener davon überzeugen, dass seine Zugangsweise die Bessere ist. Solche Stellen sind in den sokratischen Dialogen nicht ausfindig zu machen. An keiner Stelle erhebt Sokrates den Anspruch, ein besseres Mittel zur Hand zu haben als jemand anders, durch die Aufdeckung des Nichtwissens der andern impliziert er jedoch indirekt diesen Anspruch. Bis ein Mensch kommt, der es schafft, Sokrates zu widerlegen, ist er derjenige, der das bis dato ultimative Werkzeug in der Hand hält. Besser ist es insofern, als es bessere Erkenntnisse liefert. Erkenntnisse, die mehr Einwänden standhalten und für mehr Leute rational nachvollziehbar sind. Sokrates legt den Impetus auf die Nachprüfbarkeit seiner Thesen. Es ist zwar wohl sein Ziel, dass die Menschen ihm zustimmen, dies muss jedoch immer aus der Einsicht geschehen, dass Sokrates wirklich Recht hat.

Doch wie schafft Sokrates den Schritt, die anderen zu überzeugen, dass dieses Werkzeug besser ist?

Hier muss vorausgeschickt werden, dass sich Platon in seinen Dialogen zwei unterschiedlicher Redeweisen bedient, deren Differenzierung an dieser Stelle nötig ist. Einerseits werden in den sokratischen Dialogen Fragestellungen sorgfältig mittels des dialektischen Verfahrens geprüft. Der Ergründung der „Was ist X?“-Fragen nähert sich Sokrates mittels seinem bekannten Frage-Antwort-Schema, dass Stück für Stück an die Wahrheit heranführen soll. An dieser Methodik ist an sich noch nichts zu kritisieren. Erst in Platons zweiter Redeweise erkennt man, dass Sokrates in den Dialogen auch einen anderen Gesprächsmodus wählt. Dieser zweiten Redeweise muss sich Sokrates bedienen, um die athenischen Bürger von dem Gesprächsverfahren der Sophisten auf seine eigene Art und Weise des Dialogführens einzustimmen. Die Verfahrensweise der Sophisten funktioniert auf einer gänzlich anderen Ebene als die Prüfungsmethode, die Sokrates präferiert. Wie an Hand der Philosophie Rortys gezeigt wurde, so darf man die Methode der Sophisten nicht als minderwertig kategorisieren, sondern man muss sich bewusst machen, dass sie schlicht in einem völlig anderen Rahmen funktioniert. Um die Zuhörerschaft der Sophisten davon zu überzeugen, dass es sich lohnt auch die Ebene der

komplizierten sokratischen Prüfungsmethode zu betreten, benötigt Sokrates nun die zweite Redeweise, die die Adressaten zu einem Wechsel von dem sophistischen zum sokratischen System bewegen soll. Dass dieser Wandel umso schwieriger von statten geht, je innovativer das Vokabular ist, dass in diesem neuen System zur Anwendung kommt, wird in den sokratischen Dialogen offensichtlich.

Sokrates begibt sich im Rahmen dieser zweiten Redeweise auf die Ebene der Überredung und wendet sophistische Tricks an, um seine Zuhörer in dieses neue Framework der Untersuchung hineinzuziehen. Würde Sokrates an dieser Stelle versuchen überzeugend zu argumentieren, so würde das inkludieren, dass sich die Gesprächspartner bereits auf der gleichen sprachlichen Ebene befinden. Durch geschickte Tricks und auch häufig pathetische Floskeln gelingt es ihm zu überreden, dass es sich lohnt, sich auf diese neue Art der Gesprächsführung einzulassen. Ist der Gesprächspartner bis zu diesem Punkt der Verwendung des neuen Vokabulars gekommen, so beruhen Sokrates' Argumente meist auf einer sehr konzisen Argumentation, die man durchaus als überzeugend im herkömmlichen Sprachgebrauch bezeichnen kann.

Ein Zitat Richard Rortys erinnert an diese Vorgangsweise, auch wenn er sie hinsichtlich eines Sokrates vollkommen entgegengesetzten Projekts anwendet. Rorty zweifelt die strenge Dichotomie „zwischen moralischem und klugem Verhalten (...) zwischen Absolutismus und Relativismus, zwischen Rationalität und Irrationalität und zwischen Moralität und Zweckdenken“ an und gelangt zu der These, dass all diese strengen Gegensätze in einer Sprache formuliert sind, die es zu erneuern gilt: „ich versuche, das Vokabular, in dem die Einwände formuliert sind, schlecht aussehen zu lassen; dabei werde ich den Gegenstand wechseln, statt dem Gegner die Wahl der Waffen und des Terrains zu überlassen, was ich täte, wenn ich mich seiner Kritik frontal stellte.“¹⁶⁷

Auch Sokrates lenkt oft geschickt von dem von den Sophisten eigentlich vorgeschlagenen Themen ab, fällt in sein eigenes Vokabular und zwingt es seinem Gesprächspartner auf, ohne, dass dieser sich wehren kann. Sokrates ist, so wie Rorty, derjenige, der das Terrain feststeckt, er stellt die „Was ist X?“-Frage und ruht nicht, bevor eine Antwort gefunden ist bzw. in den meisten Fällen sich Resignation eingestellt hat. Seine „Waffen“ wählt er in dem Sinne aus, dass er die Art der Gesprächsführung vorgibt: Er stellt die Fragen und erwartet darauf knappe Antworten. Jegliche Ausschmückung oder Ablenkung vom Thema wird dabei von Sokrates nicht geduldet. Trotz dieser Parallele in der Handhabung von neuen Vokabularen, um ein

¹⁶⁷ Rorty 1992, S. 84.

fortschrittliches Denken zu ermöglichen, argumentieren Sokrates und Richard Rorty vor einem gänzlich anderen Wahrheitsbegriff, der trotz der gleichen Methodik das Resultat der Überlegungen in unterschiedliche Richtungen lenkt. Deshalb wird nun in den folgenden Kapiteln die Bedeutung der zugrunde liegenden Wahrheitskonzeption für die Unterscheidung zwischen überreden und überzeugen beleuchtet.

4.6. Wahrheit und Überzeugung bei Richard Rorty

Für Richard Rorty ist das Streben nach Wahrheit weder ein zentrales Wesensmerkmal eines Philosophen, noch ist die Suche nach der Wahrheit Sinn und Zweck der Philosophie. Platons Denken hingegen ist untrennbar mit der Suche nach Wahrheit und der Konzeption einer erkennbaren Ideenwelt verbunden, in der sich die Idee des Wahren und Guten wiedererkennen lässt. Um diese Kluft zwischen Platon und Richard Rorty zu verdeutlichen, soll nun in den folgenden Kapiteln auf den Begriff der Wahrheit bei Richard Rorty eingegangen werden sowie auf die Probleme hinsichtlich der Unterscheidung zwischen überreden und überzeugen, die eine pragmatische Wahrheitskonzeption mit sich bringt. Während Platon an der Unterscheidung zwischen bloßer Überredung und wahrhaftem Überzeugen festhält, so erachtet Rorty die zwei Begrifflichkeiten für unnötig. Das Problem des Überredens und Überzeugens fußt auf den unterschiedlichen Wahrheitskonzeptionen der beiden Denker.

Da Richard Rorty in der zeitgenössischen Philosophie als einer der vehementesten Kritiker des Wahrheitsbegriffs gilt und oft dahingehend interpretiert wird, dass er die Existenz einer den Dingen innewohnenden Wahrheit zur Gänze abstreitet, bedarf es einer intensiveren Beschäftigung mit Rortys Zugang zu modernen Wahrheitskonzeptionen, die schließlich dazu dienen soll, die Nivellierung des Unterschiedes zwischen Wahrheit und Rechtfertigung zu begründen, um Richard Rorty gerecht zu werden.

Rorty stellt sich in die Tradition von William James sowie Friedrich Nietzsche und wendet sich gegen die Auffassung, dass Wahrheit als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit definiert werden kann.¹⁶⁸ Dass es ein An-sich der Dinge gibt, das, wenn es erkannt wird, den Schein von der Wirklichkeit zu trennen vermag, ist eine Annahme, die Rorty schlicht nicht nachvollziehen kann, da dieses An-sich in der Philosophie unzulänglich definiert ist und keine klare Gestalt annimmt. Auf Grund dieses

¹⁶⁸ Vgl. Rorty 2003, S. 9.

bedeutungsleeren Begriffs der Wirklichkeit-an-sich, der für Rorty ein nicht fassbarer Gegenstand ist, stellt sich Rorty als Pragmatist die Frage, ob der Begriff der Wahrheit überhaupt einen Nutzen hat.

Ein Wort, das Rorty für deutlich nützlicher als den Begriff der Wahrheit hält, ist beispielsweise die „Rechtfertigung“. Das lässt sich darauf zurückführen, dass die Rechtfertigung nicht den gleichen Anspruch auf Absolutheit erhebt wie Wahrheit. Wahrheit inkludiert, dass sie in jeder denkbaren Situation in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gültig ist. Spricht man davon, dass eine Behauptung vielleicht vor 100 Jahren gegolten hat, heutzutage aber nicht mehr zutreffe, so führt diese Relativierung den Begriff der Wahrheit ad absurdum, da die Wahrheit nicht vergänglich oder situationsbezogen ist, sondern immer uneingeschränkt gilt. Bessere Erfolge erzielt man an dieser Stelle mit der Rechtfertigung, da eine gerechtfertigte Behauptung stärker an die Umstände geknüpft ist, in der sie formuliert worden ist.

Dass Rorty häufig so verstanden wird, dass er keine Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Wahrheit macht, rührt von dem pragmatischen Grundsatz her, dem sich Rorty in seiner Philosophie verpflichtet fühlt. Macht etwas in der Praxis keinen Unterschied, so existiert dieser Unterschied für den Pragmatisten auch in der Philosophie nicht. Da in der Praxis Rechtfertigung in einer sehr ähnlichen Funktion wie der Begriff der Wahrheit gebraucht werden kann, so wird diese Unterscheidung im Pragmatismus zwar unerheblich, jedoch bedeutet das deshalb noch nicht, dass die Begriffe dadurch identisch werden. Rorty erwähnt explizit, dass nur in manchen Fällen die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Rechtfertigung keinen Nutzen macht, aber genauso viele Situationen denkbar sind, in denen die Differenzierung zwischen wahr und gerechtfertigt von Bedeutung ist.¹⁶⁹

Der Anspruch der Wahrheit, absolut zu sein, ist in der Alltagssprache nicht verwirklichtbar, da sie immer in einen sprachlichen Zusammenhang gestellt wird und daher immer nur relativ verwendet werden kann:

„Auch unter der Voraussetzung, daß >>wahr<< ein absoluter Begriff ist, werden die Anwendungsbedingungen dieses Begriffes immer relativ bleiben. Denn so etwas wie eine Überzeugung, die schlechthin gerechtfertigt oder ein für allemal begründet wäre, gibt es nicht, und zwar aus dem gleichen Grund, weshalb es keine Überzeugung gibt, deren Unbezweifelbarkeit ein für allemal erkannt werden könnte.“¹⁷⁰

¹⁶⁹ Rorty 2003, S. 27.

¹⁷⁰ Rorty 2003, S. 9.

An dieser Stelle führt Rorty Analoges zum Wahrheitsbegriff für den Begriff der Überzeugung ein. Ebenso wie das Wort „wahr“ nie absolut gebraucht werden kann und Rorty in Anlehnung an Donald Davidson lediglich die warnende, empfehlende und zitattilgende Funktion des Adjektivs anerkennt, so kann auch nicht von einer absolut gültigen Überzeugung gesprochen werden. Ebenso wie eine Begründung oder eine Rechtfertigung immer relativ zu einer bestimmten Zuhörerschaft ist, so kommt es auch bei dem Vorgang des Überzeugens darauf an, welches Publikum man dabei vor sich hat. Da die Frage nach der Wahrheit einer Überzeugung bei Rorty nicht einfach abgelehnt wird, sondern schlicht unbeantwortbar und daher für die pragmatische Philosophie nutzlos ist, führt Rorty an dieser Stelle an, dass die Frage, ob eine Überzeugung wahr ist, durch die Frage, ob sie gerechtfertigt ist, ersetzt werden sollte. Die Rechtfertigung erlaubt es, Qualitätsunterschiede bei unterschiedlichen Arten von Überzeugungen anzuführen. Ob eine Überzeugung besser oder schlechter ist, hängt von ihrem Grad der Rechtfertigung ab. An dieser Stelle zeigt sich, weshalb Richard Rorty die Unterscheidung zwischen überreden und überzeugen für unerheblich erachtet. Abgesehen davon, dass Überredung bei Rorty bei weitem nicht so negativ wie im platonischen Kontext konnotiert ist, so zeichnet sie sich doch durch Versuche und Behauptungen aus, die den Gesprächspartner nicht auf der rationalen, sondern auf der emotionalen Ebene zu einer bestimmten Ansicht bringen sollen. Da diese Behauptungen nicht durch ihre klare Ableitbarkeit bestehen sollen und vielmehr die menschliche Seele als den Verstand zum Ziel haben, sind sie meist auch schlechter gerechtfertigt. Die Unterscheidung, die bei Rorty zwischen überzeugen und überreden gemacht wird, verläuft lediglich über ihren Grad der Rechtfertigung und kann daher gemäß Rortys Wahrheitskonzeption ohne gröbere Konsequenzen fallengelassen werden. Für Rorty wäre es dienlicher, die Unterscheidung zwischen überreden und überzeugen zur Gänze aufzugeben und stattdessen von Argumenten zu sprechen, die mehr oder weniger gut gerechtfertigt sind.

Auch in Rortys Werk *Hoffnung statt Erkenntnis* wird der Unterscheidung zwischen einer wahren Überzeugung und einer gerechtfertigten Überzeugung keinerlei Bedeutung beigemessen. Mit Hilfe von William James verfolgt Rorty hier noch einen weiteren Punkt, bei dem eine Überzeugung hinsichtlich ihres Ausgangs, ob sie Gutes befördert hat oder nicht, beurteilt wird:

„Die Wahrheit, so meint man, unterscheide das Wissen von der wohlfundierten Meinung, der gerechtfertigten Überzeugung. Doch wenn das Wahre, wie James meint, nichts anderes ist als der Name dessen, was sich puncto Überzeugung als gut – und überdies als aus bestimmten, angebbaren Gründen gut – erwiesen hat’, dann ist nicht klar, in welchen Hinsichten sich eine wahre Überzeugung von einer Überzeugung unterscheiden soll, die bloß gerechtfertigt ist.“¹⁷¹

Rorty geht nicht so weit, zu behaupten, dass es keine Wahrheit gäbe, sondern bloß, dass es über sie nichts zu wissen gäbe und man keine klaren verifizierbaren Behauptungen über sie treffen könne. Aus diesem Grund plädiert Rorty dafür, den Wahrheitsbegriff einfach beiseite zu schieben, um für Begriffe Platz zu schaffen, die dem sozialen Fortschritt und der Philosophie dienlicher sind. Denn die Philosophie kommt, so Rorty, „ohne die Begriffe des >>inneren Wesens der Realität<< und der >>Übereinstimmung mit der Wirklichkeit<< besser aus (...) als mit diesen Begriffen.“¹⁷²

Der gleichgültige Zugang zu metaphysischen Problemen hat Rorty häufig die Kritik eingebracht, das Ende der abendländischen Philosophie heraufzubeschwören. Den Vorwurf, den Sokrates den Sophisten macht, nicht die Wahrheit als Ziel ihrer Unterredungen zu haben, sondern sich viel eher auf die Überredung der Zuhörer zu konzentrieren, um sie zu einem bestimmten Handeln zu bewegen, kann man auch für Richard Rorty geltend machen. Auch Rorty geht es nicht um die Erkenntnis des Wesens einer Sache, sondern seine Philosophie kreist um den Gedanken, wie man die Gruppe der Menschen vergrößern könnte, für die Toleranz und Freiheit wesentliche Werte der Gesellschaft sind. Ob zu diesem Zweck überredende oder überzeugende Strukturen eingesetzt werden, ist für Richard Rorty zweitrangig. Diese Parallelisierung legt nahe, dass man ebenso wie man die Sophisten nicht im engeren Sinne als Philosophen bezeichnen kann, auch Richard Rorty das Prädikat des Philosophen absprechen könnte. Richard Rorty ist jedoch eine wesentliche Figur in der pragmatischen sowie analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts und beansprucht auch für sich selbst einen Platz in der Gemeinschaft der Philosophen. Rorty auf Grund seines innovativen Philosophiebegriffes nicht als Philosophen zu bezeichnen, wäre genauso falsch, wie Sokrates wegen seines Einsatzes sophistischer Tricks als bloßen Sophisten zu bezeichnen. Rortys Kritik an der Philosophie ist nicht mit ihrer Ablehnung gleichzusetzen, sondern als eine Aufforderung zu verstehen einen anderen Blickwinkel zu wählen, um blinde Flecken in der

¹⁷¹ Rorty 1994b, S. 22.

¹⁷² Rorty 2003, S.8.

traditionellen Philosophie besser erkennen zu können. Um die Fehler, die die Philosophie bisher gemacht hat zu tilgen, appelliert er an die Philosophen sich eines neuen Vokabulars zu bedienen, um bisherige Fehler zu vermeiden, um so den Geist für neue philosophische und gesellschaftliche Probleme zu öffnen.

4.7. Donald Davidsons Einfluss auf Richard Rorty

Wenn Kritiker darauf hinweisen, dass Rorty zwar eine Korrespondenztheorie der Wahrheit ablehnt, er es jedoch nicht vermag, einen alternativen Ansatz anzubieten, so ist sich Rorty selbst bewusst, dass er sich im argumentativen Notstand befindet. Die Leerstelle, die durch ein Beiseitelassen der Wahrheit in der Philosophie entsteht, kann er nicht adäquat ersetzen, weshalb sich Rorty an diesem Punkt neben dem Pragmatiker William James meist auf den analytischen Philosophen Donald Davidson bezieht. In dem Essay *Davidson zwischen Wittgenstein und Tarski* beschreibt Rorty den nachhaltigen Eindruck, den Davidsons *Locke Lectures* auf ihn zu Beginn der 70er Jahre gemacht und sein Weltbild nachhaltig verändert haben.¹⁷³ Davidson und Rorty standen in einem regen Austausch, der 2005 in einem Band *Wozu Wahrheit?* in deutscher Sprache herausgegeben wurde. Mike Sandbothe schreibt im Nachwort dieser Essay-Sammlung, dass Rorty und Davidson nicht nur die Verabschiedung des traditionellen Wahrheitsbegriffes gemeinsam ist, sondern sich auch beide „auf die gebrauchstheoretische Analyse der unterschiedlichen Verwendungsweisen von >wahr<“¹⁷⁴ konzentrieren. Um Rortys Zugang zur Wahrheitsproblematik zu verstehen, ist es von Vorteil, die wesentlichsten Punkte der davidsonschen Wahrheitskonzeption zu kennen, weshalb diese nun mit Hinblick auf Rorty knapp erläutert wird.

Davidson stimmt mit Rorty überein, dass die Wahrheit kein Ziel der Forschung ist, insofern man darunter „bestätigende Belege für unsere Überzeugungen ausfindig zu machen“¹⁷⁵ versteht. Auch wenn die Wahrheit kein Ziel gemäß dieser Definition für Davidson darstellt, so kann er allerdings nicht behaupten, dass sie gar kein Ziel wäre. Während Rorty sich weitgehend vom Wahrheitsbegriff für sein philosophisches Programm verabschiedet hat, so ist Davidson zwar ein starker Kritiker des traditionellen

¹⁷³ Davidson/Rorty 2005, S. 269.

¹⁷⁴ Sandbothe 2005, S. 326.

¹⁷⁵ Davidson/Rorty 2005, S. 291.

Wahrheitsbegriffs, mit der strikten Konsequenz wie Rorty kann er sich jedoch nicht von ihm lösen:

„Das, worauf es ankommt, ist, dass ich am normalen Wahrheitsbegriff festhalte: Es ist genauso, wie wir es uns vorstellen – es gibt dort draußen wirkliche Personen, Berge, Kamele und Sterne, und häufig haben diese Gegenstände und Ereignisse tatsächlich die Merkmale, die wir an ihnen wahrzunehmen glauben.“¹⁷⁶

Was Davidson und Rorty miteinander verbindet, ist ihre Überzeugung, dass jeglicher Versuch, Wahrheit zu definieren, fehlschlägt. Davidsons Ablehnung eines erklärenden Wahrheitsbegriffs ist jedoch gänzlich anders motiviert als die pragmatische Begründung Rortys. Wahrheit ist für Davidson ein wichtiger Terminus in der philosophischen Diskussion, jedoch sieht er keinen Anlass, die Wahrheit über andere wesentliche Begriffe, wie beispielsweise Erkenntnis oder den Begriff der Ursache, zu stellen. Sowohl bei Wahrheit als auch Erkenntnis und Ursache handelt es sich um unsere „elementarsten Begriffe, über die wir verfügen: Begriffe, ohne die wir (wie ich zu sagen geneigt bin) gar keine Begriffe hätten.“¹⁷⁷ Es handelt sich hier um die grundlegenden Bausteine unserer Sprache, die nicht weiter zerlegt werden können, da zu diesem Zweck schlicht die Begriffe fehlen würden. Eine Definition zu suchen, die den Begriff der Wahrheit zur Gänze erklären könnte, ist deshalb ein zweckloses Unterfangen, da es unsere Sprache nicht zulässt. Sie stellt uns kein Vokabular zur Verfügung, das selbst ihre elementarsten Begriffe noch klarer werden ließe. Die einzige Möglichkeit, zu mehr Transparenz bei diesen grundlegenden Wörtern zu gelangen, ist, sie in Relation zu anderen Termini zu setzen. Durch die Beziehung der Wahrheit zum Glauben oder zum Begriff der Erkenntnis können hilfreiche Schlüsse über ihre Gestalt gezogen werden, die nicht nur Klarheit in die sprachliche Verwendung des Begriffes bringen, sondern auch bewirken, dass die Wahrheit nicht länger als „mysteriös, mehrdeutig oder unzuverlässig“¹⁷⁸ erscheint. Auch wenn Rorty Davidson meist dahingehend interpretiert, dass Davidson den Ausdruck wahr nur hinsichtlich seiner empfehlenden, warnenden und zitattilgenden Position verwendet¹⁷⁹, so kommt in den Texten Davidsons selbst der Wahrheit eine wesentlich zentralere Rolle zu. Selbst um eine Behauptung aufzustellen, ist eine Kenntnis der Wahrheit vonnöten, um diese überhaupt zu bewerkstelligen:

¹⁷⁶ Davidson/Rorty 2005, S. 293.

¹⁷⁷ Davidson/Rorty 2005, S. 248.

¹⁷⁸ Davidson/Rorty 2005, S. 248.

¹⁷⁹ Vgl. Rorty 2003, S. 31.

„Nur wenn man den zur Äußerung einer Behauptung benutzten Satz für wahr hält, ist es gerechtfertigt, diesen Satz im erforderlichen Sinn zu behaupten; und mit der Welt verknüpft wird die Sprache letzten Endes dadurch, daß die Bedingungen, die uns im Regelfall dazu veranlassen, Sätze für wahr zu halten, konstitutiv sind für die Wahrheitsbedingungen – und mithin für die Bedeutungen – unserer Sätze.“¹⁸⁰

Die Wahrheit ist somit der Bedeutung unserer Sätze vorausgeschickt. Hieraus ergibt sich die Antwort auf die Frage, weshalb der Wahrheit ein so hoher Stellenwert beigemessen wird, obwohl sie ein elementarer Begriff neben anderen ist. An anderer Stelle beschreibt Davidson den Grund, weshalb der Wahrheit so eine große Bedeutung zukommt. Sie ist „wichtig, weil wir ohne den Wahrheitsbegriff weder denkende Wesen wären noch verstehen, was es heißt, dass jemand anderes ein denkendes Wesen ist.“¹⁸¹

Worin besteht nun Davidsons Kritik am traditionellen Wahrheitsbegriff? Ähnlich wie Rorty sieht Davidson das Grundproblem in dem platonischen Wahrheitsverständnis begründet.

Wie Rorty bereits in der Einleitung zu *Wahrheit und Fortschritt* bemerkt, tendiert Platon zu einer Hypostasierung von Begriffen wie Wahrheit, Schönheit oder Tugend und misst ihnen dadurch eine reale Entität bei, die diesen Begriffen nicht zukommt. Davidson sieht in dieser Gleichsetzung zwischen einem abstrakten Begriff und einer Entität einen Kategorienfehler, der die gesamte abendländische Philosophie prägen sollte. Davidson plädiert dafür, dass die Wahrheit nicht substantialisiert werden darf und wendet sich somit gegen die platonische Ideenlehre. Die Wahrheit darf nicht als Entität verstanden werden, sondern wird bei Davidson lediglich als ein Begriff verstanden, der „sinnvollerweise von solchen Dingen wie Sätzen, Äußerungen, Überzeugungen und Propositionen ausgesagt werden (kann), also von Entitäten mit propositionalem Inhalt.“¹⁸²

Ebenso wie bei Platon erweist sich auch bei Donald Davidson die Postulierung einer – wenn auch nicht klar erkenn- und beschreibbaren – Wahrheit als notwendige Prämisse für die menschliche Kommunikation. Substituiert man die Annahme von wahren Aussagen durch gut gerechtfertigte bzw. nützliche Aussagen, so entstehen durch diesen pragmatischen Wahrheitsbegriff auf den ersten Blick zwar einige Vorteile, da viele

¹⁸⁰ Davidson/Rorty 2005, S. 262.

¹⁸¹ Davidson/Rorty 2005, S. 311.

¹⁸² Davidson/Rorty 2005, S. 295.

philosophische Probleme an Komplexität verlieren, bei genauerer Betrachtung erweist sich ein relativistischer Wahrheitsbegriff aber als problematisch.

4.8. Das Problem einer pragmatischen Wahrheitsauffassung hinsichtlich der Differenz zwischen überreden und überzeugen

Nachdem nun Davidsons Ansatz erläutert wurde, so wird augenfällig, dass Rortys Versuch, Davidson als Pragmatisten zu charakterisieren, nicht überzeugend ist, was auch von Herbert Hrachovec in seinem Artikel *A Trio on truth* konstatiert wird, in dem er zwei Vertreter einer pragmatischen Wahrheitsauffassung mit einem weiteren Dialogpartner, der weitestgehend Donald Davidsons Ansichten vertritt, diskutieren lässt: „HENRY: (...)Richard Rorty makes him into a wholesale pragmatist whereas Davidson himself insists on being a realist at various places.“¹⁸³

Die fiktive Figur Judy, die stellvertretend für die Ansichten von Judith Butler steht, plädiert dafür, dass das Prädikat „wahr“ nicht für einen Ausdruck verwendet wird, der mit der Wirklichkeit übereinstimmt, sondern bloß als eine Art Auszeichnung verstanden werden sollte, die man Aussagen zuschreibt, wenn sie sich als äußerst nützlich erweisen.¹⁸⁴ Butlers Definition von wahr ist vom Erfolg einer Aussage geprägt, die jedoch von dem effektiven Wahrheitsgehalt eines Satzes vollkommen losgelöst ist, was selbst die dritte Figur im Dialog, der Pragmatist Henry, kritisiert. An Henry lässt sich Richard Rortys Position ablesen, der, wie an früherer Stelle bereits erläutert, den Wahrheitsbegriff aus dem Vokabular tilgen möchte, da die Verwendung des Prädikats „wahr“ mehr Komplikationen mit sich bringt als eine generelle Vermeidung des Begriffs. Die zwei Vertreter der pragmatischen Position, bei der keinerlei Kriterium, wann es sich um eine wahre Aussage handle oder nicht, festgelegt werden kann, beanspruchen jedoch, erkennen zu können, wenn sie eine Lüge vor Augen hätten und wann nicht. Hier wird die pragmatische Position problematisch, da sie keine Gründe angeben kann, auf welcher Basis man die Unterscheidung zwischen Lüge und Wahrheit treffen kann. Die an der Position der Notwendigkeit der Wahrheit festhaltende Figur kritisiert deshalb:

„Thomas: (...) You recognized more or less someone was cheating here. This presupposes some reliance on the notions of correctness of procedures and well-

¹⁸³ Hrachovec 2002, S.64.

¹⁸⁴ Vgl. Hrachovec 2002, S. 63.

*foundedness of utterances on your part. (...) Deception derives its meaning from knowledge. Take away the possibility of knowledge and deception loses all its content.*¹⁸⁵

Dieser vehemente Kritikpunkt lässt sich nur schwer entkräften und stellt für die platonischen Texte eine fundamentale Basis dar. Die Unterscheidung zwischen Lüge und Wahrheit ist nicht nur im platonischen Corpus essentiell, sondern ist auch für die moralische Bewertung der Überredung ein ausschlaggebendes Moment. Christoph Lumer ist einer der wenigen Autoren, der sich nicht nur detailliert mit dem Spannungsfeld des Überredens und Überzeugens beschäftigt, sondern auch „Eine moralische Betrachtung des bloßen Überredens“¹⁸⁶ unternimmt. Zu diesem Zweck müssen für Lumer zuerst zwei unterschiedliche Vorgänge des Überredens differenziert werden: „1. Dem persuasiven Vermitteln bewusst falscher Meinungen und 2. Dem Vermitteln wahrer Meinungen mit bloß persuasiven Mitteln, die also argumentative Standards verletzen.“¹⁸⁷ Diese beiden Fälle der Überredung unterscheiden sich hinsichtlich ihres Gehalts an Wahrheit und Lüge. Da im ersten Fall sowohl beim Akt der Überredung als auch beim Ziel der Überredung beide Male eine Lüge zum Tragen kommt, ist das erste Szenario moralisch bedenklicher. In der zweiten Situation ist jedoch die Wahrheit im Ziel der Überredung enthalten und Lügen werden nur hinsichtlich des Hinbewegens auf dieses Ziel angewendet, weshalb Lumer die zweite Situation als moralisch unverfänglicher bewertet. Lumers Herangehensweise an die Problematik der Differenz zwischen überreden und überzeugen beweist, dass ein Festhalten an einem Wahrheitsbegriff notwendig ist, um einen sinnvollen Gebrauch von Persuasionsstrukturen treffen zu können, so wie es auch Jürgen Habermas in Hinblick auf Rorty proklamierte (Vgl. Kapitel 4.4. dieser Arbeit) und auch Sokrates Wahrheit als unumgängliches Charakteristikum für überzeugende Argumente heranzog.

Spricht man über den platonischen Zugang zur Wahrheit, so muss man sich bewusst machen, dass es sich dabei nicht um ein philosophisches Problem neben anderen handelt, sondern die Philosophie selbst durch das Streben nach Wahrheit charakterisiert ist. Wahrheit ist dasjenige, wonach jeder wahre Philosoph notwendig strebt und wodurch sich die Philosophie von allen anderen Künsten abhebt.¹⁸⁸ Auch Heinrich weist darauf

¹⁸⁵ Hrachovec 2002, S. 63.

¹⁸⁶ Lumer 2007, S. 29.

¹⁸⁷ Lumer 2007, S. 29.

¹⁸⁸ Auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage, was der Begriff der Wahrheit bei Platon bedeutet, verweist Jan Szaif darauf, dass es wichtig sei, bei Platon zwischen zwei verschiedenen

hin, dass sich die Trennung zwischen Rhetorik und Philosophie bei Platon am leichtesten über ihren Zugang zur Wahrheit nachzuvollziehen lässt.¹⁸⁹ Die Suche nach der Wahrheit ist etwas genuin Philosophisches und hilft dabei, das Wissen vom bloßen Glauben zu trennen.

Um zwischen trügerischen Argumenten der Sophisten und den stichhaltigen Argumenten der Philosophen unterscheiden zu können, ist ein wahres Wissen bei Platon stets vorausgesetzt und ist auch ein wesentliches Moment der platonischen Philosophie. Sokrates selbst weist im *Gorgias* im Gespräch mit Kallikles auf das Problem des Relativismus hin. In 499c fordert Sokrates von dem Sophisten Kallikles eine Antwort auf die Frage, ob es eine bessere und eine schlechtere Lust gäbe. Kallikles gesteht Sokrates zu, dass er wohl eine Unterscheidung zwischen einer Lust, die auf das Nützliche, und einer, die auf das Schädliche ausgerichtet ist, sieht. Das Nützliche befördert das Gute, weshalb Sokrates Kallikles zu der Annahme gebracht hat, dass jede Handlung um des Guten willen angestrebt werden sollte. Um zwischen den Begrifflichkeiten besser und schlechter unterscheiden zu können, sieht sich Kallikles, der im *Gorgias* als Stellvertreter des Relativismus steht, nun gezwungen, seinen relativistischen Standpunkt aufzugeben, um seine Glaubwürdigkeit nicht zu verlieren und das Gespräch ad absurdum zu führen, indem er „besser“ und „schlechter“ als zwei identische Prädikate annimmt. Es gibt eine bessere und eine schlechtere Lust. Um zwischen ihnen unterscheiden zu können, ist es nötig, Kenntnis von ihrem Ziel zu haben. Die Begriffe „besser“ und „schlechter“ beziehen sich auf ein gemeinsames Fundament, nämlich die Idee des Guten. In Bezugnahme auf die platonische Idee des Guten soll zwischen Handlungen, die das Gute befördern, und Handlungen, die dem Guten abträglich sind, unterschieden werden. Kallikles ist nun gezwungen, sich auf eine bestimmte Wahrheit zu beziehen, um die Unterscheidung zwischen besser und schlechter und somit in weiterer Folge seine eigene Argumentation aufrechterhalten zu können.¹⁹⁰ Platon hat in der Unterhaltung mit Kallikles auf die Probleme, die eine relativistische Position aufwirft, aufmerksam gemacht und die Notwendigkeit der Wahrheit betont.

Lehnt man die Annahme eines wahren Wissens ab, so fällt damit auch die Kompetenz, zwischen Schein und Wirklichkeit und in weiterer Folge zwischen überredenden und

Wahrheitsauffassungen zu differenzieren, um der platonischen Philosophie gerecht zu werden. Während Platons frühe Werke von einer „ontologisch-epistemischen Wahrheitskonzeption“ geprägt sind, „bei der Wahrheit als Inbegriff des Erkennbaren fungiert“ (Szaif 1998), so kommt in den späteren Dialogen eine Verwendung von Wahrheit hinsichtlich der Wahrheit und Falschheit von Sätzen hinzu.

¹⁸⁹ Heinrich 2009, S.31.

¹⁹⁰ Vgl. Hellwig 1973, S. 96.

überzeugenden Argumenten unterscheiden zu können. Da Richard Rorty die Grundannahme einer jeglichen Form von Wahrheit, auf die sich all unsere Aussagen beziehen, zurückweist, so ist für ihn auch die Aufrechterhaltung der Unterscheidung zwischen überreden und überzeugen sinnlos geworden. Rorty sieht sein philosophisches Programm in Abgrenzung zu Platon, der in seinen Dialogen eine klare Hierarchie zwischen Rechtfertigung und Wahrheit sowie zwischen überreden und überzeugen einführt:

„Soweit ich die gegenwärtige Lage überblicke, hat die nachpositivistische analytische Philosophie es für uns klarer werden lassen, als es für Peirce und Dewey gewesen ist, daß wir uns nicht mehr auf demselben Weg wie der Theaitetos bemühen sollten, interessante Angaben über den Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Wahrheit ausfindig zu machen.“¹⁹¹

Genau gegen diese Philosophietradition, die die Wahrheit als Ziel des Philosophen bestimmt, kämpft Richard Rorty aus pragmatischen sowie aus sozialen Gründen an. In der Einleitung des Buches *Wahrheit und Fortschritt* bezweifelt Rorty die Frage, ob Wahrheit ein Ziel der Forschung sei, da der Begriff des Zieles inkludiert, dass man erkennen könne, ob man sich diesem Ziel annähert oder sich von ihm entfernt. Philosophischer Fortschritt kommt also nicht durch eine zunehmende Kenntnis der Wahrheit zustande, sondern „philosophischer Fortschritt (findet) in dem Maße statt, als es uns gelingt, die von unseren Vorfahren übernommenen Weltanschauungen und intuitiven moralischen Gesinnungen mit neuen naturwissenschaftlichen Theorien oder neuen soziopolitischen Institutionen und Theorien bzw. sonstigen Neuheiten in Einklang zu bringen.“¹⁹²

Fraglich ist es jedoch, wie man erkennen kann, welche Initiativen sich als nützlich und besser erweisen, um zu einem Fortschritt beizutragen, wenn es keinerlei Anhaltspunkte für die Nützlichkeit gibt? Beispielsweise erachtet es Rorty als selbstverständlich, dass es moralisch besser ist, sich für Toleranz einzusetzen. Eine Begründung, weshalb Toleranz besser als Rassismus ist, kann von Rorty jedoch nicht gegeben werden. Rortys philosophisches Programm basiert auf zahlreichen intuitiven Einsichten, die dem westlichen Intellektuellen leicht ersichtlich sind, weshalb Rorty auch meistens zugestimmt werden kann. Trotz ihres Common Sense in der Philosophie bedürfen sie

¹⁹¹ Rorty 1994b, S. 28.

¹⁹² Rorty 2003, S. 13.

einer Begründung, weshalb es sich lohnt, für die von Rorty favorisierten moralischen Grundsätze zu sein und andere davon zu überzeugen.

Donald Davidsons Herangehensweise an das Problem der Überredung und der Überzeugung ist daher mit der platonischen Konzeption besser in Einklang zu bringen, auch wenn Davidson Kritik daran übt, dass Platon in keinem seiner Dialoge in Erwägung zog, dass der Grund für den aporetischen Ausgang vieler Dialoge darin liege, dass bestimmte Probleme unserer Sprache schlicht nicht zugänglich sind. Das sokratische Fragen geht auf den Versuch zurück, Wissen und Wahrheit auf immer klarere Definitionen zurückzuführen, bis schließlich die ultimative Definition gefunden wird. Obwohl dieser Versuch bei Sokrates in so gut wie jedem Dialog scheitert, so meint Davidson über dieses philosophische Verfahren:

„Offenbar kommt es Platon genauso wenig in den Sinn wie den meisten anderen Autoren, es könne im Wesen der Sache liegen, daß die Verbindung von kausalen und rationalen Elementen, die bei einer Analyse der begründeten Überzeugung (...) zum Tragen kommen muß, womöglich gar keiner exakten Formulierung in einem klareren und fundamentaleren Vokabular zugänglich ist.“¹⁹³

Auch bei Davidson wird von Wahrheit gesprochen, die für die Funktion der Sprache fundamental ist. Um mit einem anderen Menschen interagieren zu können, muss eine Wahrheit vorausgesetzt werden, auf die sich beide intuitiv beziehen können, damit eine Verständigung möglich wird. Während die platonischen Dialoge sich zum Ziel setzen, das Wesen dieser Wahrheit zu ergründen, so ist sie bei Davidson nicht durch einfachere Begriffe zu erklären, da die Wahrheit selbst einer der elementarsten Begriffe ist, der keiner Erklärung bedarf.

Rortys Vorhaben, die Unterscheidung zwischen überreden und überzeugen schlicht fallen zu lassen, ist, wie die Argumente von Habermas und Davidson gezeigt haben, nicht gänzlich überzeugend. Rortys Ausführungen zu dieser Problematik zeigten aber, dass Überredung auch unter einem anderen Blickwinkel gesehen werden kann. Vor allem im Bereich der Moralphilosophie kann Überredung – wird sie mit den richtigen Motiven angewandt – auch so manch positiven Effekt mit sich bringen, was im folgenden Kapitel erläutert werden soll.

¹⁹³ Davidson/Rorty 2005, S. 247.

5. Dichtung, Pathos und die *Wahre Rhetorik* –

Eine Betrachtung des *Phaidros* unter dem Blickwinkel des Irrationalen

5.1. Die Dichtung als Alternative zur wahrhaften Erkenntnis des Guten bei Rorty

Richard Rorty erregte 1998 Aufsehen, als er dem akademischen philosophischen Betrieb den Rücken zukehrte und an der Stanford University eine Professur für vergleichende Literaturwissenschaft erhielt.¹⁹⁴ Mit diesem beruflichen Wechsel lässt sich auch Rortys geistiger Wandel beschreiben. Bereits in dem 1989 erschienenen Werk *Kontingenz, Ironie und Solidarität* plädiert Rorty für den Nutzen der Literatur neben klassischen philosophischen Texten. Dabei ist auffällig, dass sich Rorty gänzlich von der herkömmlichen Kategorisierung zwischen theoretischen Abhandlungen und Texten mit fiktivem Gehalt getrennt hat, was bei Rorty zu einer oft unklaren Argumentation führt und ihm in wissenschaftlichen Kreisen vehemente Kritik entgegengebracht hatte. Rorty ist sich dieses Problems bewusst, hält aber an seiner Definition seines Literaturbegriffes fest, den er in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* erläutert: „Das Wort >>Literatur << umfaßt ungefähr alle Buchgattungen, von denen man sich vorstellen kann, sie hätten moralische Relevanz – sie könnten den Sinn des Lesers für das Mögliche und das Wichtige ändern.“¹⁹⁵ An diesem Zitat lässt sich erkennen, dass sich Rortys Interesse an Philosophie in seinen späteren Jahren zu einem großen Teil auf gesellschaftspolitische und moralphilosophische Themen verlagerte und sich Rortys Arbeiten stets um die Frage drehten, wie sich ein gesellschaftlicher Fortschritt, der auf ein höheres Maß an Toleranz und Demokratie zusteuern sollte, verwirklichen lässt.

Die Antwort, die Rorty auf diese Frage stets zu geben weiß, ist, dass die Literatur für die gesellschaftliche Stabilität ein ebenso wichtiges Instrument wie die Philosophie darstellt:

„Wichtig ist die Literatur in einer ganz bestimmten Hinsicht: wenn es darum geht, moralischen Fortschritt zu bewerkstelligen. Die Literatur trägt zur Erweiterung der moralischen Vorstellungskraft bei, indem sie uns sensibler macht, indem sie unser Verständnis für die Unterschiede zwischen den Menschen und für ihre unterschiedlichen Bedürfnisse vertieft. Philosophie ist nützlich, wenn es darum geht,

¹⁹⁴ Vgl. Biographie von Richard Rorty: <http://plato.stanford.edu/entries/rorty/> [entnommen am 16.8.2010]

¹⁹⁵ Rorty 1992, S. 141.

*die eigenen moralischen Einsichten in moralischen Prinzipien zusammenzufassen, aber bei der Erweiterung dieser Einsichten hilft sie nicht viel. Philosophische Reflexionen über Fragen der Moral haben zur Abschaffung der Sklaverei nicht viel beigetragen – anders dagegen manche Geschichten über das Leben der Sklaven.*¹⁹⁶

Auch wenn Rortys Texte meist dahingehend kritisiert werden, dass er einen zu kritischen Ton gegenüber der Philosophie anschlägt und ihr zu Gunsten der Literaturwissenschaft den Rücken zugekehrt hat, so gilt Rortys Ablehnung nicht der Philosophie selbst, sondern dem Streben nach einem nicht verwirklichbaren Maß an Objektivität. Die Suche nach der Wahrheit um ihrer selbst willen ist in der abendländischen Philosophie tief verwurzelt. Für Rorty geht jedoch das Streben nach einem objektiven Wahrheitsbegriff häufig mit einer Abwendung von Solidarität Hand in Hand.¹⁹⁷

Rorty spricht in einem Interview darüber, dass die Literatur kein Ersatz für die Philosophie sein kann, sie jedoch deshalb nicht minder bewertet werden darf, sondern genauso wertvolle Beiträge für die Ethik liefert. Umgekehrt darf jedoch nicht der Fehlschluss gezogen werden, dass die Literatur den Bereich der künstlerischen Tätigkeit abdeckt, während sich die Philosophie auf rein logische Überlegungen bezieht: „Der Philosoph, dem das Konstruieren eines verwickelten, überzeugenden Arguments Vergnügen macht, übt sich in einer Form der Kunst. Romantische Dichter üben sich in einer anderen Form von Kunst. Beide Arten von künstlerischer Produktion ergänzen einander.“¹⁹⁸

Diese beiden Arten der „künstlerischen Produktion“ basieren auf der Kreativität und der Phantasie der Künstler, weshalb Rorty in dem 1998 erschienenen Buch *Wahrheit und Fortschritt* sogar den Roman als wertvolleres pädagogisches Instrument beschreibt, da er ein noch größeres Maß an Phantasie beinhaltet:

„In anderen Aufsätzen (...) nenne ich Argumente dafür, daß es keine deutlichere Vorstellung von unseren moralischen Verpflichtungen, sondern die Phantasie ist, die am meisten zur Schaffung und zur Stabilität solcher Gemeinschaften beiträgt. Diese letzte These steht völlig in Einklang mit meiner in früheren Schriften zum Ausdruck

¹⁹⁶ Rorty 2000c, S. 164.

¹⁹⁷ Vgl. Rorty 2005, S. 11.

¹⁹⁸ Rorty 2000c, S. 168.

*gebrachten Anschauung, Romane – und nicht moralphilosophische Abhandlungen – seien die nützlichsten Hilfsmittel der moralischen Bildung.*¹⁹⁹

Spricht Rorty in seinen Essays und Schriften über einen „moralischen Fortschritt“ so muss man sich die Frage stellen, wie dieser Fortschritt bei Rorty aussieht?

Rorty übt Kritik an dem kantischen Versuch, die Solidarität zwischen Menschen durch eine gemeinsame Teilhabe an der Vernunft zu begründen, da man mit diesem Versuch ebenso das solidarische Handeln der Menschen darauf zurückführen könnte, dass sie von Gott abstammen, was für den Atheisten Rorty keine befriedigende Letztbegründung der Moral darstellt. Das, was für Richard Rorty Solidarität zwischen den Menschen erzeugt, ist das Wissen, dass sie etwas miteinander verbindet. Durch diese Verbindung wissen sie sich in der gleichen Situation und müssen als Interessensgemeinschaft zusammenhalten. Die Familie, die Gruppe der Intellektuellen oder religiöse Gemeinschaften haben alle gemeinsam, dass sie sich gegen Menschen abgrenzen, die selbst nicht zu dieser Gruppe gehören. Erst dadurch, dass es Menschen gibt, die außerhalb der Gruppe stehen, kann sich eine Gruppe selbst definieren. Ausgrenzung anderer Menschen wird von Richard Rorty daher als natürliche Sache und gruppenkonstituierendes Moment gesehen. Das Ziel des moralischen Fortschritts wäre es nun, die Gruppen so groß wie möglich zu halten, damit immer weniger Menschen ausgegrenzt werden. Dazu gehört die Erkenntnis, „dass die Angehörigen einer zuvor verachteten Gruppe in wichtigen Aspekten so sind, wie man selbst ist, oder wie jene Menschen, die man liebt.“ Um einen Einblick in die Sorgen und Probleme anderer Gruppen zu bekommen, zu denen man selbst kaum Kontakt hat, eignet sich das Medium des Romans in hervorragender Weise. Durch seine fiktive Struktur ermöglicht er dem Leser in eine gänzlich andere Welt einzutauchen und die Dinge für einige Momente aus einer anderen Ich-Perspektive zu erfahren, wodurch mehr Verständnis für diese bis dahin „fremde Welt“ erzeugt wird. Literatur lässt einen nicht nur etwas über andere Menschen, Kulturen und Sitten erfahren, sondern bei der Lektüre reflektiert man stets sich selbst, wodurch Selbsterkenntnis entsteht:

„Romane von Choderlos de Laclos, Henry James oder Nabokov zum Beispiel zeigen uns im Detail die Art von Grausamkeit, deren wir selbst fähig sind, und bringen uns auf diese Weise dazu, uns selbst neu zu beschreiben. Das ist der Grund, warum Roman, Kino und Fernsehen langsam aber sicher Predigt und Abhandlung in der Rolle der Hauptvehikel moralischer Veränderungen und Fortschritte abgelöst haben. In meiner

¹⁹⁹ Rorty 2003, S. 23.

*liberalen Utopie würde diese Ablösung die Anerkennung erfahren, die ihr jetzt noch fehlt.*²⁰⁰

Unabhängig davon, ob es sich nun um literarische oder philosophische Schriften handelt, Anerkennung sollen bei Rorty vor allem jene Werke erfahren, die dank ihrer Imagination neue Szenarien, Denkweisen, Utopien oder Systeme entwickeln, die der Menschheit neue Alternativen zu den bisher bekannten Mustern bieten, um einen gesellschaftlichen Fortschritt zu ermöglichen.²⁰¹ Wie in Kapitel 4.5. ausführlich erläutert, verfolgt auch Sokrates einen radikal neuen Ansatz, wie in Richard Rorty von „Literaten“ erwartet. Inwiefern die sokratischen Dialoge in der Tradition der griechischen Tragödie verstanden werden können und wie Sokrates seine Position im *Phaidros* gegenüber der Rhetorik modifiziert hat, sind Fragen, mit denen sich die amerikanische Philosophin Martha Nussbaum ausführlich beschäftigt hat.

5.2. Platon und Dichtung

Die Vorzüge, die Richard Rorty den „traurigen rührseligen Geschichten“ in der Moralphilosophie beimisst, stehen im drastischen Widerspruch zu den kritischen Betrachtungen der Rolle der Dichtung in Platons idealem Staat in der *Politeia*. Auch wenn Sokrates des Öfteren die homerischen Epen oder die Lyrik von Simonides heranzieht, um seine Argumente zu untermauern, so werden die Dichter im zweiten Buch der *Politeia* vehement in ihre Schranken gewiesen. Dabei resultiert diese Kritik der Dichter nicht aus einer Geringschätzung ihrer Bedeutung für den Staat, sondern viel eher aus dem exakten Gegenteil. Sokrates betont in der *Politeia* den pädagogischen Wert, der Erzählungen und Märchen bei der Erziehung von Kindern hinzukommt, räumt jedoch ein, dass man zwischen Erzählungen, die die Kinder in ihrer Entwicklung fördern und jenen, die sie darin behindern, unterscheiden muss. Die Aufgabe der Wächter des Staates ist es, die bei Sokrates so genannten „wahren“ Erzählungen zu befördern, während die „falschen“ Erzählungen verboten werden sollen:

„Zuerst also, wie es scheint, müssen wir Aufsicht führen über die, welche Märchen und Sagen dichten, und welches Märchen sie gut gedichtet haben, dieses einführen, welches aber nicht, das ausschließen. Die eingeführten aber wollen wir Wärterinnen

²⁰⁰ Rorty 1992, S. 16.

²⁰¹ Vgl. Rorty 2005, S. 372 u. 379.

*und Mütter überreden den Kindern zu erzählen, um so noch weit sorgfältiger die Seele durch Erzählungen zu bilden, als mit ihren Händen den Leib.*²⁰²

Sokrates führt somit in dem idealen Philosophenstaat eine strenge Zensur ein, nach der lediglich Dichtungen zugelassen werden, die das Gute im Menschen befördern. Ungewöhnlich ist, dass auch Homer und Hesiod, die in den übrigen platonischen Dialogen als hochgeschätzte Dichter Erwähnung finden, unwahrer Geschichten bezichtigt werden und als Lektüre aus dem idealen Staat verbannt werden sollten.²⁰³ Platon möchte in der *Politeia* ein Gottesbild befördern, das Gott – ähnlich der christlichen Tradition – als durchgehend gut und als einzige Ursache des Guten darstellt. Da in den griechischen Tragödien die Grausamkeit und Willkür der Götter kein unwesentliches Motiv ist, so müssen solche Dichtungen aus dem Kanon der erzählten Geschichten im Philosophenstaat getilgt werden, da die sonst in ihrem Wesen nachzuahmenden Götter ein schlechtes Vorbild für die zu erziehenden Kinder geben würden.

Die Dichtung wird in der *Politeia* äußerst ambivalent dargestellt. Einerseits wird sie als willkommenes Mittel herangezogen, um Kinder zum moralischen Handeln zu erziehen bzw. wie Sokrates wörtlich in 414c sagt zu „überreden“, andererseits können die falschen Dichtungen einen negativen Einfluss auf die Seele der Hörer haben. Auffällig ist die analoge Stellung der Dichtung zur Überredung. Wie Sokrates erläutert, ist die einzige Methode, die Mütter dazu zu bringen, ihren Kindern die zugelassenen Dichtungen im Staat zu erzählen, die Überredung.²⁰⁴

Während bei Richard Rorty die Literatur ebenfalls als effektives Erziehungsmittel gesehen wird, so unterscheidet sich der platonische Ansatz, vor allem hinsichtlich der Zensur, drastisch von Rortys Intention, der Literatur als gleichberechtigtes Mittel neben der Philosophie Beachtung zu schenken. Bedenklich ist bei Platon die selektive Auswahl der zu erzählenden Mythen durch den Philosophenkönig, da sich hier das Problem der Täuschung der Bürger ergibt, die Sokrates selbst als positiv bewertet: „Wie aber, fuhr ich fort, können wir nun wohl Rat schaffen für die untadeligen und heilsamen Täuschungen, von denen wir vorher sagen, es sei löblich, durch Täuschung zu überreden vornehmlich die Befehlshaber selbst, wo aber nicht, durch die übrige Stadt?“²⁰⁵ Sokrates widerspricht an dieser Stelle seinem gesamten philosophischen Konzept, indem die Suche nach der

²⁰² Plat. *Rep.* 377 b/c.

²⁰³ Plat. *Rep.* 377 d ff.

²⁰⁴ Vgl. Plat. *Rep.* 377 b/c.

²⁰⁵ Plat. *Rep.* 414c.

Wahrheit das höchste Ziel des Gesprächs ist und die Idee des Guten nur durch das Erkennen dieser Wahrheit dauerhaft in der Seele verankert werden kann. Die Wahrheit wird nun in dem idealen Staat dem Großteil der Bevölkerung durch sorgfältig konstruierte und zensierte Mythen vorenthalten, wodurch die Bürger ihr Leben in Täuschung verbringen, dem Zustand, den es eigentlich gemäß dem Höhlengleichnis zu verhindern gilt. Die skeptische Haltung der Dichtung gegenüber führt in der *Politeia* zu drastischen erkenntnistheoretischen Konsequenzen, die von Platon unberücksichtigt bleiben. Platon erkennt die pädagogische Bedeutung der Erzählung und des Mythos an, bei seiner konkreten Anwendung in der Praxis ergeben sich jedoch durch die starke Zensur der Dichter im idealen Staat kritische Folgen.

Für diese Diplomarbeit ist der Aspekt, dass die Wahrheit bei Platon zwar primär über die Erkenntnis der Idee des Guten zu erreichen ist, der Mythos aber ebenso einen Zugang zur Wahrheit darstellen kann, besonders interessant: „Am meisten für sich hat wohl die Auffassung, wonach der Mythos einen mit dem Logos argumentativ gleichrangigen Zugang zur Wahrheit erlaubt, dessen Defizit an genauer Begründung durch größere psychagogische Kraft aufgewogen wird.“²⁰⁶ Der Mythos, so Erler, stellt sich die Aufgabe, die gleiche Wahrheit wie der Logos zu vermitteln, jedoch geschieht dies auf eine andere Art und Weise.

Die These, dass sich Sokrates nicht nur häufig des Mythos bedient, sondern Platon selbst in die Reihe der großen antiken Tragödiendichter gestellt werden kann, wird von Martha Nussbaum in *The fragility of goodness* vertreten. Nussbaum meint über Platons Dialoge: „Two obvious facts about them are (1) that they are a kind of theater, and (2) that they are entirely different from any Greek theater-writing we know.“²⁰⁷

5.3. Tragödie, Dichtung und Platon bei Martha Nussbaum

Richard Rortys hohe Einschätzung der Literatur steht im eklatanten Widerspruch zur kritischen Haltung, die Platon gegenüber der anti-pädagogischen Wirkung von unzensierten mythologischen Dichtungen in der *Politeia* detailliert beschreibt. Einen versöhnlichen Ansatz der Vereinbarung dieser beiden Extreme lässt sich in Martha Nussbaums *The fragility of goodness* erkennen. Nussbaums Arbeiten zur griechischen Philosophie stehen unter den wissenschaftlichen Publikationen zu Platon vor allem

²⁰⁶ Erler 2007, S. 91.

²⁰⁷ Nussbaum 2007, S. 126.

wegen ihrer unkonventionellen Herangehensweise heraus, da Nussbaum auch den dichterischen Aspekt der platonischen Dialoge betrachtet und ihn in die Tradition von Aischylos und Sophokles einordnet. Die Fokussierung auf den bloß theoretisch-philosophischen Gehalt der platonischen Schriften ist bei Nussbaum für eine genaue Interpretation der Dialoge genauso einseitig und ungenügend, wie sich bei ethischen Fragestellungen auf den rein intellektuellen Gehalt des Inhaltes zu konzentrieren, ohne dabei die Ebene der Gefühle und Emotionen zu berücksichtigen:

„Instead of viewing morality as a system of principles to be grasped by the detached intellect, and emotions as motivations that either support or subvert our choice to act according to principles, we will have to consider emotions as a part and parcel of the system of ethical reasoning. We cannot plausibly omit them, once we acknowledge that emotions include in their content judgments that can be true or false, and good or bad guides to ethical choice.“²⁰⁸

Während sich die großen Dichter der griechischen Tragödie dieser fundamentalen Bedeutung der Beschreibung von Gefühlen zur Verstärkung ihrer literarischen Intention völlig bewusst waren, so kritisiert Nussbaum Platons mittlere Schaffensphase, in der Platon danach strebt, den Intellekt von der emotionalen Ebene zur Gänze zu isolieren. Nussbaum beschreibt Platons Einstellung zu den nicht-intellektuellen Bestandteilen der Seele in der *Politeia* folgendermaßen: „The Republic, we recall, argued the appetites are merely brute forces reaching out, insatiably and without any selectivity, each for a characteristic object. Such unteachable forces could not be indices of the good.“²⁰⁹

Dieser Topos findet sich auch im *Symposion* wieder. Durch die Gegenüberstellung des affektgeladenen Alkibiades und des kontemplativen Sokrates wird in dem außergewöhnlichen Dialog die Auseinandersetzung zwischen Emotionen und Vernunft von Platon betont. Während im Staat noch eine sehr strenge Sichtweise herrscht und der Philosophie und der Vernunft eindeutig die Vorrangstellung vor Dichtung, Liebe und Emotionen eingeräumt wird, so merkt man im *Symposion* jedoch bereits ein Aufweichen dieser strengen Gegenüberstellung. Noch immer gegensätzlich, jedoch zumindest gleichberechtigt, werden die Lobreden auf den Eros der Symposionteilnehmer der emotionalen Rede von Alkibiades gegenübergestellt.

²⁰⁸ Nussbaum 2008, S.1.

²⁰⁹ Nussbaum 2007, S. 205.

Eine weitere Tendenz hin zur Integration der Gefühle in die Ethik wird in dem späteren Dialog *Phaidros* erkennbar. Mit einer detaillierten Analyse des *Phaidros*, die in einem späteren Kapitel dieser Diplomarbeit aufgegriffen wird, versucht Nussbaum zu argumentieren, dass Platon sich in diesem Dialog schließlich eingestehen muss, dass die Ablehnung der irrationalen Seite der Seele bei ethischen Fragestellung versagen muss. Dass eine Begründung der Moralphilosophie ohne Gefühle und Emotion ein schwieriges Unterfangen ist, versucht Martha Nussbaum an Hand des Aufweisens von Elementen der griechischen Tragödie in Platons Texten zu untermauern. Die Beschäftigung mit der griechischen Tragödie ist für das Verständnis von Platon allein schon dahingehend unumgänglich, da seine Gedanken und Problemstellungen in der „tradition of poetic ethical reflection“²¹⁰ wurzeln, sich Platon jedoch bewusst von dieser Tradition abgrenzen möchte. Dabei hat es die griechische Tragödie ermöglicht, Fragen und Probleme über den Menschen in seinem sozialen Umfeld, über sein Glück und sein Schicksal aufzuwerfen, die in philosophischen Texten der damaligen Zeit vernachlässigten wurden. Die bereits in einem früheren Kapitel angesprochene Fokussierung auf den einzelnen Menschen und sein Handeln wurde nicht bloß von Sokrates und den Sophisten aufgegriffen, sondern hat auch in der Beschäftigung mit der mythologischen Dichtung seinen Ursprung. In diesem Sinn kann man die platonischen Dialoge mit Nussbaum als eine Reaktion bzw. Antwort auf die griechischen Tragödiendichter sehen, die damals, wie Nussbaum schreibt, „the most important ethical teachers“²¹¹ waren.

Die Einbeziehung von Emotionen und Dichtung in die philosophische Argumentation kann einerseits sehr ergiebig und fruchtbar für die Moralphilosophie sein, andererseits gehen damit auch Probleme einher, die Martha Nussbaum thematisiert. Eines der vordergründigsten Probleme ist dabei das mangelnde Maß an Objektivität bei der Interpretation der Tragödien. Die Texte sind häufig unklar, zu mystisch angehaucht oder mehrdeutig zu interpretieren, so dass jede philosophische Auslegung stets ein hohes Maß an subjektivem Empfinden mit sich bringt. Literarische Texte verführen mehr als theoretische Abhandlungen dazu, seine eigenen Erfahrungen und moralischen Grundsätze mit in die Deutung einfließen zu lassen, wodurch ein geringeres Maß an Objektivität gegeben ist, genauso wie dies wiederum eine unerschöpfliche Anzahl an unterschiedlichen Interpretationen zulässt.²¹²

²¹⁰ Nussbaum 2007, S. 13

²¹¹ Nussbaum 2007, S. 124.

²¹² Vgl. Nussbaum 2007, S. 14.

Nussbaum revidiert daher in einem *The fragility of goodness* vorangestellten Essay aus dem Jahr 2001 ihre Auffassung, dass die Einbeziehung von Gefühlen uneingeschränkt zu befürworten ist, und verweist selbstkritisch auf ihre frühere Verfahrensweise, Emotionen in ausschließlich positiven Kontexten zu verwenden:

*„It seems to me that my interest in vindicating the general possibility of a cognitive role for the emotions led me to focus too much on cases (for example, the lovers in the Phaedrus) where their influence is good; I should have acknowledged more fully the truth in Plato’s judgement that they can cement the mind to culturally entrenched error.“*²¹³

Nussbaums Plädoyer für die Rehabilitierung der Emotionen im moralphilosophischen Diskurs darf nicht verwechselt werden mit einer privilegierten Stellung der nicht-rationalen Elemente des Menschen oder einer emotivistisch motivierten Ethik:

*„To say that emotions should form a prominent part of the subject matter of moral philosophy is not to say that moral philosophy should give emotions a privileged place of trust, or regard them as immune from rational criticism: for they may be no more reliable than any other set of entrenched beliefs.“*²¹⁴

Nussbaum versucht nicht die Moralphilosophie von jeglicher Objektivität oder empirischen Grundlagen abzulösen, sondern verweist auf das Problem, dass auch eine streng rationale Herangehensweise an ethische Fragen nicht als objektiv gelten kann, da sie eine zu einseitige Sicht der Dinge vorantreibt. Man muss sich bewusst sein, so Nussbaum in kritischer Bezugnahme auf die Philosophin Iris Murdoch, dass sowohl der rein theoretisch-philosophische Stil sowie eine an die Dichtung angelehnte Untersuchungsmethode als auch eine Mischung aus beiden niemals zur Gänze neutrale Ergebnisse liefern können und die Herangehensweise an ein Problem stets das Endresultat mitbeeinflussen wird.²¹⁵ Dass auch Platon nach einer anfänglichen Ablehnung der Miteinbeziehung der Emotionen im *Phaidros* eine gänzlich andere Zugangsweise an diese Problematik wählt, wird von Nussbaum als Bestätigung für ihre These herangezogen. Inwiefern der *Phaidros* als eine Rehabilitierung der nicht-rationalen Elemente im philosophischen Diskurs gesehen werden kann und auch der Rhetorik einen

²¹³ Nussbaum 2007, S. xvii.

²¹⁴ Nussbaum 2008, S. 2.

²¹⁵ Vgl. Nussbaum 2007, S. 17.

legitimen Anwendungsbereich einräumt, wird in dem folgenden Kapitel genauer analysiert.

5.4. Emotion und Vernunft in Platons *Phaidros*

*Phaidros*²¹⁶ ist der Dialog, der die Frage nach der Dichotomie zwischen Emotion und Vernunft auf ihren Höhepunkt treibt. Im Rahmen dreier Reden wird von Platon die schwierige Beziehung zwischen Rhetorik und Dialektik, Dichtkunst und Philosophie sowie Gefühl und Intellekt thematisiert. Auch die Abhandlungen über die Selbsterkenntnis und das Orakel von Delphi, die Lehre vom göttlichen und vom menschlichen Wahnsinn, Platons Mythos vom beflügelten Seelenwagen und der Unsterblichkeit der Seele, die Lehre der Ideen und schließlich die Erläuterungen der Idee der Schönheit machen den *Phaidros* zu einem der themenreichsten und interessantesten platonischen Dialoge.

Was in den bisherigen Dialogen stets als Gegensatz galt, wird im *Phaidros* nun vorsichtig miteinander versöhnt und die Problematik unter einem anderen Blickwinkel beleuchtet. So kann man *Phaidros* als einen Dialog lesen, der über zentrale Fragen im platonischen Korpus andere Ansichten wiedergibt und zur Lösung dieser Probleme beiträgt. Vor allem Nussbaum hat in ausgezeichneter Weise auf den Wandel in Platons Denken hingewiesen und zeigt detailliert die Weiterentwicklung von der *Politeia* zum *Phaidros* auf. Nussbaum stellt dazu folgende These auf:

*„I shall argue that the Phaedrus displays a new view of the role of feeling, emotion, and particular love in the good life, and that this change of view is explored inside the dialogue itself: Plato embodies important features of his own earlier view in the first two speeches, and then both ‚recants‘ and criticizes those speeches.“*²¹⁷

Nachdem die einzelnen Reden wichtige unterschiedliche Positionen aus Platons früheren Werken wiedergeben, werden nun die drei Reden im Einzelnen diskutiert und mit Nussbaums Ausführungen erläutert.

²¹⁶ Während Schleiermacher den *Phaidros* den Frühwerken Platons zuordnet, so verweist Volpi darauf, dass der aktuelle Forschungsstand den *Phaidros* viel eher der mittleren Periode (370v.Chr.) oder der späten Periode (360v. Chr.) zuordnet. Volpi 1999, S. 1185.

²¹⁷ Nussbaum 2001, S. 202.

Die Rede des Lysias

Die erste Rede, die Phaidros vor den Toren der Stadt Athen am Ufer des Flusses Ilisos vorträgt, stammt von keinem Geringeren als Lysias, der zur damaligen Zeit ein angesehener Redner war. Ob die rezitierte Rede²¹⁸ über die Liebe historisch wirklich Lysias zuzuordnen ist oder es sich viel eher um einen Vortrag gemäß seinem rhetorischen Stil handelt, ist bis heute in der Platonforschung umstritten.²¹⁹ Für den Dialog selbst kann diese Frage unberücksichtigt bleiben, da für diesen Zweck hauptsächlich der Inhalt und der rhetorische Aufbau der Rede ausschlaggebend sind.

Lysias' Rede handelt von einem nichtverliebten Liebhaber, der um die Zuneigung eines schönen jungen Mannes buhlt. Im Zuge dessen betont er die vielen Vorteile, die der Knabe erfahren wird, wenn er ihm, dem Nichtverliebten, seine Freundschaft schenkt, anstatt seinen verliebten Mitwerbern. Denn der Liebende vereinnahmt den Geliebten und verwechselt Liebe mit Besitzdenken. Er wird eifersüchtig und möchte nicht das Beste für seinen Geliebten, sondern er wünscht den Geliebten nur insofern zu verbessern, wie es dem Verliebten selbst zum Vorteil gereicht. Der Verliebte verursacht folglich dem Geliebten Schaden, da er ihn vom Guten fernhält und nicht an seinem geistigen sowie moralischen Wachstum interessiert ist. Auch der Liebende selbst wird von Lysias mehr als krank als bei klarem Verstand bezeichnet, wobei er seine Krankheit selbst nicht heilen kann. Der Nichtverliebte hingegen hat die Möglichkeit über sein Handeln zu reflektieren und muss nicht aus Zwang oder Wahnsinn handeln. Er möchte das Beste für den Knaben und nicht bloß für sich selbst. Da der Nichtverliebte nicht um die Gunst des Burschen buhlen muss, so muss er ihn nicht gegen seine Überzeugung loben, sondern kann ein ehrlicher und wohlmeinender Freund sein (233a). Überhaupt, so Lysias, eignet sich für eine dauerhafte Freundschaft der Nichtverliebte besser.

Nachdem Phaidros die Rede vorgetragen hat, kritisiert Sokrates trotz der brisanten Kürze der Rede, dass Lysias sich einige Male wiederhole und auch der Aufbau der Rede ungegliedert und durcheinander sei. Phaidros, der diese Wiederholungen als Gabe des Lysias ansieht, einen Gegenstand hinsichtlich all seiner Facetten zu beachten, soll nun von Sokrates eines Besseren belehrt werden. Nach Betteln und Drängen überredet Phaidros Sokrates letztendlich genau über die gleiche Thematik eine ebensolche Rede zu

²¹⁸Phaidros liest Lysias Rede wörtlich von seinen Notizen ab, was bereits ein Verweis auf den zweiten Teil des Dialoges ist, wo das Problem der Schriftlichkeit und der Philosophie im Detail erörtert werden.

²¹⁹Vgl. Volpi 1999, S. 1186.

halten, die jene des Lysias noch übertrifft. Sokrates schlüpft nun im *Phaidros* selbst in die ungewohnte Rolle des Sophisten.

Die 1. Rede von Sokrates

Der *Phaidros* ist neben der *Apologie* einer der wenigen Dialoge in dem Sokrates sein Können als Redner unter Beweis stellt. Ebenfalls bemerkenswert an dieser Stelle ist, dass Phaidros Sokrates nicht bloß zu einer Rede, sondern vor allem zu einer Rede gegen den Eros überredet. Nicht nur, dass Sokrates dem Gott in allen anderen Dialogen sehr verbunden ist, sondern auch bei Phaidros selbst verwundert die Wahl des Themas. Immerhin war es Phaidros, der zu Beginn des *Symposiums* den Vorschlag unterbreitete, reihum Lobreden auf den Eros zu halten. Er selbst beginnt den Reigen der Reden im *Symposion* und lobt Eros, denn er ist „unter den Göttern (...) der älteste und herrlichste und der hilfreichste (...) für die Menschen zum Besitz der Tugend und Glückseligkeit im Leben und im Tode.“²²⁰

Nicht nur hinsichtlich der positiven Besetzung des Gottes, sondern auch in Bezug auf die Frage, ob der Liebhaber oder Nicht-Liebhaber zu bevorzugen sei, spricht sich Phaidros im *Symposion* deutlich aus: „Denn göttlicher ist der Liebhaber als der Liebling, weil in ihm der Gott ist.“²²¹ Eine Vermutung wäre, dass Platon Phaidros stellvertretend für die Menge einsetzt, die sich durch die Kunst des schönen Redens der Sophisten bezaubern lässt und sogar ihre eigenen Meinungen revidiert.

Sokrates nimmt die Herausforderung an und setzt zu einer Rede über die Schlechtigkeit der Liebe an, die derjenigen des Lysias überlegen sein soll. Dass Sokrates eine solch eroskritische Rede aber nicht aus reinem Herzen sprechen kann, wird in der Stelle 273a ersichtlich: „Verhüllt will ich sprechen, damit ich aufs schnellste die Rede durchjage und nicht etwa, wenn ich dich ansehe, aus Scham in Verwirrung gerate.“²²² Hildebrandt sieht in der Verhüllung des Gesichts einen Ausdruck der Scham, die Sokrates überfällt, da er nun den Eros, der bereits im *Symposion*²²³ ein äußerst essentielles Motiv seiner Philosophie ist, verleugnen muss. Niehues-Pröbsting sieht in der Verhüllung allerdings noch zwei weitere Bedeutungen. Einerseits stellt sie ein Mittel dazu dar, dass Phaidros nicht bemerkt, dass Sokrates bei seiner Rede lügen muss, um die Aufgabe des Phaidros

²²⁰ Plat. *Symp.* 180b.

²²¹ Plat. *Symp.* 180b.

²²² Plat. *Phaidr.* 237a.

²²³ Die Entstehung des *Symposion* setzt Volpi zwischen den Jahre 385 v. und 375 v. Chr. an. Somit ist der *Phaidros* eindeutig nach dem *Symposion* zu datieren. Volpi 1999, S. 1192.

zu erfüllen. Andererseits ist es eine weitere Anspielung auf den Dichter Stesichoros, der von den Göttern mit Blindheit geschlagen wurde, nachdem er in seiner Dichtung über Troja einst Helena geschmäht hatte.²²⁴

Auch Sokrates setzt nach Vorgabe des Phaidros die Liebe mit Wahnsinn gleich und beschreibt die Verführung eines Knaben durch einen Verliebten, der sich jedoch als Nichtverliebter tarnt. Im Gegensatz zu Lysias, der wie viele andere Redner den Fehler begeht, zu Beginn seiner Rede nicht zu klären, was er eigentlich unter dem Begriff der Liebe verstehe, setzt Sokrates seine Rede bewusst folgendermaßen an:

„In allen Dingen, mein Kind, gibt es nur einen Anfang für die, welche richtig ratschlagen wollen: Sie müssen wissen worüber sie Rat pflegen, oder werden notwendig das Ganze verfehlen. Die meisten nun merken nicht, daß sie das Wesen der Dinge nicht kennen. Als kennten sie es also, verständigen sie sich nicht darüber im Anfang der Untersuchung, und im Fortgang bezahlen sie dann die Gebühr; sie sind nämlich weder jeder mit sich selbst noch untereinander einig.“²²⁵

Sokrates setzt also fest, dass die Liebe eine Begierde ist, die nach dem Schönen und Besten strebt (237d). Diese Begierde, die nach dem Besseren strebt und von Vernunft regiert wird, nennt Sokrates Besonnenheit. Im Gegensatz dazu steht der Frevel, bei dem der Mensch ohne Tätigkeit der Vernunft bloß von der Lust beherrscht wird (237e/238a). Der Liebhaber, der nun von diesem schlechten lustvollen Trieb beherrscht wird, hält seinen Geliebten von der „göttlichen Weisheitsliebe“ (239b) fern. Ähnlich der Argumentation von Lysias beschreibt Sokrates den Liebenden als einen Menschen, der den Geliebten nur zu seinem Vorteil hin erziehen will, was dem Geliebten selbst jedoch zum Schaden wird. Die bereits aus dem *Gorgias* bekannte Metapher der Schlemmerei taucht auch am Ende der Rede wieder auf, wo Sokrates resümiert: „Dieses also muß du bedenken, o Knabe, und die Freundschaft des Liebhabers kennenlernen, daß sie nicht wohlwollender Natur ist, sondern daß sie nur nach Art der Speise, um der Sättigung willen, gleichwie Wölfe das Lamm, so lieben den Knaben Verliebte.“²²⁶

Denkt man an die Lobrede, die Sokrates im *Symposion* auf den Eros hält, so fallen gleich zu Beginn die divergierenden Ansichten auf. Während im *Symposion* die Liebe als eine der höchsten Ideen dargestellt wird, so degradiert sie Sokrates in seiner ersten Rede zu

²²⁴ Vgl. Niehues-Pröbsting 1987, S. 167.

²²⁵ Plat, *Phaidr.* 237b/c.

²²⁶ Plat. *Phaidr.* 241d.

einer verderblichen unvernünftigen und fast schädlichen Handlung. Auch wenn Sokrates gleich in seiner zweiten Rede alle seine Ausführungen zurücknehmen und relativieren wird, so bleibt doch die Frage offen, welche Funktion diese Rede in der Gesamtkonzeption des *Phaidros* erfüllen soll.

Meines Erachtens bieten sich zwei Möglichkeiten dar:

1. Sokrates möchte mit dieser Rede zur Schau stellen, dass er den Rednern der damaligen Zeit überlegen ist. Selbst über ein Thema, dass Phaidros zur Folge nicht mehr besser abgehandelt werden könne („etwas anderes, Größeres und Besseres als das von ihm Angeführte, niemand jemals sagen kann.“²²⁷), kann Sokrates noch weit darüber hinaus Aspekte ergänzen und sie rhetorisch und stilistisch vollendet, gleich den Sophisten der damaligen Zeit, in einer Rede verpacken. Obwohl er sein übliches dialektisches Muster durchbricht, wirkt er auf dem Terrain des Redehaltens keineswegs unbeholfen, sondern stellt Lysias in den Schatten. Somit stellt er das Bild des allwissenden Sophisten in Frage und beweist, dass derjenige, der sich der Dialektik verpflichtet fühlt, noch gekonnter und umfassender über eine Sache sprechen kann.

2. Man könnte in der ersten Rede auch eine Anspielung auf die *Politeia* sehen. In der *Politeia* werden Emotionen, Liebe und Affekte auf eine weit niedrigere Stufe gestellt als das Handeln aus Vernunft, das auf das Wahre und Schöne zielt. Erst im Symposion und schließlich in *Phaidros* gelangt Platon zu einer Kehrtwende in seinem Denken, die auch den „niederen Affekten“ einen wesentlichen Platz in seiner Philosophie einräumt. Die erste Rede würde somit die Gedanken des frühen Platons wiedergeben, die in seinem späteren Werken relativiert werden.

Die zweite Rede des Sokrates

Angelehnt an ein altes Ritual des Dichters Stesichoros fühlt sich Sokrates bemüßigt den Frevel an dem Gott der Liebe zu büßen, indem er nun auch eine Lobrede auf Eros hält (243a/b). Gleich zu Beginn revidiert er jedes Wort seiner vorherigen Rede: „Unwahr ist jene Rede, welche behauptet, daß, wenn ein Liebhaber da sei, man vielmehr dem Nichtliebenden willfahren müsse, weil nämlich jener wahnsinnig sei, dieser aber bei Sinnen.“²²⁸ Während Sokrates' erste Rede vom Wahnsinn als menschliche Krankheit handelt, so wird in der zweiten Rede der Wahnsinn von den Göttern verliehen. An dieser

²²⁷ Plat. *Phaidr.* 235b.

²²⁸ Plat. *Phaidr.* 244a.

Stelle passiert also eine plötzliche Kehrtwende, da Sokrates vom Wahnsinn nicht mehr bloß im negativen, sondern auch im positiven Sinn zu sprechen beginnt: „nun aber entstehen uns die größten Güter aus einem Wahnsinn, der jedoch durch göttliche Gunst verliehen wird.“²²⁹ Sokrates spielt hier im Speziellen auf das Orakel von Delphi und seiner Priesterin Pythia an. An dieser Stelle schließt sich die Klammer zum Beginn des Dialogs. In 229d/230a macht Sokrates Phaidros darauf aufmerksam, dass er sich dem Delphischen Spruch gemäß erst selbst erkennen müsse, bevor er andere Dinge als sich selbst ergründen könne. Niehues-Pröbsting sieht in der zweifachen Erwähnung des Orakels von Delphi eine besondere Bedeutung für den *Phaidros*:

*„Wenn Sokrates eingangs des ‚Phaidros‘ die Befolgung des delphischen Spruchs als das Geschäft deklariert, dessen Erledigung ihn voll und ganz beanspruche und ihm keine Zeit für andere lasse, so ist das ein nicht zu übersehender Hinweis darauf, daß auch und gerade das, was er in diesem Dialog redet und tut, im Rahmen dieser Bemühungen steht.“*²³⁰

So verwundert es auch nicht, dass Sokrates im weiteren Verlauf der Rede eine Apologie des Wahnsinns hält, wobei die vierte und somit höchste und edelste Form des Wahnsinns die Liebe selbst ist. Sokrates macht sich in seiner zweiten Rede nun an den Beweis, „daß zur größten Glückseligkeit die Götter diesen Wahnsinn verleihen.“²³¹ Bemerkenswert ist dabei der nachfolgende Satz der Rede: „Und dieser Beweis wird den Vernünftlern unglaublich sein, den Weisen aber glaubhaft.“²³² Der Weise wird nicht länger mit dem Vernunftgeleiteten gleichgesetzt, sondern er erkennt noch eine andere wichtige Dimension, nämlich den von den Göttern verliehenen Wahnsinn (s. Diagramm).

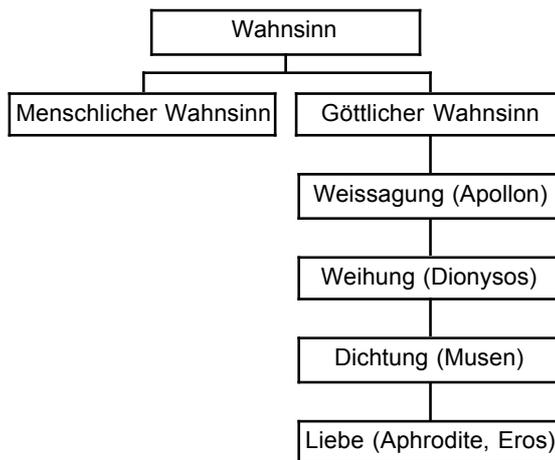
²²⁹ Plat. *Phaidr.* 244a.

²³⁰ Niehues-Pröbsting 1987, S. 171. Auch im *Symposion* bezieht sich Sokrates in seiner Rede auf die Seherin Diotima aus Mantinea, wobei wiederum das Thema des Wahnsinns und der Wahrsagekunst aufgegriffen wird.

²³¹ Plat. *Phaidr.* 245b/c.

²³² Plat. *Phaidr.* 245b/c.

Arten des Wahnsinns im *Phaidros* nach 265a/b (©R.Wagner):



Diesen Umschwung in seinem Denken, der dem Wahnsinn einen bisher noch nie da gewesenen hohen Stellenwert einräumt, versucht Sokrates mit der detaillierten Ausführung seiner Seelenlehre zu begründen, die nur in ihren wesentlichsten Zügen skizziert werden soll. In 245c wird die Unsterblichkeit der Seele dabei aus ihrer Selbstbewegung hergeleitet. Die Seele bewegt sich nicht bloß selbst, sondern sie ist auch Quelle und Anfang der Bewegung und daher unsterblich. Dies ist jedoch nur der Beginn des Beweises, der durch den Mythos des göttlichen Seelenwagens vollendet wird.²³³ Der Mythos, den Sokrates anführt, ist den obigen Ausführungen gemäß als eine Art der Überredung zu deuten. Ein Mythos kann nicht die Kriterien eines klassischen logischen Beweises erfüllen. Man kann ihn weder als richtig noch falsch ansehen, sondern er kann nur geglaubt werden oder nicht (252c). In 246a verzichtet Sokrates betont auf eine ausführliche Erörterung der Unsterblichkeit der Seele und meint, dass für den begrenzten menschlichen Verstand ein Gleichnis vollkommen ausreiche. Sokrates vermeidet hier also das traditionelle Schema der Suche nach der absoluten Wahrheit und beschränkt sich auf einen Mythos, der sein Gegenüber durch bloße Wahrscheinlichkeit überzeugen soll. Der Mythos (246a ff) handelt von einem mit zwei Pferden bespannten gefiederten Seelenwagen, ein Symbol der Selbstbewegung, der von einem Führer gelenkt wird. Während eines der beiden Pferde durchwegs von guter und edler Natur ist, so ist das andere sein genaues Gegenteil. Durch dieses zweite Pferd, das ungestüm und von blinden Trieben geleitet wird, unterscheidet sich auch die menschliche von der göttlichen Seele. Die Aufgabe des Lenkers des Wagens ist es, die beiden Pferde zu zügeln und in Richtung des Ideenhimmels zu lenken. Durch das widerspenstige Pferd wird der menschlichen

²³³ Zu dem Zusammenhang von Mythos und Selbsterkenntnis s. Niehues-Pröbsting 1987, S. 171.

Seele die Lenkung jedoch erschwert, da es mit seiner ganzen Kraft zur Erde hinzieht. So mancher Seele gelingt es deshalb nie, dem göttlichen Wagen des Zeus zu folgen und es bis zum Ideenhimmel zu schaffen. Die Art der Zügelung des widerspenstigen Pferdes beschreibt die Qualität der Seele. Der Philosoph ist dabei derjenige, dessen Seele am meisten Ideen des wahrhaft Seienden im Himmel erblickt hat, da er mit den Gedanken stets bei der Wahrheit und den Ideen verweilt. Der Sophist rangiert jedoch vor dem Tyrann an vorletzter Stufe, was die Erkenntnis der Ideen anbelangt (248d/e). Erblickt ein Verliebter nun auf der Erde irdische Schönheit, so fühlt er sich sofort an die Idee des Schönen erinnert, die er im Ideenhimmel erblickt hat, und seine Seele wird beflügelt und steigt Richtung Himmel auf (249d/e). Sokrates ist somit bei der vierten und edelsten Form des Wahnsinns, nämlich der Liebe angelangt und schließt mit dieser Erkenntnis seine Reden ab, um sich nun im Gespräch mit Phaidros, der Erläuterung der drei Reden sowie der Reflexion über das Halten einer Rede an sich zu widmen.

Schriftlichkeit und Sprache

„Sokrates: Nicht jedoch, bevor du gezeigt hast, lieber Mensch, was du da hast in der linken Hand unter dem Mantel. Denn ich vermute, du hast die Rede selbst, und wenn das so ist, denke von mir, daß ich dich zwar gar sehr liebe, wenn aber auch Lysias da ist, mich dir herzugeben, damit du dich an mir einlernst, keineswegs gesonnen bin. Komm also und zeige.“²³⁴

Was zunächst als scherzhafte Anspielung auf die Geheimniskrämerei Phaidros wirkt, der tatsächlich eine Abschrift der Rede des Lysias unter seinem Mantel hält, führt bereits gleich zu Beginn das im *Phaidros* zentrale Thema der Schriftlichkeit ein. Im zweiten Teil des *Phaidros* widmet sich Platon nun der theoretischen Betrachtungen der drei Reden, wobei hier vor allem drei ineinander verschränkte Fragen im Vordergrund stehen: Sind schriftliche Werke per se schlecht? Was macht einen guten Rhetoriker überhaupt aus? Was macht die Rhetorik selbst aus?

Paradoxerweise merkt Phaidros, der sich selbst die Rede des Lysias notierte, um sie nachher Wort für Wort auswendig zu lernen, an einer späteren Stelle an, dass Redenschreiben in Athen verpönt war und die „im Staate Vermögendsten und

²³⁴ Plat. *Phaidr.* 228d/e.

Geachtetsten sich schämen, Reden zu schreiben und Schriften von sich zu hinterlassen, aus Furcht, in der Folgezeit den Namen zu bekommen, sie seien Sophisten gewesen.“²³⁵

Auch wenn die für das Redenschreiben berühmten Sophisten in Athen einen schlechten Ruf genossen, so kann man daraus jedoch nicht den Fehlschluss ziehen, dass das Redenschreiben an sich schlecht sei. Staatsmänner und Politiker waren in Athen hoch angesehen und bekamen für ihre ebenfalls schriftlich verfassten Gesetzesentwürfe Lob und Achtung, woraus Sokrates schließt, dass es an der Art des Schreibens liegen muss, ob das Schreiben einer Rede schlecht oder gut sei.²³⁶ Das Redenschreiben an sich ist noch nichts Verwerfliches, bloß die Redekunst, die sich nicht auf das Wahre, sondern auf das bloß scheinbar Wahre und Wahrscheinliche beruft, ist verachtenswert.

Dieser Topos erinnert stark an den *Gorgias*, jedoch wird im *Phaidros* weit weniger die moralische Komponente der Sophisten betont. Sokrates geht es dieses Mal um eine differenzierte Unterscheidung, wie man die schöne Rede von der schlechten trennen kann. Ein guter Redenschreiber muss über die wahre Beschaffenheit des Gegenstandes seiner Rede Bescheid wissen, denn wie Sokrates sagt: „Wer also die Wahrheit nicht weiß und nur Meinungen nachgejagt hat, der, lieber Freund, wird, wie es scheint, eine gar lächerliche und unkünstliche Redekunst zusammenbringen.“²³⁷

So wie Sokrates zu Beginn seiner ersten Rede sich ausführlich der Definition der Liebe widmete, so muss auch ein guter Redner zuerst zwischen Begriffen unterscheiden, über die sich alle Menschen einig sind und solchen, über die Uneinigkeit herrscht (263b). Die Rhetorik bedarf also der Basis der Dialektik, die Begriffe klärt, differenziert und schließlich zu einer Einheit zusammenfasst (266b). Die Dialektik beruht auf der Fähigkeit, eine Sache stets von zwei verschiedenen Seiten erscheinen zu lassen. Gerade für die Rhetorik ist diese Fähigkeit äußerst wichtig, da man durch die unterschiedliche Beleuchtung eines Sachverhalts Menschen leichter überreden kann. Andererseits werden einem dadurch auch Widersprüche schneller bewusst, so dass der Redner dazu in der Lage ist eine widerspruchsfreie Rede mit einem geordneten Aufbau halten zu können. Analog zu der großen Bedeutung, die die Dialektik für die Rhetorik spielt, erklärt Niehues-Pröbsting so auch die zwei kontradiktorischen Reden Sokrates', die für ihn Antilogien darstellen, um das Wesen der Dialektik besser zu verdeutlichen.

²³⁵ Plat. *Phaidr.* 257d.

²³⁶ Niehues-Pröbsting sieht in den Gesetzesentwürfen bereits eine Anspielung auf das Ende des *Phaidros*, wo die Schriftlichkeit in Bezug auf ihre Starrheit und ihr Unvermögen zu antworten kritisiert wird. Auch der Gesetzestext muss allgemein verfasst sein und kann so auf die einzelne Person und ihre Situation nicht eingehen. Vgl. Niehues-Pröbsting 1987, S. 185.

²³⁷ Plat. *Phaidr.* 262c.

Nach der Klärung der Voraussetzungen der Rhetorik stellen sich Sokrates und Phaidros schließlich die Frage, was nun einen guten Rhetor überhaupt ausmache. Er braucht nicht bloß Wissen in der Redekunst, sondern zu einer natürlichen Veranlagung zum Redner muss auch noch Fleiß und Geübtheit hinzukommen. Da „die Redekunst eine Seelenleitung durch Reden“²³⁸ ist, so muss der Redner auch über die Beschaffenheit der menschlichen Seele bestens Bescheid wissen und die Gründe, mit denen man eine Seele überreden kann, kennen. Der Rhetor muss psychologische Kenntnisse haben, um seine Hörer überzeugen zu können. Er braucht eine tiefe Kenntnis des Menschen und seiner Wünsche und Anliegen, damit er die Auswirkungen seiner Worte auf die Seelen der zu Überredenden abschätzen kann und um die Seelen in die richtige Richtung zu lenken. Interessant ist dabei der Bezug auf die vorhin gehaltene Rede des Sokrates, denn in seiner zweiten Rede scheint er alle diese Anforderungen eines guten Rhetors zu erfüllen. Sokrates stimmt sein Thema nicht nur konkret auf Phaidros ab, sondern verfügt auch über hervorragendes psychologisches Einfühlungsvermögen, da er in beinahe jedem Gespräch nach nur wenigen Sätzen die wunden Punkte seines Gegenübers rasch erkennt. Um nun zu der zu Beginn dieses Kapitels gestellten Frage zurückzukehren, weshalb Platon Sokrates im *Phaidros* gleich zweimal als Redner auftreten lässt, so liegt die Antwort nahe, dass Platon mit Hilfe Sokrates zeigen möchte, dass das Ideal eines Redners möglich ist und es in Sokrates existiert.

Nachdem nun die wesentlichen Charakteristika für die Rhetorik und einen guten Rhetoriker umrissen sind, kehren Sokrates und Phaidros zum Ursprung ihrer Debatte, zur Schriftlichkeit, zurück. An Hand eines (vermutlich von Sokrates selbst erdichteten) Mythos aus Ägypten weist Sokrates auf, dass die Schrift mehr zum Vergessen als zum Erinnern beiträgt. In der Schrift kann nie Eindeutigkeit oder Sicherheit gefunden werden (275c), da sie starr ist und nicht antworten kann. Ein weiterer ihrer Mängel ist, dass sie nicht weiß, an wen sie sich gerade wendet und sich nicht verteidigen noch erläutern kann. Obwohl die Schrift im Laufe des *Phaidros* teilweise rehabilitiert wurde, so wird zum Schluss des Dialoges klar, dass das gesprochene Wort noch immer bei weitem vorzuziehen ist. Das geschriebene Wort verhält sich wie eine Schwester bzw. ein Schattenbild zur gesprochenen Rede (276a). Jedoch muss festgehalten werden, dass auch aus dem Dialog kein fertiges Wissen entnommen werden kann, da dazu stets eine Eigeninitiative erforderlich ist.

²³⁸ Plat. *Phaidr.* 261a.

Auch wenn Sokrates im *Phaidros* einen äußerst kritischen Ton der Schrift gegenüber anschlägt, so muss man doch auf den Umstand Rücksicht nehmen, dass Platon selbst den schriftlichen Dialog als geeignetes Mittel zur Überlieferung übernommen hat. Michael Erler betont mit Bezug auf Schleiermacher dabei, dass die Dialogform jedoch nicht bloß aus Verlegenheit zwecks einer besseren Überlieferung entstanden ist, sondern „wesentlicher – wenn auch nicht alleiniger – Bestandteil der philosophischen Aussagen der Dialoge ist.“²³⁹ Dabei spielt für Erler der Moment des Kunstwerks in den platonischen Dialogen eine wesentliche Rolle, auf die sich auch Sokrates im *Phaidros* explizit bezieht, in dem er den bekannten Topos von der Rede, die Hand und Fuß haben muss, prägt. Der künstlerische Aspekt Platons darf nicht außer Acht gelassen werden, denn Platon ist Literat und Philosoph zugleich. Erler stimmt mit Martha Nussbaum vollkommen überein, wenn er schreibt, dass eine strikte Trennung zwischen Philosophie und Dichtung in den platonischen Dialogen Platon nicht gerecht werden würde.²⁴⁰

5.5. Die wahre Rhetorik

Die Mängel ihrer Disziplin, die Sokrates den Rhetorikern vorwirft, sind multipel und wurden im Lauf dieser Arbeit mehrfach thematisiert. Als die beiden schwerwiegendsten Einwände gegen die Kunst der Rhetorik haben sich dabei jene herausgestellt, dass die Redekunst nur Glauben anstatt Wissen vermitteln und somit nicht zum Rang einer Wissenschaft erhoben werden kann und ihre Argumente nicht durch Wahrheit fundiert sind, sondern nur auf Wahrscheinlichkeit beruhen.²⁴¹ Wird nun im *Phaidros* die Rhetorik aufgewertet, indem ihr die Aufgabe der Seelenlenkung zukommt und Sokrates Kriterien anführt, in welchem Ausmaß eine „wahre Rhetorik“ möglich sei und detailliert die Ausbildung beschreibt, die ein guter Rhetoriker erfahren muss, so erscheint dem Leser diese plötzliche Kehrtwende inkonsequent. Ein Ausweg aus dieser Lage lässt sich mit Hilfe von Jürgen Sprute finden, der die Ablehnung der Rhetorik nicht auf die oben angeführten Argumente zurückführt, sondern Platons Ressentiments in der „die mit der Ausübung der Rhetorik verbundenen Lebensform“²⁴² sieht. Sprute schreibt: „Die Ablehnung der Rhetorik gehört bei Platon vielmehr zum Protest gegen die ganze

²³⁹ Erler 2006, S. 46.

²⁴⁰ Erler 2006, S. 46.

²⁴¹ Vgl. Lumer 2007, S. 8.

²⁴² Sprute 1992, S. 35.

Lebensweise und Kultur im demokratischen Athen.²⁴³ Auch wenn Sprute selbst Zweifel gegen die plötzliche Hinwendung zur „Massenrhetorik“²⁴⁴ erhebt, so räumt er jedoch ein, dass der Begriff der Rhetorik im *Phaidros* eine Ausweitung erfährt und darunter nicht nur eine Kunstlehre verstanden wird, wie sie die Sophisten zu lehren verstanden, sondern auch die „Fähigkeit, überzeugend zu reden.“²⁴⁵

Vollkommen in Übereinstimmung mit Sprutes These stehen die Untersuchungen von Edwin Black, der die Dialoge *Gorgias* und *Phaidros* nicht kontradiktorisch gegenüberstellt, sondern als sich einander ergänzende Dialoge ansieht.²⁴⁶ Black positioniert den *Gorgias* nicht als Konterpart zum *Phaidros*, sondern sieht in den beiden Dialogen eine Symbiose, da beide miteinander ein umfassendes Bild der platonischen Position zur Rhetorik geben. *Gorgias* darf nicht oberflächlich als eine Verdammung der Rhetorik gelesen werden, sondern Sokrates übt lediglich Kritik an dem Rhetorikverständnis von Gorgias, das stellvertretend für die sophistische Rhetorikauffassung steht. Im *Gorgias* wird die sophistische Rhetorik zwar kritisch beleuchtet, jedoch eine generelle Möglichkeit einer wahren Rhetorik eingeräumt. Diese gilt es für Platon im *Phaidros* zu erläutern und den Rhetorikbegriff zu erweitern, um ein umfassendes Bild der Möglichkeiten der Rhetorik zu schildern. Eine für Platon akzeptable Rhetorik wird dabei im *Phaidros* als eine Seelenlenkung verstanden, die als Fundament die Dialektik hat und stets in Hinblick auf die Erkenntnis der Wahrheit und des Guten argumentiert. Sokrates fasst gegen Ende des *Phaidros* das Wesen einer wahren Rhetorik folgendermaßen zusammen:

*„Sokrates: Ehe nämlich jemand nicht die wahre Beschaffenheit eines jeden Dings kennt, worüber er redet und schreibt, es an sich vollständig zu erklären imstande ist, und, nachdem er es erklärt, es auch wieder in seine Unterarten bis zum Unteilbaren zu teilen, und ebenso auch mit der Seele Natur bekannt ist, die einer jeden angemessene Art der Rede herauszufinden versteht und sie so ordnet und ausschmückt, daß er bunten Seelen auch bunte und wohllautreiche Reden gibt, einfachen aber einfache – eher werde er noch nicht vermögend sein, soweit es die Sache erlaubt, mit Kunst das Geschlecht der Reden zu behandeln, weder um zu lehren, noch um zu überreden, wie unsere ganze vorherige Rede gezeigt hat.“*²⁴⁷

²⁴³ Sprute 1992, S. 36.

²⁴⁴ Sprute 1992, S. 37.

²⁴⁵ Sprute 1992, S. 37.

²⁴⁶ Black 1997, S. 181

²⁴⁷ Plat. *Phaidr.* 277b/c.

Die Rhetorik erfährt im *Phaidros* eine Aufwertung, indem ihr Platon einen größeren Bereich zugesteht, als er es in den rhetorischkritischen Dialogen davor machte. Während Sprute im *Phaidros* nicht die Verwirklichung der bereits im *Gorgias* angesprochenen wahren Rhetorik²⁴⁸ erkennen kann, so verweist Glenn R. Morrow im Gegensatz dazu auf die erneute Erwähnung der wahren Rhetorik in den *Nomoi*, die er als Argument für die ernstzunehmende Rehabilitierung der Rhetorik im *Phaidros* anführt.²⁴⁹ Auch Corbett und Connors sehen in der *Apologie* einen Beweis dafür, dass sich Sokrates der Rhetorik bedient, um sich vor dem Schierlingsbecher zu bewahren und sich Platon meisterhaft auf das Redenhalten verstünde und sie in der *Apologie* auch anwendet.²⁵⁰

Platon betritt mit der „wahren Rhetorik“ einen neuen Weg, den sein Schüler Aristoteles weitergehen wird. Obwohl Platon eine Rhetorik einräumt, die auf Wissen und der Einsicht in das Gute basieren kann, wirft Lumer Platon und Sokrates vor, dass sie „völlig die Reichweite dessen (überschätzen), was wir sicher wissen können, und sie unterschätzen den Wert probabilistischer Erkenntnis.“²⁵¹ Erst bei Aristoteles wird die Wahrscheinlichkeit und der Glaube als notwendig für die Rhetorik angesehen und die Rhetorik in den Rang der Wissenschaft erhoben. Aristoteles führt in der Rhetorik den Begriff der *pistis*, des Glaubens, ein, der nun nicht mehr abschätzig, sondern als einer der höchsten Gewissheitsgrade bewertet wird, deren man in der Alltagssprache habhaft wird.²⁵² Während Sokrates ein meist kritisches Bild der Rhetoriker im antiken Athen gezeichnet hat, so ist für Aristoteles die Rhetorik eine neutrale Wissenschaft, die mit den drei großen Bereichen des Ethos des Redners, der Zuhörerschaft und der Rede selbst zu tun hat. Wie Affekte, Fragen des Stils und der Psychologie mit in die Rhetorik hineinspielen, wird von Aristoteles in seiner *Rhetorik* behandelt. Aristoteles wird jedoch nicht die Rhetorik der Sophisten unreflektiert übernehmen, sondern er liefert ein beachtliches Werk der detaillierten Auflistung der sophistischen Tricks in den *Sophistici elenchi*.²⁵³ Trotz der detaillierten Auflistung von Fehlschlüssen und anderen Elementen, die die Sophisten in ihrer Rede anwendeten, geht Aristoteles in den *Sophistischen Widerlegungen* nicht auf Elemente des Pathos, der Emotionen oder der Erzeugung von

²⁴⁸ Vgl. Plat. *Gorg.* 517a.

²⁴⁹ Morrow 1997, S. 344.

²⁵⁰ Corbett u. Connors 1999, S. 492.

²⁵¹ Lumer 2007, S. 11.

²⁵² Vgl. Corbett u. Connors 1999, S. 493.

²⁵³ Aristoteles verweist in den *Sophistischen Widerlegungen* auf 13 verschiedene Weisen trügerischer Widerlegung, deren sich die Sophisten bedienen: „Homonymie, Amphibolie, Verbindung, Trennung, Prosodie oder Aussprache, Form des Ausdrucks.“ (165b1) Diese ersten 6 Trugschlüsse beruhen auf der Diktion, während die anderen sieben außer ihr liegen.

Mitgefühl, Trauer oder Euphorie ein. In den *Sophistischen Widerlegungen* beschränkt sich Sokrates sehr nüchtern auf Fehlschlüsse und sprachliche Elemente der Sophistik. Das kann jedoch nicht darauf zurückgeführt werden, dass Aristoteles diesen Elementen blind gegenüber gewesen wäre, sondern dieser Umstand ist vermutlich darin zu sehen, dass für Aristoteles die Sophistik nicht mit Rhetorik gleichgesetzt war. Aristoteles führt die „wahre Rhetorik“ seines Lehrers Platon weiter, wie er sie im *Phaidros* geschildert hat.

Der *Phaidros* ist jedoch nicht nur eine Fürsprache für die Rhetorik, sondern auch für die Dichtung selbst, wie Martha Nussbaum betont:

*„The Phaedrus, I shall argue, is this apologia – both for eros and with (qualification) for poetic writing (...) We have sensed all along that Plato has a deep understanding of erotic motivation and its power. The Phaedrus would then be a work in which he works out a more complex view of these motivations and accepts some of them as good; a work in which he admits that he has been blind to something, conceived oppositions too starkly; where he seeks, through recantation and self-critical argument, to get back his sight.“*²⁵⁴

Nussbaum bezeichnet dabei die platonischen Dialoge als eine Form des „anti-tragic-theaters“, worunter sie eine eingeschränkte Form der Verwendung Dichtung und Rhetorik versteht, die nur für bestimmte Zwecke angewendet werden:

*„In Plato’s anti-tragic theater, we see the origin of a distinctive philosophical style, a style that opposes itself to the merely literary and expresses the philosopher’s commitment to intellect as a source of truth. By writing philosophy as drama, Plato calls in every reader to engage actively in the search for truth. By writing it as anti-tragic drama, he warns the reader that only certain elements of him are appropriate to this search.“*²⁵⁵

Wenn Nussbaum erwähnt, dass der Leser nicht fehlgeleitet werden darf, dass nicht jedes literarische bzw. rhetorische Mittel geeignet ist, so bezieht sich diese Einschränkung vor allem darauf, dass die Rhetorik im *Phaidros* die sittliche Vervollkommnung des Menschen als ihr Ziel proklamiert.²⁵⁶ Sokrates bereitet im *Phaidros* die Hilfsmittel vor,

²⁵⁴ Nussbaum 2001, S. 203.

²⁵⁵ Nussbaum 2007, S. 134.

²⁵⁶ Vgl. Hellwig 1973, S.101.

die er neben der Dialektik benötigt, um seine Adressaten von seinen Idealen zu überzeugen. Er beweist nicht nur, dass er sich ebenso auf das Redenhalten versteht wie die Sophisten, sondern zeigt, wie man sich die Rhetorik abseits von der Beeinflussung der politischen Meinung auch zur Überzeugung und nicht nur zu Überredung zu Nutzen machen kann. Um jedoch überhaupt so weit zu gelangen, um zur Überzeugung zur Wahrheit zu gelangen, bedarf es, wie der *Phaidros* zeigt, zuerst einer rhetorisch geschliffenen Rede, die die Gesprächspartner erst für die neue dialektische Methode Sokrates' bereit machen soll, um schließlich auf diesem Weg dem wahren Wissen ein Stück näher zu kommen. So wie Richard Rorty neue Vokabulare fordert, um in der Philosophie einen Fortschritt zu erzielen, so wendet auch Sokrates eine neue philosophische Methode an. Um seine Gesprächspartner in ein dialektisches Gespräch zu tricksen, bediente sich Sokrates mythischer Dichtungen, des Pathos und rhetorischer Kniffe, um seine Hörer auf den richtigen Weg der Erkenntnis zu befördern, den sie schließlich aus eigenem Antrieb weiter beschreiten sollen. Ziel ist es, dass sie die Überzeugungskraft der sokratischen Argumente erkennen und sich selbst auf die Suche nach der Idee des Guten begeben. In diesem Sinne kann man von einer Überredung zum überzeugenden Argument bei Sokrates sprechen, der sich zahlreicher sophistischer Tricks bedient, welcher er letztendlich doch zu dem Zweck der Erkenntnis der Idee des Guten und Schönen einzusetzen versteht.

6. Resümee

Betrachtet man das Verhältnis zwischen Sokrates und den Sophisten analog zu jenem zwischen Richard Rorty und Platon, so kommt man nicht umhin, einige Parallelen festzustellen. Während Sokrates, wie im ersten Kapitel dieser Arbeit ausführlich erläutert wurde, den Sophisten vorwirft, ihre Methode sei bloße Schmeichelei und habe nichts mit der von ihm praktizierten Dialektik gemein, so wird auch gegen Richard Rorty häufig der Vorwurf erhoben, dass er sich von dem traditionellen Philosophiebegriff sehr weit distanziert. Rorty möchte jedoch nicht mit der Philosophie brechen, sondern schlägt eine andere Betrachtungsweise bzw. eine andere Art der Beschreibung philosophischer Probleme vor, die einen Fortschritt in der Philosophie ermöglichen soll. Für eine Neubeschreibung der philosophischen Probleme ist für Rorty das Beiseitelassen des Wahrheitsbegriffs ein wesentliches Moment, das auch für die Unterscheidung zwischen überreden und überzeugen Konsequenzen hat. Habermas fordert Rorty dazu auf zu belegen, weshalb die Unterscheidung zwischen überredenden und überzeugenden Strukturen hinfällig sei: „Rorty muß Argumente beibringen, um seine Kollegen davon zu überzeugen, daß die >>platonische<< Unterscheidung zwischen >>überzeugen<< und >>überreden<< sinnlos ist. Er muß zeigen, daß selbst die analytische Philosophie im Bannkreis der von ihr doch bekämpften Metaphysik gefangen bleibt.“²⁵⁷

Auch wenn die von Habermas eingeforderten Argumente von Rorty für die Nivellierung der beiden Begrifflichkeiten meines Erachtens nicht überzeugend genug sind, so hilft der Zweifel an der strengen Dichotomie zwischen überreden und überzeugen, zumindest einen anderen Gesichtspunkt dieser Problematik gegenüber zu erlangen. Für Rorty beruht jede wahrhafte Überzeugung auf einer Prämisse. Wie man zu dieser Prämisse gelangt, zum Beispiel, dass die Wahrheit das höchste Gut der Philosophie ist usw., beruht jedoch wiederum auf vielen subjektiven und willkürlichen Momenten, so dass Rorty eine objektive Erkenntnis der Wahrheit ausschließt.

Das Hinterfragen dieser Unterscheidung erlaubte es schließlich aufzudecken an, welchen Stellen sich Sokrates überredender Strukturen, die häufig jenen der Sophisten gleichkommen, bedient. Analog zu Richard Rortys Konzeption von alten und neuen Vokabularen könnte man Sokrates als einen im rortyschen Sinne „bildenden Philosophen“ bezeichnen, der sich eines innovativen Vokabulars bedient, um sich neuen

²⁵⁷ Habermas 2004, S. 235.

philosophischen Herausforderungen zu stellen. Neue Vokabulare helfen, indem sie neue Werkzeuge liefern, um sich an ein lang bestehendes Problem auf eine andere Art und Weise annähern zu können und somit zu neuen besseren Erkenntnissen zu gelangen. Um dieses neue Vokabular zu etablieren, reichen überzeugende Argumente nicht aus, da diese wiederum stets in der alten Methodik vorgebracht werden müssten. Sokrates erkennt, dass es anderer Methoden bedarf, um die Athener empfänglich für die neue Methode des dialektischen Verfahrens zu machen, damit sie im gleichen Rahmen wie Sokrates argumentieren können. Zu diesen überredenden Strukturen zählen nicht nur rhetorische Tricks, sondern auch die Verwendung von mythologischen Erzählungen und dichterischen Momenten bei Platon. Martha Nussbaum sieht die platonischen Dialoge in der Tradition der griechischen Tragödie und unterstreicht die Wirkung der Emotion, die Platon bewusst in die Dialoge einbaut, um einen stärkeren Effekt zu erzielen. In dem Dialog *Phaidros* erkennt Martha Nussbaum eine Rehabilitierung der irrationalen Elemente der Seele, die bei der Überzeugung zum moralischen Handeln für Nussbaum ebenso bedeutend sind, wie Argumente, die auf die Ratio abzielen. Hinsichtlich dieser Einstellung trifft sich Nussbaums Ansatz mit dem Plädoyer Richard Rortys für die Hinwendung zur Literatur und eine Abkehr von der platonischen Frage nach dem Wesen der Dinge:

„Nach Platons Meinung hat der Philosoph die Aufgabe, Fragen der folgenden Art zu beantworten: >Warum soll ich moralisch sein? Wieso ist es rational, moralisch zu sein? Warum liegt es in meinem Interesse, moralisch zu sein? Wieso liegt es im Interesse der Menschen als solchen, moralisch zu sein?< Diese Meinung vertritt Platon, weil er glaubt, mit Leuten wie Thrasymachos und Gorgias würde man am besten fertig, wenn man ihnen beweisen könnte, daß sie ein Interesse haben, das ihnen noch nicht zum Bewusstsein gekommen ist, nämlich ein Interesse an vernünftigem Verhalten und am Erwerb von Selbsterkenntnis.²⁵⁸

Während Platons Fragestellungen stets vom Selbst seinen Ausgangspunkt nehmen, so schlägt Rorty eine neue Herangehensweise an moralische Probleme vor:

„Wer Baiers Rat befolgt, wird die Aufgabe des moralischen Erziehers nicht darin erblicken, daß er eine Antwort gibt auf die Frage des rationalen Egoisten: >Warum soll ich moralisch sein?<, sondern darin, daß er eine Antwort gibt auf die weit

²⁵⁸ Rorty 2003, S. 254.

häufiger gestellte Frage: >Warum soll ich mich um einen Fremden kümmern, um jemanden, mit dem ich nicht verwandt bin und dessen Gewohnheiten mich abstoßen?<“²⁵⁹

Während sich Antworten auf Platons Fragetypus zunehmend in der Philosophie finden lassen, so verweist Rorty darauf, dass der eben erwähnte moralische Erzieher mit einer „rührseligen Geschichte“²⁶⁰ auf diese neue Klasse von Fragen weitaus besser zu antworten weiß.

Bei Rorty ist die literarische Erzählung ebenso wie bei Nussbaum, ein gutes Mittel, um moralischen Fortschritt möglichst rasch zu erzielen, was schließlich auch Platon im *Phaidros* erkennt. Im Kontrast zu Rorty und Nussbaum bleibt Platon jedoch nicht auf dieser Ebene stehen. Er erkennt zwar den Nutzen des Appellierens auf Emotionen, um rasch etwas in der Seele seiner Zuhörer zu bewegen, ist die emotionale Ebene der Gesprächspartner erst einmal bereit für eine neue Sichtweise, so geht er von dort aber noch einen Schritt weiter und beginnt von diesem Punkt aus erst eine philosophische Diskussion, die nun auch die Ratio von dieser Sichtweise überzeugen soll, um die Erkenntnis tief in der Seele des Hörers zu verankern. In diesem Sinne wurde in dieser Diplomarbeit dafür argumentiert, dass Sokrates zum überzeugenden Argument erst durch Überredung den Weg bereiten muss.

²⁵⁹ Rorty 2003, S. 266.

²⁶⁰ Rorty 2003, S. 267.

7. Literaturverzeichnis

Die platonischen Dialoge wurden in dieser Arbeit nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher und Dietrich Kurz gemäß folgender Gesamtausgabe zitiert:

Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Hg. von Gunther Eigler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005.

Aristot. *Soph.el.*

Aristoteles: Sophistische Widerlegungen (Organon VI). Hamburg: Felix Meiner Verlag 1968.

Böhme 2002

Gernot Böhme: Der Typ Sokrates. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

Brandom 2000

Robert B. Brandom (Hg.): Rorty and his critics. Massachusetts: Blackwell Publishers 2000.

Buchheim 1986

Thomas Buchheim: Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens. Hamburg: Meiner 1986.

Coenen 2006

Hans Georg Coenen: Rhetorisches Argumentieren im Licht antiker und moderner Theorien. Baden-Baden: Deutscher Wissenschaftsverlag 2006.

Colaiaco 2001

Colaiaco, James A.: Socrates against Athens. Philosophy on trial. New York, London: Routledge 2001.

Corbett u. Connors 1999

Edward P.J Corbett u. Robert J. Connors: Classical Rhetoric for the Modern Student. New York/Oxford: Oxford University Press 1999.

Ebert 1974

Theodor Ebert: Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum „Charmides“, „Menon“ und „Staat“. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1974.

Erler 2006

Michaler Erler: Platon. München: Beck 2006.

Erickson 1979

Keith V. Erickson (Hg.): Plato. True and Sophistic Rhetoric. Amsterdam: Rodopi 1979.

Erler 2007

Michael Erler: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike: Platon. Band 2/2. Hg. v. Helmut Flashar. Schwabe Verlag: Basel 2007.

Habermas 2004

Jürgen Habermas: Wahrheit und Rechtfertigung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

Heinrich 2009

Richard Heinrich: Wahrheit. Wien: Facultas Verlag 2009.

Hellwig 1973

Antje Hellwig: Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973.

Historisches Wörterbuch der Philosophie 1989

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel: Schwabe & Co AG Verlag 1989.

Historisches Wörterbuch der Rhetorik 2007

Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hg. v. Gert Ueding. Max Niemeyer Verlag: Tübingen 2007.

Hrachovec 2009

Herbert Hrachovec: „What Wittgenstein forgot to mention about Socrates.“
Vortragsmanuskript, gehalten im Rahmen der Tagung „To be or not to be influenced.“,
am 30. Oktober 2009 in Wien.

Kennedy 1963

George Kennedy: The art of persuasion in Greece. Princeton, New Jersey: Princeton
University Press 1963.

Kerferd 1981

G.B. Kerferd: The Sophistic Movement. Cambridge: Cambridge University Press 1981.

Kuhlmann 1992

Wolfgang Kuhlmann: Sprachphilosophie-Hermeneutik-Ethik. Studien zur
Transzendentalpragmatik. Würzburg: Königshausen & Neumann 1992.

MacIntyre 1991

Alasdair MacIntyre: Geschichte der Ethik im Überblick. Frankfurt am Main: Verlag
Anton Hain 1991.

Metzler Philosophie Lexikon 1999

Peter Prechtel und Franz-Peter Burkhard (Hg.): Metzler Philosophie Lexikon. Stuttgart,
Weimar: Metzler 1999.

Niehues-Pröbsting 1987

Heinrich Niehues-Pröbsting: Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von
Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie. Frankfurt am Main:
Vittorio Klostermann 1987.

Nussbaum 2001

Martha Nussbaum: The fragility of goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and
Philosophy. Cambridge u.a.: Cambridge University Press 2001.

Nussbaum 2008

Martha Nussbaum: Upheavals of thought. The intelligence of emotions. Cambridge: Cambridge University Press 2008.

Ober 1989

Josiah Ober: Mass and elite in democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the people. Princeton: Princeton University Press 1989.

Rorty 1987

Richard Rorty: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.

Rorty 1992

Richard Rorty: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

Rorty 1994 b

Richard Rorty: Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie. Wien: Passagen Verlag 1994.

Rorty 2000a

Richard Rorty: Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.

Rorty 2000c

Richard Rorty: Philosophie & Zukunft. Essays. Frankfurt am Main. Fischer Taschenbuch Verlag 2000.

Rorty 2003

Richard Rorty: Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

Rorty 2006

Richard Rorty: „Solidarität oder Objektivität?“ In: Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart: Reclam 2005, S. 11-37.

Schirren und Zinsmaier 2003

Thomas Schirren und Thomas Zinsmaier (Hg.): Die Sophisten. Ausgewählte Texte. Stuttgart: Reclam 2003.

Szaif 1998

Jan Szaif: Platons Begriff der Wahrheit. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1998.

Vlastos 1992

Gregory Vlastos: Socrates. Ironist and moral philosopher. Cambridge: Cambridge University Press 1992.

Vlastos 1995

Gregory Vlastos: Socratic studies. Cambridge: Cambridge University Press 1995.

Wittgenstein 1984

Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. Wekausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.

Unselbständige Literatur

Black 1997

Edwin Black: „Plato’s view of rhetoric.“ In: Plato. True and Sophistic Rhetoric. Hg. v. Keith V. Erickson. Amsterdam: Rodopi 1979. S. 171-191.

Friedländer 1979

Paul Friedländer: „Gorgias“. In: Plato. True and Sophistic Rhetoric. Hg. v. Keith V. Erickson. Amsterdam: Rodopi 1979. S. 91-127.

Lumer 2007

Christoph Lumer: „Überreden ist gut, überzeugen ist besser! Argumentativer Ethos in der Rhetorik.“ In: Persuasion und Wissenschaft. Aktuelle Fragestellungen von Rhetorik und

Argumentationstheorie. Hg. v. Günther Kreuzbauer, Norbert Gratzl und Ewald Hiebl. Wien: Lit Verlag 2007. S. 7-33.

Mailloux 1995

Steven Mailloux: „Introduction: Sophistry and rhetorical pragmatism“ In: Steven Mailloux (Hg.): Rhetoric, sophistry, pragmatism. Cambridge: Cambridge University Press 1995. S. 1-31.

Morrow 1979

Glenn R. Morrow: „Plato’s Conception of Persuasion.“ In: Plato. True and Sophistic Rhetoric. Hg. v. Keith V. Erickson. Amsterdam: Rodopi 1979. S. 339-354.

Quimby 1979

Rollin W. Quimby: „The Growth of Plato’s Perception of Rhetoric.“ In: Plato. True and Sophistic Rhetoric. Hg. v. Keith V. Erickson. Amsterdam: Rodopi 1979. S. 21-30.

Raatzsch 1999

Richard Raatzsch: „Überreden versus Überzeugen. Rhetorik versus Philosophie.“ In: Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaft 1 (1999). S. 53-79.

Rorty 1994a

Richard Rorty: „Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?“ In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 4 (1994). Berlin: Akademie Verlag, S. 975-988.

Rorty 2000b

Richard Rorty: „Universality and truth.“ In: Rorty and his critics. Hg. v. Robert B. Brandom. Massachusetts: Blackwell Publishers 2000, S. 1-29.

Rorty 2000d

Richard Rorty: Response to Jürgen Habermas. In: Rorty and his Critics. Hg. v. Robert B. Brandom. Massachusetts: Blackwell Publishers 2000, S. 56-64.

Rorty 2006

Richard Rorty: „Is philosophy relevant to applied ethics? Invited Adress to the Society of Business Ethics Annual Meeting. August 2005.“ In: Business Ethics Quarterly, Volume 16/ Nr. 3. Chicago 2006, S. 369-380.

Sandbothe 2006

Mike Sandbothe: „Nachwort.“ In: Donald Davidson und Richard Rorty: Wozu Wahrheit?. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 326-348.

Sprute 1992

Jürgen Sprute: „Philosophie und Rhetorik bei Platon und Aristoteles.“ In: Die Macht des Wortes. Aspekte gegenwärtiger Rhetorikforschung. Hg. v. Carl Joachim Classen und Heinz-Joachim Müllenbrock. Marburg: Hitzeroth 1992, S. 29-45.

Wallace 2007

Robert W. Wallace: „Plato’s Sophists, Intellectual History after 450, and Sokrates.“ In: The Cambridge Companion to the age of Pericles. Hg. v. Loren J. Samons II. Cambridge u.a.: Cambridge University Press 2007, S. 215-237.

Woodruff 2006

Paul Woodruff: „Socrates among the Sophists.“ In: Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar: A Companion to Socrates. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell 2006. S. 36-47.

Wörner 1981

Markus H. Wörner: „’Pathos’ als Überzeugungsmittel in der Rhetorik des Aristoteles.“ In: Pathos, Affekt, Gefühl. Hg. v. Ingrid Craemer-Ruegenberg. München: Verlag Karl Alber Freiburg 1981. S. 53-78.

Internetquellen

Anonym: „Richard Rorty“

URL: <http://plato.stanford.edu/entries/rorty/> [entnommen am 16.8.2010]

Richard Rorty: „Relativismus – Entdecken und Erfinden“

URL: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=563&n=2&y=1&c=1> [entnommen am 8.3. 2010]

Hrachovec 2002

Herbert Hrachovec: „A Trio on Truth.“ In: Sorites. An international electronic magazine of Analytical Philosophy. Ausgabe Nr. 14/Oktober 2002. S. 63-69, http://www.ifs.csic.es/sorites/Issue_14/hrachove.htm [entnommen am 5. 8. 2010]

Abstract

Bedient sich Sokrates gleich den Sophisten rhetorischer Tricks und dichterischer Strukturen, um seine Gesprächspartner schneller auf den Weg der Erkenntnis des Guten und somit zum moralischem Handeln zu bringen, oder hält sich Sokrates in seinen Dialogen stets an die klassische Form des überzeugenden Arguments, sobald es um die Erkenntnis der Wahrheit geht?

Um dieser Frage nachzugehen werden die drei platonischen Dialoge *Menon*, *Gorgias* und *Phaidros* ausführlich hinsichtlich der Problematiken zwischen der Differenz von überreden und überzeugen, der Lehrbarkeit der Tugend und des Stellenwerts der Rhetorik und Dichtung bei Platon analysiert. Die Interpretation der Dialoge erfolgt dabei in stetem Hinblick auf die Arbeiten von Richard Rorty und Martha Nussbaum, die beide einen bloß rationalen Zugang zu Problemen der Moralphilosophie als zu einseitig beurteilen und die Rolle der Emotionen als Motivation für moralisches Handeln betonen. Rortys These, dass das Erzählen von „traurigen und rührseligen Geschichten“ viel mehr zu einem moralischen Bewusstsein und zur Toleranz beiträgt, als es die Philosophie je zu schaffen vermag, ist dabei ebenso Gegenstand dieser Diplomarbeit wie seine Ausführungen zu dem Problem des Überredens und Überzeugens, bei dem Richard Rorty für eine Nivellierung der Begrifflichkeiten plädiert.

Ebenso wie bei Rorty gilt auch Martha Nussbaums Interesse der Dichtung. Nussbaum erkennt in den platonischen Dialogen den starken Einfluss der antiken Tragödiendichter und entdeckt dadurch bei Platon eine bisher verkannte Seite, die Gefühlen und Emotionen einen adäquaten Platz in den sokratischen Dialogen einräumt.

Die Forschungsfrage, die im Rahmen dieser Diplomarbeit daher behandelt werden soll, ist jene, ob es im moralphilosophischen Diskurs an der Zeit für ein Umdenken wäre, dass auch Argumente, die nicht durch die Vernunft des Menschen begründet sind, sondern auf Emotionen und Empfindungen beruhen, nicht nur zuzulassen, sondern auch offen anzuerkennen und auszusprechen sind, bevor sie auf versteckte Weise manipulativ und unerkannt in die streng theoretische Diskussion einfließen, so wie es nicht nur in so manch platonischem Dialog geschehen ist.

Lebenslauf

Name Ruth Wagner
Geboren am 19.11.1984 in Wien

Schulausbildung

1991-1995 Privatschule Friesgasse
1995-2003 Volksschule
06/2003 Gymnasium
Matura mit ausgezeichnetem Erfolg

Universitäre Ausbildung

10/2003 **Universität Wien**
03/2005 Beginn des Studiums der Philosophie und Romanistik
06/2007- 01/2009 Zusätzliches Studium der Kunstgeschichte
10/2006-06/2009 Russischkurse am Sprachenzentrum der Universität Wien
Absolvierung des fakultätsübergreifenden
Universitätslehrgang Ethik im Rahmen der freien
Wahlpflichtfächer

Berufliche Erfahrung

seit 2003 **Gourmedia**
Redaktionelle Mitarbeit
10/2009-06/2010 **Kunstverein das weisse haus**
Praktikum für Sponsoring und Marketing
07/2007-09/2008 **Internetplattform www.ichkoche.at**
Journalistische und redaktionelle Mitarbeit
06/2007-07/2007 **Internetplattform www.speising.net**
Verwaltung der Datenbank
08/2002 **Brains (ehemals Buero 16)**
Volontariat in einer Design- und Brandingagentur