

Translatio humanitatis

Festschrift zum 60. Geburtstag von Peter Riemer

Herausgegeben von Christoph Kugelmeier



RÖHRIG UNIVERSITÄTSVERLAG
ST. INGBERT 2015

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2015 by Röhrig Universitätsverlag GmbH
Postfach 1806, D-66368 St. Ingbert
www.roehrig-verlag.de

Alle Urheber- und Verlagsrechte vorbehalten! Dies gilt insbesondere für Vervielfältigung, Mikroverfilmung, Einspeicherung in und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

Umschlag: Jürgen Kreher, unter Verwendung eines Ausschnitts des Flachreliefs »Wandgestaltung 54/55« des saarländischen Künstlers Max Mertz (1912–1981) im Gebäude B3 2 (Treppenhaus, 1. Obergeschoss) auf dem Campus Saarbrücken der Universität des Saarlandes, mit freundlicher Genehmigung der Rechteinhaber.

Druck: Strauss GmbH, Mörlenbach

Printed in Germany 2015

ISBN 978-3-86110-562-6

Zum philosophischen Status der Rhetorik

Alberto Gil (Saarbrücken)

Man macht immer wieder die gleiche Erfahrung: Themen und Motive der Antike werden in jüngster Zeit neu entdeckt und als neuartige Fragestellungen präsentiert. Das ist auch der Fall bei der Beziehung zwischen Philosophie und Rhetorik, welche bereits in der Auseinandersetzung zwischen Sokrates und den Sophisten ihre ganze Virulenz zeigt. Heute wird diese Beziehung vornehmlich unter den Stichworten ‚Rhetorik‘ und ‚Anthropologie‘ betrachtet. Auffallend ist aber, wie unterschiedlich die Relation zwischen den beiden Begriffen hergestellt wird: „Rhetorische Anthropologie“ betitelt einerseits Kopperschmidt seine 2000 herausgegebene Beitragssammlung, während Oesterreich seinen Übersichtsbeitrag im *HSK-Band Rhetorik und Stilistik* (2008) in umgekehrter Reihenfolge „Anthropologische Rhetorik“ nennt. Sind das zufällige Adjektiv-Substantiv-Zuordnungen, oder ist die Reihenfolge Programm? Die Beantwortung dieser Frage kann meines Erachtens den häufig diskutierten philosophischen Status der Rhetorik ein Stück weit klären helfen.

Wie ist diese Fragestellung in einem Hommage-Buch an Peter Riemer zu verstehen? Es handelt sich um einen Fall der Übernahme und Weiterverarbeitung klassischer Fragen, neudeutsch: Klassiker ‚reloaded‘. Der geschätzte Kollege ist nicht nur ein Kenner der Antike, sondern auch, in Forschung und Lehre, ihr Vermittler, d.h. alle Fragen, in denen klassisches Gedankengut als solches und in der *translatio studii* als übertragenes Kulturgut weiterlebt, interessieren ihn. Peter Riemers Vermittlerrolle geschieht durch Leben und Schrift, als Lehrer und als Wissenschaftler, so dass er unumwunden als *translator humanitatis* apostrophiert werden kann. Ihm seien nun diese Gedanken gewidmet, in der Hoffnung auf sich anschließende fruchtbare Gespräche.

1 Rhetorische Anthropologie oder Anthropologische Rhetorik?

Der Ausdruck „Rhetorische Anthropologie“ geht, wie gesagt, auf den Titel eines von Josef Kopperschmidt (2000) herausgegebenen Bandes zurück. Der Untertitel vereindeutigt die begriffliche Relation: *Studien zum Homo rhetoricus*. Es handelt sich um eine Sicht des Menschen unter dem Blickwinkel seiner rhetorischen Fähigkeiten, eine reduktionistische Sicht, könnte man sagen. Und in der Tat, aufbauend auf einer klassischen Arbeit Hans Blumenbergs aus dem Jahr 1971, bildet den Ausgangspunkt der Überlegungen zum *homo rhetoricus* das anthropologische Verständnis des Menschen als eines Mangelwesen, das sich aber sozial behaupten muss (vgl. Kopperschmidt 2000: 15). Für Blumenberg (2000: 75) ist dieser Mangel vor allem ein Evidenzmangel, der aber einem gesellschaftlichen Handlungszwang unterzogen wird. Dieser Umstand bilde die Voraussetzung der rhetorischen Situation. Wie ist aber dieser Mangel begründet? Er geht mit der Krise der Metaphysik und mit den darauf folgenden Schwierigkeiten bei der Wahrheitsfindung einher. An diesem Punkt seien Philosophie und Rhetorik unversöhnlich:

„Solange die Philosophie ewige Wahrheiten, endgültige Gewißheiten wenigstens in Aussicht stellen möchte, mußte ihr der *consensus* als Ideal der Rhetorik, Zustimmung als das auf Widerruf erlangte Resultat der Überredung, verächtlich erscheinen“.¹

Reduktionistisch erscheint allerdings ein Menschenbild, in dem mangels Möglichkeiten, die Wahrheit zu finden, auf das Provisorium der Rhetorik zurückgegriffen werden muss, damit man sich in der Welt behaupten kann. Kritisch sei vermerkt, dass, auch wenn es nicht an Schwierigkeiten, die Wahrheit zu finden, und an Zwängen zur Selbstbehauptung mangelt, es mit einem positiven Bild des Menschen eher vereinbar ist, in Gemeinschaft mit anderen nach Erkenntnis der Realität zu suchen. Dadurch vermag der denkende Mensch seine Erkenntnisfähigkeiten zu aktualisieren und zu entwickeln. Die Rhetorik leistet hierzu tatkräftige Unterstützung, nicht zuletzt durch die Förderung der gegenseitigen Verständigung. Diese Aktivierung des Beobachtungs- und Denkvermögens sowie der miteinhergehende Du-Bezug sind zentrale Bestandteile einer breiten

1 Blumenberg (2000: 72).

und daher menschengerechteren anthropologischen Perspektive, auf deren Darlegung und Begründung noch einzugehen sein wird.

Die Position der „Anthropologischen Rhetorik“ wird vor dem Hintergrund der „Fundamentalarhetorik“ Oesterreichs verständlicher. Sein Grundlagenwerk aus dem Jahr 1990 wird in seinen Hauptzügen in dem bereits erwähnten *HSK*-Beitrag (2008) im Vergleich mit konkurrierenden Ansätzen zusammengefasst. Problematisch an Oesterreichs Verständnis von „Anthropologischer Rhetorik“ ist allerdings, dass er diese Bezeichnung als Oberbegriff für die verschiedenen Positionen verwendet, unter denen die Relation von Rhetorik und Anthropologie gesehen wird. Die einen entwickeln im Sinne Blumenbergs (s.o. S. 298) einen kompensatorischen Ansatz (Kopperschmidt 2000, Bolz), die anderen legen der Beziehung Rhetorik – Anthropologie eine oratorzentrische Theorie zugrunde (Knappe, Robling 2000), bei der die Redefähigkeiten des Menschen, seine persuasiven Strategien, im Mittelpunkt stehen und nicht die Wahrheit oder die ethische Qualifikation des Redners. Oesterreich spricht seinerseits von einer „*Homo-rhetoricus*-Anthropologie“ als einer „spezifisch rhetorische[n] Lehre vom Menschen“,² wobei hier zunächst kein wesentlicher Unterschied zum Ansatz Kopperschmidts erkennbar ist. Eine „Anthropologische Rhetorik“ im eigentlichen Sinne des Wortes müsste sich meines Erachtens jedoch mit den anthropologischen Dimensionen der Rhetorik befassen, im Wissen, dass auch andere, z.B. pragmalinguistische, Perspektiven eingenommen werden können. Es bleibt daher zu prüfen, ob eine genauere Betrachtung der „Fundamentalarhetorik“ Anhaltspunkte für eine „Anthropologische Rhetorik“ bietet oder ob diese Perspektive weiter präzisiert werden müsste.

Die „Fundamentalarhetorik“ Oesterreichs geht von der Rede(fähigkeit) als substantieller Wesensbestimmung des Menschen aus („Die Rede, das ‚ist‘ der Mensch selbst“).³ Von diesem anthropologisch universalen Grundphänomen sei die historisch gewachsene *ars rhetorica* zu unterscheiden, mit deren Hilfe die angeborenen Fähigkeiten ausgebaut und verfeinert werden. Daher sieht Oesterreich in den Kategorien der klassischen Rhetorik „mögliche Kandidaten für invariante anthropologische

2 Oesterreich (2008: 869).

3 Vgl. bes. Oesterreich (2008: 870f.).

Universalien“.⁴ So sind die *quinque artes* (*inventio, dispositio, elocutio, memoria* und *actio*) Fundamente der kreativen Grundkräfte des Menschen zur Gestaltung seiner Lebenswelt: Erfinden-, Ordnen-, Gestalten-, Erinnern- und Aufführenkönnen. Kritik erhält Oesterreich von Robling wegen dieses universal anthropologischen Anspruchs und der künstlichen Trennung von Natur und Kunst, vor allem unter Ausblendung der historischen Sicht der Rhetorik und der Berücksichtigung der Einmaligkeit und Subjektivität rhetorischer Handlungen: „Der Verzicht auf eine rhetorische Subjektivitäts- bzw. Willenstheorie ist jedenfalls der fühlbarste Mangel an Oesterreichs *homo rhetoricus*-Konzept“.⁵

Für die vorliegende Fragestellung ist die Perspektive Oesterreichs erhellend, wenn man sie gedanklich umdreht: Gerade weil es zum Konstitutivum des Menschen gehört, zu erfinden, zu ordnen, zu gestalten etc., sind die *officia oratoris* des Typs *inventio, dispositio, elocutio* etc. als hilfreich erachtet und schulrhetorisch festgelegt worden. Diese *partes* oder *officia* anthropologisch zu beleuchten, dürfte wissenschaftsrhetorisch zu einem tieferen Verständnis rednerischer Fertigkeiten führen, so wie Oesterreich selbst Logos, Ethos und Pathos jeweils mit der Sach-, Wert- und Affektbezogenheit des Menschen in Beziehung setzt.⁶

Wie man sehen kann, eröffnen die Varianten „Rhetorische Anthropologie“ oder „Anthropologische Rhetorik“, je nachdem, ob „rhetorisch“ oder „anthropologisch“ als Adjektiv fungiert, zwei im Kern unterschiedliche Vorstellungen über Rhetorik: eine wichtige, aber einschränkende Sicht des Menschen als redendes Wesen („Rhetorische Anthropologie“) oder eine über das Rhetorisch-Technische hinausgehende Betrachtung der Beredsamkeit als vom Menschen her besser verständliche kommunikative Kunst („Anthropologische Rhetorik“). Diese Gegenüberstellung sensibilisiert für eine Re-Lektüre klassischer Texte der Rhetorik, in denen, wie bereits angedeutet, diese Grundfragen ausführlich diskutiert worden sind (s. Abschnitt 2, S. 301ff.). Die sich anschließende Frage lautet, ob aus dieser erneuten Betrachtung der klassischen Rhetorikdiskussion weiterführende Erkenntnisse für die aktuelle Debatte über

4 Oesterreich (2008: 871).

5 Robling (2000: 376).

6 Oesterreich (2008: 871).

die Beziehung zwischen Rhetorik und Anthropologie im Sinne eines philosophischen Status der Rhetorik zu gewinnen sind (Abschnitt 3, S. 307ff.).

2 Zur klassischen Diskussion über die Beziehung Rhetorik – Wahrheit – Tugend

Das immer wiederkehrende Thema der Diskussionen zwischen Sokrates und den Sophisten ist der Zusammenhang von Rhetorik und Wahrheit im Kontext der jungen athenischen Demokratie. In einem *translatio*-Prozess werden diese Fragen auf Aristoteles und auf die römische Rhetorikreflexion – allen voran bei Cicero – übertragen und münden in ihre christliche Deutung beim Hl. Augustinus. Man kann von einer kontinuierlichen griechisch-römisch-christlichen Tradition der Rhetorik in der europäischen Antike und Spätantike sprechen. Im gegebenen Rahmen und mit Bezug auf die vorliegende Fragestellung soll methodologisch zwischen der Relation Rhetorik – Wahrheit und der Bedeutung der Rhetorik im gesellschaftlichen Leben unterschieden werden; hierbei steht die Tugendethik im Vordergrund, da es hier um die Antwort auf die Frage nach dem philosophischen Status der Rhetorik geht.

Im *Sophistes*, der als Übergang zu den Spätdialogen Platons betrachtet wird (also nach 365 v. Chr.), findet sich eine Zusammenfassung der unterschiedlichen Vorwürfe, mit denen Sokrates die Sophisten konfrontiert: „Jäger reicher und angesehener Jugendlicher, Seelengroß- und -kleinhändler, Streitkünstler, Seelenheiler [...]“ (vgl. *Soph.* 221c-226c). Was allerdings die Sophisten besonders gefährlich mache, sei, dass sie wie die Zauberer vorgeben, die Wirklichkeit nachzuahmen, sie aber nach ihren Interessen erfinden oder zurechtmachen, so dass sie nicht ein Ebenbild, sondern ein Trugbild der Realität erstellen (vgl. *Soph.* 233d-236a). Diese scheinbare Erkenntnis hat natürlich nichts zu tun mit der Wahrheit, stellt aber darüber hinaus ein grundsätzliches Problem dar, das nicht zuletzt das Wesen der Sprache in ihrer Darstellungsfunktion in Frage stellt. Konkret heißt es im *Sophistes*:

„Denn dieses Erscheinen und Scheinen, ohne zu sein, und dies Sagen zwar, aber nicht Wahres sagen, – alles dies ist immer voll Bedenklichkeiten gewesen schon ehemals und auch jetzt“.⁷

Die nicht konsequente Beachtung der Wahrheit in der Rede ist für Platon nicht nur ein Betrug an der Sprache und an den Zuhörern, sondern zerstört die Kunst als solche, wie er Sokrates sagen lässt:

„Wer also, mein Freund, die Wahrheit nicht weiß, sondern nur Meinungen nachjagt, der wird, wie mir dünkt, eine gar lächerliche und kunstlose Redekunstlehre zustande bringen“.⁸

Hinter dieser Aussage steht das metaphysische Verständnis des Schönen als Glanz des Wahren, Guten und Einen, wie später in der Scholastik das *pulchrum* als *splendor veri, boni, unitatis* definiert worden ist. Vergleicht man diese Erkenntnis mit der Blumenbergschen Auffassung (s.o. Abschnitt 1, S. 298ff.), dass der Mensch letztlich keinen direkten Zugang zu den Dingen hat, sondern sie lediglich beschreiben kann, wird man gewahr, dass eine sophistische oder neosophistische⁹ Rhetorik letztlich auf Machtgewinnung und -erhaltung ausgerichtet ist. Die Kunst des Scheins nämlich, die als Kompensationsmaßnahme des Wahrheitsmangels zunächst wie eine Überlebensstrategie anmutet, gewinnt rhetorisch einen eigenen Wahrheitsstatus. Blumenberg sagt wörtlich: „Sobald es das nicht mehr gibt, was einmal als ‚real‘ galt, werden die Substitutionen selbst ‚das Reale‘“.¹⁰ Wem es jedoch gelingt, die Dinge in seinem Sinne mit einem größeren Grad an Akzeptanz zu beschreiben, der verfügt über den entsprechenden Einfluss, den er für seine Zwecke verwenden kann. Eine solche rhetorische Anthropologie trägt somit den Charakter einer Abwendung von metaphysischen Fragestellungen und einer Hinwendung zur Macht. Oesterreich bringt es wie folgt auf den Punkt: „Demnach ist der Niedergang der Metaphysik dem modernen Aufstieg der Rhetorik in der Anth-

7 *Soph.* 236d. Die Übersetzungen der platonischen Texte sind Loewenthal (2004) entnommen.

8 *Phaidr.* 262b.

9 So nennt Oesterreich (2008: 875–878) die Nachfolge Blumenbergs, hauptsächlich verkörpert durch Kopperschmidt und Bolz.

10 Blumenberg (2000: 77).

ropologie direkt proportional“.¹¹ Eine darauf bezogene moderne Lektüre der sophistischen Kritik Platons macht aber als Kontrast deutlich, dass die Rhetorik umso schöner – und damit anziehender – wirkt, je humaner sie im eigentlichen Sinne ist, d.h. je besser es dem Redner gelingt, die Wahrheit in ihrer eigenen Kraft und Intensität zu zeigen. Wohlklingendes, aber leeres Gerede kann auf Dauer niemanden wirklich überzeugen.¹² Eine wie auch immer formulierte Utopie der Wahrheitsfrage ginge mit einer Selbstverschließung des Menschen einher, ja mit der Verkleinerung seiner Vernunft, was, wie bereits angedeutet, eine anthropologische Reduktion darstellen würde.

Die Suche nach der Wahrheit offenbart auch die subjektive Seite des Suchenden und Erkennenden. Sich nun der Wahrheit verpflichtet zu wissen, kann mitunter jedoch mit (erheblichen) Nachteilen verbunden sein. Platon thematisiert diese Frage im *Gorgias*, wo an einer Stelle Sokrates über die Bedeutung spricht, mit sich selbst nicht in Zwiespalt zu sein:

„Und doch denke ich, mein Bester, ist es besser, meine Leier ist verstimmt und gibt Mißtöne, und [...] die meisten Menschen stimmten nicht mit mir, sondern widersprechen mir, als daß ich einzig und allein mit mir selbst nicht in Harmonie wäre und mir widerspräche.“¹³

Sokrates' Überzeugungskraft liegt bis zum heutigen Tag gerade darin, dass er bereit war, für die Wahrheit sein Leben zu opfern. Eschatologisch klingt daher eine seiner letzten Äußerungen in *Gorgias*:

„Daher lasse ich die Ehren der großen Masse, forsche nach der Wahrheit und suche in der Tat, so gut ich kann, als ein tugendhafter Mann zu leben und zu sterben, wenn's zum Sterben kommt. Ich fordere aber auch, soweit ich irgend kann, meine Mitmenschen alle dazu auf“.¹⁴

In dieser rhetorischen Haltung leuchtet die zweite Dimension der hier zu behandelnden Frage hervor, nämlich die Bedeutung der Rhetorik für ein gelungenes menschliches Leben in der Gemeinschaft. Ethisch ausge-

11 Oesterreich (2000: 367).

12 Hierzu ausführlicher in meiner Studie Gil (2013).

13 *Gorg.* 482d.

14 *Gorg.* 526d.

drückt handelt es sich um den Tugendcharakter rhetorischer Handlungen. Vorausgeschickt sei das sokratisch-platonische Verständnis von ἀρετή als Vortrefflichkeit und somit als Garantie des Glücks. Im *Gorgias* heißt es wörtlich:

„Den tugendlichen Mann und das tugendliche Weib nenne ich glücklich, den ungerichten und schlechten unglücklich“.¹⁵

Es ist daher für Platon ein echtes Desiderat, im Zusammenhang mit der Rhetorik die Frage der Lehrbarkeit der Tugend zu untersuchen, die im Dialog *Protagoras* einen größeren Raum einnimmt.

Für unsere Fragestellung sind aus diesem platonischen Dialog der Mythos des Protagoras (321a-328c) und die Endreflexion des Sokrates (360e-361d) relevant. Im Mythos hebt Protagoras hervor, dass die bei Hephaistos und Athene gestohlene kunstreiche Weisheit und das Feuer zwar für das tägliche Überleben (wir würden sagen: als Kulturinstrumente) ausreichen, aber die Menschen bar jeder Fähigkeit zum gesellschaftlichen Leben waren. Dafür benötigten die Menschen die sittliche Scham und die Gerechtigkeit (αἰδώς und δίκη), welche Zeus den Menschen nachträglich verlieh. Sie seien so wichtig, dass das Gesetz gelte, jene sollten vertilgt werden, welche zu Scham und Gerechtigkeit unfähig seien und somit dem Staat einen Krebschaden verursachen würden (*Prot.* 322d). Daher seien Eltern und Erzieher stets bemüht, die Kinder zu lehren, was recht, löblich, schändlich etc. sei. Und hier setze die Aufgabe des Sophisten ein, gegen Bezahlung die Menschen in diesen – lehrbaren – bürgerlichen Tugenden zu unterrichten. Der entscheidende Unterschied zu Sokrates ist, dass Letzterer zwar die Bedeutung dieser Tugenden für das gemeinsame Leben der Menschen nicht leugnet, aber eine tiefgehende Diskussion vom Zaun bricht, um zu erfahren, was eigentlich Tugend sei und was die einzelnen Tugenden eigentlich beinhalten. Erst in diesem Sinne, so das von Platon festgehaltene Ergebnis der Diskussion, stellten die Tugenden ein Wissen dar, das zu erwerben und somit zu lehren sei (361a-c).

15 *Gorg.* 470e.

Diese Suche nach dem Wesen der Tugend bleibt aber für Platon keine reine Theorie, sondern wird von sozialer Verantwortung getragen. Wie Müller (1994: 60–67) zeigt, ist man in der Akademie der Überzeugung, dass die Aufgabe des Staates darin bestehe, die Bürger in der ἀρετή zu erziehen.¹⁶ Daher seien es die Philosophen, denen die Herrschaft des Staates obliegen solle. Die Begründung ist, dass diese Bürger-tugenden im platonischen Sinne aus der Erkenntnis der Idee des Guten gewonnen werden, welche die ontologische Instanz – letztlich das Sein – ist, auf die jedes Sollen aufbaut. Müller unterstreicht, dass eine solche Auffassung die Verpflichtung beinhalte, „dieser Seinslehre als Norm im ethisch-politischen Bereich nach Kräften Geltung zu verschaffen“.¹⁷

Die gesellschaftspolitischen Dimensionen der Rhetorik machen bei Aristoteles und ca. drei Jahrhunderte später bei Cicero Schule. Vermerkt seien lediglich die für unsere Fragestellung maßgebenden Stellen. Die berühmt gewordenen Aussagen des Aristoteles

- a) der Mensch sei von Natur aus ein politisches Wesen (ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον)
- b) der Mensch sei das einzige *logos*-fähige Wesen (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων)¹⁸

befinden sich in der *Politik*, im Kontext der Unterscheidung zwischen menschlichem und tierischem Gemeinwesen. Der Mensch, der einen Trieb zur Gemeinschaft verspürt, bringt sie dadurch zustande, dass er erkennen und ausdrücken kann, was gut, böse, recht und unrecht ist. Losgelöst von Sitte und Recht sei der Mensch gerade das allerschlechteste der Lebewesen. Mit anderen Worten, die kommunikativen Fähigkeiten des Menschen sind im Hinblick auf die Bildung einer guten und gerechten Gesellschaft ausgerichtet. Man kann schließen, dass Rhetorik nicht ein Machtinstrument zur Durchsetzung eigener Vorstellungen, sondern ein Mittel zur Bildung eines menschlichen Miteinanders ist.

In diesem Sinne legt Cicero im III. Buch von *De Oratore* sein Rhetorikkonzept dar. Es gründet auf der Verantwortung des Redners für die

16 Müller (1994: 60–67).

17 Müller (1994: 67).

18 Aristoteles, *pol.* 1253a.

eloquentia, eine der höchsten Tugenden (*una quaedam de summis virtutibus*), denn sie enthalte die Kraft, die Hörer in ihren Bann zu ziehen. Daher wachse mit der Größe der Wirkung die Notwendigkeit der Verbindung von *eloquentia* mit *probitas* bzw. *prudentia*, wie es dort wörtlich heißt:

*quae quo maior est vis, hoc est magis probitate iungenda summaque prudentia.*¹⁹

Es ist daher das Verdienst Ciceros, eine umfassende Sicht der Rhetorik zu vermitteln. Hart zieht er gegen die Nachfolge des Sokrates zu Felde, weil sie seine Auseinandersetzung mit den Sophisten so weitergeführt habe, dass die Philosophen die Redekunst verachteten und die Redner die Weisheit umso weniger schätzten. Philosophisches Denken bedürfe somit nicht der schönen Rede, und eine anziehende Sprachkunst sei *per se* manipulationsverdächtig. Dadurch entstehe das *discidium linguae et cordis*, eine langandauernde fatale Trennung zwischen Darlegung und Inhalt:

*Hinc discidium illud existit quasi linguae atque cordis, absurdum sane et inutile et reprehendendum, ut alii nos sapere, alii dicere docerent.*²⁰

Zur Erhellung der zweiten hier untersuchten philosophischen Dimension der Rhetorik, der ethischen, ist *de orat.* 76 besonders aufschlussreich, denn hier zeigt Cicero, wie die *vis eloquentiae* letztlich im Menschen gründet, in seiner Fähigkeit, die Sitten zu beschreiben, Staatliches zu lenken und alle damit verbundenen Fragen wirkungsvoll und wortreich zu behandeln:

Illa vis autem eloquentiae tanta est, ut omnium rerum, virtutum, officiorum omnisque naturae, quae mores hominum, quae animos, quae vitam continent, originem, vim mutationesque teneat, eadem mores, leges, iura describat, rem publicam regat, omniaque, ad quamcumque rem pertineant, orate copiose dicat.

Man kann also aus den antiken Rhetorikdiskussionen schließen, dass die bereits erörterte Verpflichtung zur Wahrheit – Kernstreitpunkt zwischen Sokrates und den Sophisten – zusammen mit der Bemühung um (Bürger-) Tugenden die zwei Säulen eines philosophischen Status der Rhetorik

19 Cicero, *de orat.* 3,55.

20 Cicero, *de orat.* 3,61.

rik bilden. Die sich nun anschließende Frage nach der Relevanz dieser Erkenntnisse für die aktuelle Diskussion um Rhetorik und Anthropologie soll über die Brücke der Spätantike, im Sinne einer christlichen *translatio oratoriae*, zu moderneren Ansätzen führen.

3 Zu einer Anthropologischen Rhetorik auf der Basis der Tugendethik

Unter den spätantiken Rhetorikern ragt Augustinus nicht zuletzt aufgrund seiner breiten und tiefen Sicht der Redekunst hervor. Zur Überwindung des *discidium linguae et cordis* trägt er durch seine Bemühung bei, *sapientia* und *eloquentia* zu vereinbaren. Ersterer wird allerdings der Vorzug gegeben, da ihm bewusst wird, wie viel bei der christlichen Verkündigung auf dem Spiel steht, d.h. welche Verantwortung der Prediger vor Gott und den Gläubigen trägt. Verdichtet erscheint sein Denken in der Schrift *De doctrina christiana*. Sie besteht aus vier Büchern, von denen die ersten drei hermeneutisch angelegt sind und das vierte über die Verkündigung (die Rhetorik) des verstandenen Wortes Gottes handelt. Sowohl zum Verstehen als auch zum Mitteilen ist nach Augustinus die Person des Predigers (rhetorisch gesprochen: sein „Ethos“) von zentraler Bedeutung.

So ist *sapiens*, wer in der Hl. Schrift versiert ist (vgl. *doctr. christ.* 4,4,7). Dies meint aber nicht jemanden, der bloß die Texte auswendig gelernt hat und zu jeder passenden und unpassenden Gelegenheit einen Satz aus der Bibel zitiert; weise ist vielmehr derjenige, der über das Wort Gottes reflektiert, es mit den „Augen des Herzens“ beschaut:

*Quibus longe sine dubio praeferendi sunt, qui verba earum (= der heiligen Schriften) minus tenent, et cor earum sui cordis oculis vident.*²¹

Dieses Erkennen mit dem Herzen ist nur möglich, wenn der Redner sein eigenes Leben nach dem zu predigenden Wort, nach dem Wort Gottes, ausrichtet. Daher benutzt Augustinus als Überwindung des *discidium* die Metapher der Beredsamkeit als unzertrennliche Dienerin der Weisheit: Die *eloquentia* folgt der *sapientia*:

21 *Doctr. christ.* 4,5,7.

*quasi sapientiam de domo sua, id est, pectore sapientis procedere intelligas, et tanquam inseparabilem famulam, etiam non vocatam, sequi eloquentiam.*²²

Der von Cato bis Quintilian geforderte *vir bonus dicendi peritus*²³ wird bei Augustinus der glaubwürdige Prediger, der nicht sich selbst bzw. seine eigenen Ideen, sondern das Wort Gottes verkündet und mit seinem vorbildhaften Verhalten die ausgesprochenen Worte nicht Lügen straft. Gerade diese Einheit des Lebens ist gewichtiger als die Erhabenheit der Rede selbst (*granditate dictionis maius pondus vita dicentis, doct. christ. 4,37,59*). Die Verkündigung ist also nicht zur Selbstverherrlichung da, sondern als Mission (*ut militet veritati, doct. christ. 4,11,23*) zu verstehen. Daher steht die rhetorische Kategorie der *claritas* im Dienste der Wahrheit, d.h. mittels Sprache soll die Wahrheit geradezu hervorleuchten (*ut appareat quod latebat, doct. christ. 4,11,26*). Theologisch betrachtet wird vom Prediger eine tiefe Frömmigkeit verlangt, um das Wort Gottes mit dem Herzen zu verstehen und mit dem eigenen Leben zu bezeugen. So sagt Augustinus zusammenfassend und mit der Polysemie von *orator* spielend:

*ut orando pro se ac pro illis quos est allocuturus, sit orator antequam dictor.*²⁴

Philosophisch betrachtet handelt es sich um die Beziehung zwischen Wahrheit und Tugend bzw. um die rhetorischen Dimensionen der Tugendethik. Rhetorisch gesehen wird die zentrale Rolle des Redner-„Ethos“ unterstrichen. Der glaubwürdige Redner ist um Wahrheit bemüht und macht diese zum Gegenstand seiner Worte. Durch die Rednertugenden trägt er außerdem nicht nur glaubwürdiger vor, sondern findet die Wahrheit leichter und sicherer.

Diese Erkenntnis des Wahren dank der Bemühung um das Gute ist Gegenstand der Tugendethik. Hier ist nicht der Ort, eine tiefe und breite Übersicht über diese moralische Disziplin zu vermitteln. Es sei hierfür auf Rhonheimer (2001) verwiesen. Für unsere Zwecke seien lediglich folgende Hinweise erlaubt: Grundlage der Tugendethik bildet die entscheidende Frage „Was für ein Mensch will ich sein?“ (Rhonheimer

22 *Doctr. christ.* 4,6,10.

23 Vgl. Quintilian, *inst.* 12,1,1.

24 *Doctr. christ.* 4,15,32.

2001: 23), welche sich ihrerseits auf das Natürliche (nicht das ‚Naturalistische‘, wie Rhonheimer 2001: 26 betont), d.h. auf die Erkenntnis dessen stützt, was für den Menschen das essentiell Gute ist und daher die Garantie für sein gelungenes Leben. Zu dieser metaphysischen Dimension der Tugendethik gehört die Erkenntnis, dass die Tugend als Potenzierung der natürlichen Vernunft anzusehen ist, mit anderen Worten:

„Die tugendhafte Disposition ermöglicht überhaupt erst, das im Konkreten Richtige zu erkennen und auch effektiv zu tun, weil Tugend praktische Vernunft affektiv leitet und sichert“.²⁵

Die Basis dieser Überlegungen findet sich bereits in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, wonach der tugendhafte Mensch über alles und jedes richtig urteilt und in allem und jedem das wahrhaft Gute herausfindet. Mit anderen Worten: Der Tugendhafte kann dank seiner Konnaturalität mit dem Guten und Wahren viel leichter Richtiges von Falschem unterscheiden sowie Gut und Böse erkennen. Sonst wird man durch die Lust betrogen, die ein Gut scheint, ohne es zu sein. Wegen der Tragweite dieser Gedanken sei diese Stelle in voller Länge zitiert:

ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τὰληθές αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἰδιά ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τὰληθές ἐν ἑκάστοις ὄρᾶν, ὥσπερ κανῶν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν. ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν εἰκε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὕσα ἀγαθὸν φαίνεται.²⁶

Dieser aristotelische Gedanke von κανῶν καὶ μέτρον, d.h. in der durch das rechte Handeln erleuchteten Vernunft den moralischen Maßstab zu finden, gehört auch zur biblischen Tradition sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments. In *1 Kg* 3,9 erbittet sich der junge Salomon bei seiner Thronbesteigung, auf das Angebot Gottes hin, ein hörendes Herz, um sein Volk durch die dadurch gewonnene Fähigkeit, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, besser regieren zu können. Im Neuen Testament kommt die christliche Bedeutung der Verbindung von Natur und Vernunft in jener Stelle des Römerbriefs deutlich zum Ausdruck, in der

25 Rhonheimer (2001: 24).

26 Aristoteles, *eth. Nic.* 1113a.

Paulus betont, dass jene Heiden, die von Natur aus das tun, was in der Tora geschrieben steht, sich selbst Gesetz sind, denn sie zeigen damit, dass das Gesetz ihnen ins Herz geschrieben ist (*Röm. 2,14f.*). In der modernen Philosophie ist dieser Gedanke wieder aufgegriffen worden. Hier sei lediglich auf die Kriterien hingewiesen, die zu einem besseren Verständnis der „Anthropologischen Rhetorik“ beitragen. Llano (2005) beleuchtet die Relation Wahrheit – Tugend (die sich hier als anthropologische Dimension rhetorischer Fragestellungen herauskristallisiert) aus der Perspektive der Tugend in drei Schritten:

1. Die Tugend ist Wachstum im Sein, wenn die Person in ihrem Handeln der Wahrheit gehorcht (*obedece a la verdad*).

2. Die Tugend ist Gewinn an Freiheit, wenn das ganze Leben auf die Wahrheit ausgerichtet ist (*cuando se orienta toda la vida hacia la verdad*).

3. Die Tugend ist die Spur, welche die Ausrichtung auf die Wahrheit als anthropologischen Gewinn, d.h. als Vervollkommnung der Person (*ganancia antropológica – perfección de la persona*) hinterlässt.

Wie lässt sich diese anthropologische Sicht in der Rhetorikforschung konkretisieren? Einen beachtenswerten Versuch stellen die Arbeiten des in Italien lehrenden mexikanischen Philosophen und Rhetorikforschers Rafael Jiménez Cataño über die Höflichkeit als rhetorisch-kommunikative Größe dar, auf die im Folgenden einzugehen sein wird. Das Fundament seines Denkens beruht auf seinem Vertrauen auf die Vernunft. In seinem Sammelwerk mit dem vielsagenden Titel *Ragione e persona nella persuasione* modernisiert er das rhetorische Konzept des Aristoteles (*rhet. 1355b*), wonach Rhetorik die Fähigkeit darstelle, in jeder Situation und in jedem Gegenstand die geeigneten Überzeugungsmittel zu finden, indem er von der Beredsamkeit als der Kunst spricht, zu erreichen, dass die Wahrheit als wahr erscheint (*l'arte di far sì che la verità sembri vera*), was sich in die Tradition des augustinischen *ut appareat quod latebat* einreicht (s.o. S. 308).²⁷

Vor diesem anthropologisch-rhetorischen Hintergrund entwickelt Jiménez Cataño seine Analyseperspektive der Höflichkeit. Während in pragmalinguistisch orientierten Arbeiten dieses Thema hauptsächlich aus der Sicht der kommunikativen Strategien und der Verwendung entspre-

27 Jiménez Cataño (2012: 9).

chender Marker studiert wird, stellt Jiménez Cataño die Höflichkeit in Beziehung zur Relationalität der Person und zu der in diesen Beziehungen zu achtenden Menschenwürde. Konkret spricht er vom „Geheimnis der Person“ als Wurzel der Höflichkeit:

„La profondità della persona, vale a dire, il suo mistero, è alla radice della vera cortesia“.²⁸

Und der Reiz der pragmatischen Studien, die er selbst betreibt (vgl. ebd. 79ff.), liegt gerade in der Auseinandersetzung mit der Person:

„Gli studi di pragmatica sono molto in auge. A me questo interesse sembra affascinante per l'attenzione che implica nei confronti della persona“.²⁹

Die anthropologisch-rhetorische Frage lautet, ob man höflich *handeln* kann, wenn man selbst nicht höflich *ist*. Und es ist wiederum Aristoteles, der hierauf die Antwort liefert. In seinem Kapitel der *Nikomachischen Ethik* über die Tugend (II. Buch) formuliert er die für die Tugendethik folgenreiche Maxime, dass die Tugend nicht nur die guten Handlungen leichter zu vollziehen hilft, sondern dass sie den tugendhaften Menschen in seiner Persönlichkeit umgestaltet. Am Beispiel der Gerechtigkeit, der Mäßigkeit und des Starkmutes erläutert der Stagirit, dass wir durch gerechtes Handeln gerecht, durch Beobachtung der Mäßigkeit mäßig und durch Werke des Starkmutes starkmütig werden:

οὕτω δὴ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρείᾳ ἀνδρεῖοι.³⁰

In der deutschen dialogischen Philosophie, die ich an einer anderen Stelle für die Rhetorik nutzbar zu machen versucht habe,³¹ finden sich ebenfalls parallele Ansätze, um anthropologische Dimensionen der Rhetorik im Sinne der Tugendethik aristotelischer Prägung zu erforschen. Es sei an dieser Stelle auf die anthropologische Betrachtung der Höflichkeit

28 Jiménez Cataño (2012: 71).

29 Jiménez Cataño (2012: 76).

30 Aristoteles, *eth. Nic.* 1103b.

31 Vgl. Gil (2008).

hingewiesen, die Romano Guardini, ganz im Sinne Jiménez Cataños, auf der Basis der Menschenwürde anstellt. Guardini sammelte 1963 verschiedene Reflexionen über sittliche Tugenden, die später (in der Ausgabe von 1987, nach der hier zitiert wird) neu ediert wurden. Bei der Behandlung der Tugend der „Ehrfurcht“ betont Guardini, dass es sich nicht um etwas Äußerliches handelt (man könnte sagen, um etwas, das ausschließlich pragmalinguistisch zu erforschen wäre), sondern:

„Echte Höflichkeit ist Ausdruck von Achtung vor der menschlichen Person“.³²

„Achtung“ ist für ihn die Alltagskonkretisierung der Ehrfurcht, die anthropologisch auf hohem Niveau definiert wird:

„Was Ehrfurcht verlangt, sind vor allem Eigenschaften der Person: ihre Würde, ihre Freiheit, ihr Adel“.³³

Von verblüffender Aktualität sind die von ihm vorgestellten rhetorisch-kommunikativen Ausprägungen dieser Tugend, die auf zwei Grundprinzipien zurückgeführt werden können:³⁴

1. Die Überzeugung des anderen ernst zu nehmen
2. Die Privatsphäre des anderen zu achten.

Die zweite Konkretisierung nimmt sowohl denjenigen in die Pflicht, der den Drang zur Veröffentlichung privater Angelegenheiten anderer verspürt, als auch jenen, der Lust empfindet, von sich bloßzustellen, was bisher von Scheu umgeben war. Man denke in heutiger Zeit etwa an die zahlreichen Enthüllungsjournalisten oder an die Selbstenthüllungen in den verschiedenen Ausprägungen der sozialen Netzwerke. Auf die Behauptung, es sei doch ein Gewinn an Offenheit, antwortete schon damals Guardini:

„Was dabei an Wahrheit, an Lebensschutz und Feingefühl zerfällt, wird nicht bedacht – falls diese Zerstörung nicht mit gewollt und genossen wird“.³⁵

32 Guardini (1987: 60).

33 Guardini (1987: 58).

34 Guardini (1987: 59).

35 Guardini (1987: 59).

Hier handelt es sich um Ansätze einer „Anthropologischen Rhetorik“, welche die menschliche Kommunikation dort fokussiert, wo sie entsteht, nämlich in den Herzen und Absichten der Interaktanten. Aus dieser Perspektive heraus gewinnen die sprachlichen Ausprägungen neue und interessantere Dimensionen, die in Einzelstudien näher betrachtet werden können.

4 Fazit und Perspektiven

Nach den Überlegungen des vorliegenden Aufsatzes ist auf die Frage, ob einer „Rhetorischen Anthropologie“ oder einer „Anthropologischen Rhetorik“ der Vorzug zu geben ist, um den philosophischen Status der Rhetorik näher zu bestimmen, eine klare Antwort zugunsten einer „Anthropologischen Rhetorik“ zu geben. Diese wird hier allerdings nicht deckungsgleich mit der „Fundamentalarhetorik“ Oesterreichs verstanden. Die in diesem Beitrag vertretene Position lässt sich wie folgt zusammenfassen: Die Philosophie ist eine theoretische und spekulative Wissenschaft, die allerdings oft zu Hilfe gerufen wird, wenn es um praktische Fragen öffentlicher Relevanz geht, die einen ethischen Charakter aufweisen, wie z.B. bei den Auseinandersetzungen um den Finanzkapitalismus oder die Bioethik. Die Rhetorik ist eine sprachlich-kommunikative Disziplin mit einer vordergründig praktischen Ausrichtung. Eine nähere Beschreibung des Faches offenbart jedoch erkenntnistheoretische und ethische Fragen, die mit Hilfe der Philosophie besser beleuchtet und entsprechend wertvoller in die Praxis umgesetzt werden können. Konkret wurden im vorliegenden Beitrag die Fragen nach der zu erkennenden und zu vermittelnden Wahrheit und nach den Rednertugenden ermittelt. Beide Dimensionen sind zentrale Themen der Rhetorik und gehören zu den meistdiskutierten Fragen seit der Antike, so dass sie als ein ausbaufähiges Forschungsthema in der *translatio studii* oder gar *translatio humanitatis* zu betrachten sind.

Man muss sich nicht mit einer wie auch immer gearteten „notori-sche(n) Rivalität zwischen Philosophie und Rhetorik“ abfinden,³⁶ es gilt vielmehr, die Komplementarität beider Disziplinen neu zu entdecken.

36 Kopperschmidt (2000: 230).

Durch die Sichtweise einer „Anthropologischen Rhetorik“ wird ein tieferes und umfassenderes Verständnis der Rhetorik ermöglicht, mit deren Hilfe die *ars oratoria* selbst verbessert werden kann, da sie nicht aufgesetzt und künstlich, sondern echt aus der Mitte einer überzeugenden Persönlichkeit hervorgeht.

Perspektivisch bietet sich an, den hier angedeuteten *metaphysical turn* weiter zu verfolgen. Statt vom philosophischen Desinteresse an der Rhetorik zu sprechen und diese als Überlebensstrategie zu rechtfertigen (Blumenberg 2000), sollte die Mitwirkung der Rhetorik bei der Suche nach Wahrheit (*ut appareat quod latebat*) vertieft werden. Diese Suche gelingt nach platonischem Verständnis eher in der Gemeinschaft, im Dialog. Die hiermit verbundene Herausforderung an den Redner ermöglicht konkrete Studien tugendethischer Dimensionen, die dem guten Rhetor anhaften bzw. zu seiner Dialogfähigkeit beitragen. In Gil (2013: 53–65) wurden grundlegende Rednertugenden untersucht, deren Zahl und Tragweite mithilfe der Anthropologie ausgebaut und vertieft werden können.

Schließlich sei auf eine anthropologische Dimension der Rhetorik aufmerksam gemacht, deren Studium sich als besonders lohnenswert abzeichnet: die mit der Verpflichtung zur Wahrheitsfindung verbundene Freiheit des Redners. Statt nach einer Beschreibung der Realität zu suchen, die sich einer besseren Akzeptanz erfreuen kann, und entsprechend auf den damit verbundenen Machtgewinn zu zielen, befreit sich der wahrhaftige Redner von der Diktatur des *mainstreamings* und entwickelt sich als Mensch, indem er sein kostbarstes Gut, seine Vernunft, in Freiheit entfaltet. Tugendethisch gesehen kann man also davon ausgehen, dass der ehrliche Redner leichter Zugang zur Wahrheit findet. Seine Glaubwürdigkeit wächst proportional zum Grad seiner Freiheit von Zwängen und seiner Dienstbereitschaft gegenüber der Wahrheit.

Literaturverzeichnis

- Blumenberg, Hans (2000), „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“, in: Kopperschmidt (Hrsg.), *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*. München: Fink Verlag, 67–88.
- Gil, Alberto (2008), „Rhetorik als Humanwissenschaft. Anmerkungen zur rhetorischen Dimension des dialogischen Denkens“, in: Schmitz-Emans, Monika/Schmitt, Claudia/Winterhalter, Christian (Hrsg.), *Komparatistik als Humanwissenschaft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Manfred Schmeling*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 283–293.
- Gil, Alberto (2013), *Wie man wirklich überzeugt. Einführung in eine wertorientierte Rhetorik*. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag.
- Guardini, Romano (1987), *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens*. Mainz: Mathias Grünewald / Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Jiménez Cataño, Rafael (2012), *Ragione e persona nella persuasione. Testi su dialogo e argomentazione*. Roma: EDUSC.
- Kopperschmidt, Josef (Hrsg.) (2000), *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*. München: Fink Verlag.
- Llano, Alejandro (2005), „La verdad como pasión“, in: http://www.scriptor.org/2005/10/alejandro_llano.html
- Loewenthal, Erich (Hrsg.) (2004), *Platon. Sämtliche Werke in drei Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Müller, Carl Werner (1994), „Platons Akademiegründung“, in: *Hyperboreus*, vol. 1, Fasc. 1, 56–72.
- Oesterreich, Peter L. (1990), *Fundamentalarhetorik. Untersuchung zur Person und Rede in der Öffentlichkeit*. Hamburg: Felix Meiner.
- Oesterreich, Peter L. (2000), „Homo rhetoricus (corruptus). Sieben Gesichtspunkte fundamentalrhetorischer Anthropologie“, in: Kopperschmidt, Josef (Hrsg.), *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*. München: Fink Verlag, 353–370.
- Oesterreich, Peter L. (2008), „Anthropologische Rhetorik“, in: Fix, Ulla / Gardt, Andreas / Knape, Joachim (Hrsg.), *Rhetorik und Stilistik*. Berlin, New York: de Gruyter, 869–880.
- Rhonheimer, Martin (2001), *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*. Berlin: Akademie Verlag.
- Robling, Franz-Hubert (2000), „Hypostasierte Anthropologie. Fünf kritische Thesen zum Homo rhetoricus Oesterreichs“, in: Kopperschmidt, Josef (Hrsg.), *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*. München: Fink Verlag, 371–382.