

Sprechen und Moral

Überlegungen zum platonischen „Gorgias“

Von Theo KOBUSCH (Tübingen)

Gerhard Müller zum 70. Geburtstag

I.

Zweifellos gehören seit geraumer Zeit Fragen der Moral und insbesondere die Frage nach der Beziehung von Sprache und Moral zu den am meisten diskutierten Problemen der Philosophie. Die praktische Philosophie, so scheint es, hat auch als Nutznießer der schon länger anhaltenden Erfolgssträhne der Sprachphilosophie an Boden gewonnen gegenüber der theoretischen Philosophie und führt mit dieser ihrer Verbündeten zur Zeit eindeutig das Feld der philosophischen Disziplinen an.

Wenn man jedoch einmal das Verhältnis von Sprache als universalem Handlungsschema und menschlichem Handeln außer acht läßt und statt dessen fragt, als was menschliches Sprechen selbst zu bestimmen sei im Hinblick auf sittliches Handeln, so empfiehlt es sich aus mehreren Gründen, auf den platonischen Dialog zurückzugreifen.

Es ist erstaunlich, daß im Zuge der Rehabilitierung verschiedener praktischer Philosophien (vor allem der aristotelischen) nicht auch der platonische Dialog „Gorgias“ besondere Berücksichtigung fand, der die Frage nach dem sittlichen Handeln des Menschen explizite stellt. Eine merkwürdige Zurückhaltung gegenüber der platonischen Morallehre war zwar schon immer festzustellen, doch jetzt, da der Zeitpunkt für eine Rezeption der aristotelischen Ethik, die einer Hegelrenaissance sehr entgegenkommt, günstig scheint, fällt es besonders auf, wie Platon zwar ontologisch und ideenphilosophisch ernstgenommen, in den Fragen der Ethik jedoch vernachlässigt wird. Der „Gorgias“ ist in dieser Beziehung einer der philosophisch gehaltvollsten und zugleich einer der kunstvollsten platonischen Dialoge überhaupt. Es ist deswegen einigermaßen verwunderlich, daß auch nach Erscheinen des großen Kommentars von E. R. Dodds¹ die philosophische Interpretation des Dialogs, die durch diesen Kommentar bestens ermöglicht wird, ausblieb.

Zwar soll und kann diese auch hier nicht vollständig geleistet werden, doch scheint es schon der Mühe wert, wenigen Hinweisen Platons in diesem Dialog genauer nachzugehen.

Besonders dringend stellt sich die Frage nach der Verknüpfung von philoso-

¹ Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary (Oxford 1959).

phischer Lehre und Komposition des Dialogs. Was ist es eigentlich, das alle drei Gespräche des Sokrates mit Gorgias, Polos und Kallikles zusammenhält? Inwiefern hat das Problem des Geschäfts der Rhetorik auch nur irgendetwas mit dem platonischen ethischen Grundsatz, daß Unrecht tun schlimmer sei als Unrecht leiden, zu tun? Wie ist schließlich die Rolle des Kallikles zu deuten?

Aufgrund dieser Fragen rücken daher folgende Gesichtspunkte, unter denen der Dialog möglicherweise besser verstanden werden kann, in den Vordergrund: der Aufbau des Dialogs, seine philosophische Aussage und der Zusammenhang zwischen dieser Aussage und der Gesprächsführung.

Die These, die hier aufgestellt wird und begründet werden soll, lautet: Die von Platon und seinen Gesprächspartnern vertretenen ethischen Lehren werden im Dialog selbst nicht nur dargestellt, sondern schon im Sprechen miteinander realisiert.

II.

Obwohl zweifellos Kallikles, der begeistert von Gorgias kommend zu Beginn des Dialogs Sokrates anspricht, der wichtigste Gesprächspartner Platons, d. h. Sokrates' ist – bezeichnenderweise endet das Werk mit seinem Namen –, ist der Dialog gleichwohl nach dem bekannteren Sophisten benannt, womit wohl angezeigt werden soll, daß das zentrale Thema des Dialogs dessen Kunst, nämlich die Kunst der Rede, ist. Freilich ist nicht nur die menschliche Rede als Kunst, also insofern sie Redenkönnen vermittelt, überredet oder verführt, Thema des Dialogs, sondern auch die platonische Form menschlicher Rede, die Unterredung, das Gespräch, welches ja der Modus der Verständigung der fünf Teilnehmer ist, auf dem Sokrates ausdrücklich insistiert; ja dies, die Dialektik, ist bei näherem Hinsehen der eigentliche Gegenstand des Dialogs.² Der „Gorgias“ ist also der Dialog vom menschlichen Reden, auch insofern es notwendig für die politische Praxis ist.³ Die durch den zweimaligen Wechsel der Gesprächspartner des Sokrates schon deutlich angezeigte Dreiteilung des Dialogs beruht nicht auf einer beliebigen Ablösung der Dialogpartner, die jeweils dann erfolgt, wenn sich ein Zuhörer nicht mehr beherrschen kann und so ins Gespräch eingreift. Vielmehr verweisen die Teile des Dialogs, die Polos und Kallikles bestreiten, zurück auf die der Vordredner und zwar unter einem einheitlichen Aspekt: sowohl Polos wie auch Kallikles unterbrechen das Gespräch just in dem Moment, als Gorgias bzw. Polos widerlegt ist, und jeweils mit dem Argument, der Vordredner habe „aus Scham“ Sokrates zu viel zugegeben und dadurch eine leichte Widerlegung ermöglicht.⁴ Daraus kann man, die Gesprächstechnik und Abfolge

² Sokrates zieht ja die Unterhaltung mit Gorgias gegenüber Polos vor, weil er weiß, *ὅτι τὴν καλουμένην ἠητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι* (448 d; vgl. auch 471 d).

³ Vgl. A. B. Hentschke, *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles* (1971) 48: „Im ‚Gorgias‘ besteht das politische Handeln im Sprechen, das ganz auf den Angesprochenen eingeht (das ἐλέγχειν).“

⁴ Vgl. 461 b 5: ἡσχύνθη; 482 d 2: αἰσχυνθῆναι; 482 e 2: αἰσχυνθεῖς, u. ö.

der Teile betreffend, zumindest so viel entnehmen, daß Polos' Part eine „schamlosere“, d. h. radikalere Position als die des Gorgias darstellt, die von Kallikles wiederum in ihrer Schamlosigkeit noch überboten wird.

Diese Radikalisierung der Positionen ist darin begründet, daß Polos in der Rede des Gorgias wie auch Kallikles in deren beiden Reden noch so etwas wie Ressentiments (mit Nietzsche zu reden) zu entdecken glauben. Wenn Polos (461 b) Gorgias vorwirft, er habe „aus Scham“ zugegeben, daß ein Redner wissen müsse, was gut und schlecht ist, wenn er diese seine Kunst, über Gerechtes und Ungerechtes, Häßliches und Schönes, Gutes und Schlechtes zu reden, vermitteln wolle, so drückt sich darin genau seine sophistische Grundhaltung aus, die darin besteht, dasjenige als moralisches Vorurteil aufzudecken, was schließlich – und dies ist sachlich richtig – zur Widerlegung des Gorgias führte. Polos bestreitet demnach entschieden die These des Gorgias, wonach derjenige, der redet, erst recht der in dieser Kunst Auszubildende, ein Wissen von Gerechtigkeit haben und also gerecht sein muß.⁵ Vielmehr steht die Kunst der Rede nach Polos ganz im Dienst der Macht eines Menschen über andere, um diesem, z. B. einem Willkürherrscher wie dem Archelaos, zu ermöglichen, das zu tun, was immer ihm gut scheint. Doch diese Bestimmung der Redekunst wird sofort eingeschränkt, denn wenn nicht alles menschliche Handeln, das von einer Position der Stärke aus agiert, gleich zu werten ist, sondern einiges, nämlich das sog. ungerichte Handeln für „häßlicher“ oder schlechter zu halten ist, dann ist die Aufgabe der Redekunst darauf zu beschränken, den unmoralisch Handelnden über die Weise und die Konsequenzen seines Tuns aufzuklären (480 c-b). Das bedeutet, daß der von den Sophisten proklamierte Universalitätsanspruch der Rhetorik als Lebenshilfe zurückgewiesen und mit dieser Depotenzierung der allmächtigen Rhetorik aufgezeigt wird, daß auch sie von ihrem Selbstverständnis her nach ethischen Grundsätzen handelt, die sie daran hindern, willkürlich den Logos am stärksten zu machen, der ihren Interessen am meisten dient. Das gelingt Sokrates vor allem dadurch, daß er zu zeigen vermag, wie sich hinter der angeblich am Lustprinzip orientierten Position des Polos,⁶ nach der Unrechttun in diesem Sinne etwas „Häßlicheres“ sei als Unrechtleiden, in Wirklichkeit eine moralische Haltung verbirgt, die Polos selbst gar nicht bewußt ist, denn aus einer konsequent nur das Lustkalkül verfolgenden Einstellung heraus hätte er nie dies dem Sokrates zugeben dürfen, was Kallikles dann tatsächlich auch moniert: nämlich daß Unrechttun häßlicher sei als Unrechtleiden.

In dieser These, Unrechttun sei häßlicher als Unrechtleiden, erkennt Sokrates den schwachen Punkt der Argumentation des Polos, von dem aus er Gelegenheit hat, das Unaufgeklärte dieser Position aufzuzeigen. Daß es nicht mehr als der richtigen Aufklärung über das vom Menschen eigentlich und vor allem Gewollte bedürfe, sagt Sokrates selbst indirekt: „Denn ich glaube, daß ich und du und die anderen Menschen das Unrechttun für schlimmer (κάκιον) als das Un-

⁵ 460 c: τὸν δὲ ῥητορικὸν ἀνάγκη ἐκ τοῦ λόγου δίκαιον εἶναι.

⁶ Vgl. 475 a: καὶ καλῶς γε νῦν οὐρεῖ, ὃ Σώκρατες, ἡδονῇ τε καὶ ἀγαθῷ οὐρεζόμενος τὸ καλόν.

rechtleiden halten und das ‚Sichnichtbestrafenlassen‘ für schlimmer als das Büßen“ (474 b). Wie Sokrates zu einer so optimistisch klingenden Meinung überhaupt kommen kann, wird noch zu klären sein.

Kallikles' Position überbietet die der beiden vorherigen an Radikalität noch. Es ist die konsequent durchgehaltene sophistische Einstellung gegenüber allen bloß konventionell und geschichtlich gewordenen ethischen Maßstäben, die augenfällig bezeugen, wie durch eine Art Sklavenmoral die Macht des von Natur aus Reinen und Starken einzudämmen versucht wird. Kallikles läßt sich auch nicht durch den gewichtigen Einwand beirren – den in ähnlicher Weise später auch Hobbes noch einmal formuliert⁷ –, daß doch auch der Zusammenschluß der von Natur Schwachen und die daraus resultierende Stärke, die die des von Natur Starken natürlich übertrifft, etwas Natürliches sei, so daß die Trennung zwischen Natur und Satzung gar nicht klar durchzuhalten sei. Denn genau mit solchem, wie den Übereinkünften über gesetztes Recht, begann nach Kallikles' Argumentation (492a ff.) die Verfälschung des natürlich Gegebenen, des Wahren, welches sich jetzt den „widernatürlichen Abmachungen der Menschen“ (492c) zu beugen hat. Wenn jedoch eine Moral zu begründen ist nach dem, was „natürlich“, unverfälscht und unbelastet von menschlicher Konvention ist, dann muß man konsequenterweise dem menschlichen Triebleben freien Lauf lassen, ihm Entfaltungsmöglichkeiten geben und zum einzigen Maßstab richtigen Lebens den Lustgewinn erheben, um so auch die Kategorie des sittlich guten durch die des „angenehmen“ (ἡδύ) Lebens zu ersetzen. Kallikles ist es offenbar nicht entgangen, daß dieser Punkt der Kategorie des richtigen Lebens⁸ schon deswegen besonders betont werden muß, weil Polos schließlich gerade an diesem Problem scheiterte.

Doch Platon gelingt es eindeutig, die Kategorien des Angenehmen und der Lust als die das menschliche Handeln universal bestimmenden Prinzipien in Frage zu stellen, denn wenn Kallikles in einem höchst subtilen Gespräch zugeben muß, daß mit der „Lust“ noch keine eindeutige Kategorie des richtigen Lebens gegeben ist, da ja noch näher differenziert werden muß, welche Lüste möglicherweise dem genießenden Menschen schädlich, welche nützlich sind, ist damit zugleich auch eingestanden, daß, wenn man von dem mir Angenehmen spricht, immer schon geurteilt ist, daß es etwas Gutes sei. Das heißt, wenn unter den Lüsten selbst Differenzierungen zu treffen sind, muß ein Wissen um das, was gut und schlecht ist, vorausgesetzt werden (499d ff.). Dieses apriorische, obgleich freilich lebensweltlich durch Eltern und Erzieher vermittelte Wissen von dem, was gut und schlecht sei,⁹ dessen Inhalt substantiell geschichtlich ist, ermöglicht erst ein menschenwürdiges Leben.¹⁰ Denn wie Platon (507 e) lehrt,

⁷ Vgl. Leviathan I, 13.

⁸ Vgl. 492 d: πῶς βιωτέον.

⁹ Der platonische Terminus für apriorisches Wissen προαιδέσθαι fällt schon 459 e.

¹⁰ Vgl. H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie* (Nachdr. 1968) 41: „Denn der Anspruch auf dieses Wissen macht die Seinsweise der menschlichen Existenz selbst aus: es ist das Wissen um das Gute, um die Arete.“

„lebt einer, der dem Lustprinzip undifferenziert und ‚zügello‘ huldigt, das Leben eines Räubers“, der unfähig ist, ein Gemeinschaftsleben zu führen. Wenn es jedoch dagegen richtig ist, ein in seinem Inhalt geschichtlich vermitteltes apriorisches moralisches Wissen anzunehmen, welches in den Sachen des menschlichen Handelns und Zusammenlebens den Blick öffnet für „Ordnung“, „Richtigkeit“ und „Kunst“ (506 d),¹¹ dann folgt in der Tat all das, was Sokrates auf mühsamem Wege deduziert hat und was Polos und Gorgias angenommen hatten. Es folgt dann nämlich, daß Unrechttun in der Tat häßlicher ist als das Unrechtleiden und daß der Redner sich nicht damit zufrieden geben darf, den Erfolg seiner Rede zu kalkulieren ohne Berücksichtigung der ethischen Inhalte. Das aber bedeutet, daß die von Gorgias und Polos gemachten, durch Kallikles aber besonders diskreditierten Zugeständnisse an Sokrates hier (508 b) ausdrücklich rehabilitiert werden: „Und was mir Polos nach deiner Ansicht nur aus Scham zugegeben hat, war also wahr: das nämlich, daß Unrechttun gerade um so viel schlechter sei als das Unrechtleiden, als es häßlicher ist, und daß, wer ein wahrhafter Redner sein will, gerecht sein muß und sich auf das Gerechte verstehen soll, was nach des Polos Meinung Gorgias wiederum nur aus Scham zugegeben hatte.“¹² Dies ist zugleich für den Aufbau des Dialogs der wichtigste Punkt: Die Abfolge der Reden ist durch die Aufdeckung und den Abbau noch vorhandener ethischer Vorurteile in der Rede des Vorredners begründet; zugleich erscheinen jedoch nach der eindringlichen Gedankenführung des Sokrates im Gespräch mit Kallikles die beiden ersten Unterredner in neuem positiven Licht, zumindest die von Sokrates genannten zwei Hauptpunkte betreffend. Der Begriff der αἰσχύνη (Scham) ist es, der durch die Kunst Platons den Zusammenhalt aller drei Unterredungen untereinander sowie auch die besondere Bedeutung der beiden ersten mit Gorgias und Polos erkennen läßt.

III.

Der gesprächstechnisch so wichtige Begriff der „Scham“ scheint nun auch philosophisch relevant, ja für die Aussage des ganzen Dialogs entscheidend zu sein. Denn schon aus der ausführlich zitierten Stelle 508 b–c geht eindeutig hervor, daß jenes unreflektierte moralische Vorurteil, aus dem heraus Gorgias seine Äußerungen machte über die Notwendigkeit, die moralischen Inhalte zu kennen und auf Grund dessen Polos sein „verfängliches“¹³ Statement über den platonischen Grundsatz der Ethik abgab, daß dieses Vorurteil, das in der öffent-

¹¹ H. Zeltner, Ideologie und Idee. Zum Kallikles-Gespräch (Platon, Gorgias 481 cff.) in: Zschr. f. philos. Forsch. 28 (1974) 3–16, der in der Position des Kallikles die „Denkform des Ideologieverdachts“ erkennt, formuliert (15): „Denn der philosophische bios unterscheidet sich von dem politischen eben dadurch, daß er sich vollzieht im Hinblick auf etwas ihm Vorgegebenes, ein eidos, – was dann weiter ausgelegt wird durch Begriffe wie taxis und kosmos (503 e, vgl. 506 d). Diese Lehre ist der eigentliche Kern der sokratischen Argumentation.“

¹² Übers. nach O. Gigon.

¹³ 482 e: συμποδισθείς.

lichen Meinung gründet, sein Recht behält und rehabilitiert wird. Ohne solchen Respekt vor der immer schon vorhandenen sittlichen Substanz im Staat, die getragen wird von dem „Ethos der Menschen“¹⁴, könnte menschliches Handeln gar nicht möglich sein. Ein zweites ist es, sich dieser ethischen Substanz, die dem individuellen menschlichen Handeln vorweg ist und es prinzipiell ermöglicht und bestimmt, bewußt zu werden. Platon plädiert mit dieser Rehabilitierung des moralischen Vorurteils des Gorgias und Polos entschieden – so scheint es – für die Vernünftigkeit des vom Ethos getragenen öffentlichen sittlichen Bewußtseins in der Stadt, oder doch zumindest eines Teils von ihm.¹⁵ Ebenso entschieden jedoch lehnt er die politische Praxis und Führung ab, die eigentlich, von ihrem Aufgaben- und Kompetenzbereich her gesehen, für die Qualitätsverbesserung des Ethos Sorge tragen müßte, und Platon tut dies hier im „Gorgias“ mit ähnlicher Schärfe, wie es aus anderen Dialogen, beispielsweise dem „Menon“, bekannt ist. Auf sie, die Themistokles, Miltiades, Perikles und wer sonst noch üblicherweise zu den Großen der Stadt gezählt wird, sind nach Platon die partikulären Übel in der Stadt zurückzuführen.¹⁶ Demnach hindert die ausdrückliche Würdigung des sittlichen Potentials der Stadt, das doch immerhin Grund jenes Vorurteils ist, von dem Platon sagt, daß es „Scham“ erzeuge, nicht, daß mit der aktuellen Praxis und Politik gnadenlos ins Gericht gegangen wird. Die Diskrepanz zwischen dem öffentlichen sittlichen Bewußtsein der Menschen einerseits, in dem platonische Kernsätze wie der, daß Unrecht tun schlimmer sei als Unrecht leiden, verankert sind – was sogar Kallikles selbst zugibt (488 e–489 a) –, und der politischen Praxis andererseits, in der dieses Bewußtsein mißachtet und mit Füßen getreten wird, entlockt Platon immer wieder, und so auch hier im letzten Viertel des „Gorgias“, harte erbarungslose Worte gegen die politisch Verantwortlichen, denn diese, wie auch die Rhetoren, die eigentlich das überkommene Ethos reflektierend bewahren oder verbessern und an dem für die Bürger Guten ihre Tätigkeit orientieren müßten, so wie Ärzte die Gesundheit des Patienten erreichen wollen¹⁷ – sie tun vielmehr nur das, was ihnen gefällt.

Die Analyse des Aufbaus und der Blick auf die ethisch-politische Auswirkung dessen, was Platon über die Redekunst sagt, können hilfreich sein bei dem Versuch, die eigentlich philosophische Aussage des Dialogs, die bisher noch nicht einmal berührt wurde, herauszustellen. Wenn man nicht annimmt, Platon habe

¹⁴ Kallikles referiert (übrigens nicht genau) das von Polos 461 b/c Gesagte: αἰσχυνθῆναι αὐτὸν (scil. Γοργίαν) καὶ φάναί διδάξειν διὰ τὸ ἔθος τῶν ἀνθρώπων.

¹⁵ Im „Kriton“ (46 d) wird differenzierter von der öffentlichen Meinung gesprochen: οὔ ταις μὲν δεῖ τῶν δοξῶν προσέχειν τὸν νοῦν, ταις δε οὐ. Wenn im folgenden dann die öffentliche Meinung über moralische Normen abgelehnt wird, weil man „aus Scham“ (47 d) dem zu folgen hat, der in diesen Dingen ein Wissender ist, so bedeutet das nicht, daß die öffentliche Meinung der Vielen grundsätzlich falsch wäre. Sie ist freilich nur eine Meinung, von der noch keine Rechenschaft gegeben ist. Sie kann inhaltlich durchaus richtig und vernünftig sein, aber diese Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit muß erst erwiesen werden. Die Vernünftigkeit einer der öffentlichen Meinungen wird im „Gorgias“ aufgezeigt.

¹⁶ 519 a: τοὺς αἰτίους τῶν κακῶν.

¹⁷ Vgl. Phaidr. 270 b: Ὁ αὐτὸς που τρόπος τέχνης ἰατρικῆς ὅσπερ καὶ ῥητορικῆς.

hier drei völlig disparate Stücke eines Intellektuellen-Gesprächs nebeneinander gestellt, so muß man wohl unterstellen, zwischen dem Hauptthema „Redekunst“ und der immer stärker in den Vordergrund rückenden Frage nach dem richtigen Leben und Handeln des Menschen¹⁸ sowie auch dem weiteren Zentralbegriff der „Scham“ bestehe ein Zusammenhang. Ihn aufzuzeigen, bemüht sich diese Interpretation.

IV.

Wenn zu Anfang betont wurde, der „Gorgias“ sei der Dialog über das menschliche Reden, so war bei diesem Gedanken keineswegs der Teil des Dialogs ausgeblendet, in dem es um das moralische Handeln des Menschen geht. Vielmehr will Platon gerade dies aussagen, daß das menschliche Sprechen überhaupt die erste und wichtigste moralische Handlung ist, so daß, um miteinander sprechen zu können, ein Ethos bestimmter Art schon vorausgesetzt werden muß. Menschliches Miteinandersprechen ist selbst schon Ausdruck eines Willens, der Unrechttun vermeiden will. Deswegen hat das Gespräch für Platon den Rang des ersten sittlichen Aktes überhaupt, so daß die Ablehnung der Rede vor der Menge, die sich nicht wehren kann,¹⁹ ganz konsequent ist. Daß Platon das Gespräch, die Unterredung, nicht nur als Modellvorstellung für die Struktur sittlichen Handelns benutzt, die ihrerseits außerhalb eines ethischen Zusammenhangs zu denken wäre, sondern als Anfang und Ende jedes sittlichen Handelns selbst, läßt sich durch die das menschliche Miteinandersprechen charakterisierenden Hinweise gerade im „Gorgias“ belegen.²⁰

Schon die platonische Favorisierung der „Dialektik“ vor der sophistischen Rhetorik (vgl. 448 d) beweist, daß dieses Unterreden moralischer Natur ist, wenn man voraussetzt, daß mit moralischem Handeln ein solches Verhalten des Menschen gemeint ist, das Rücksicht nimmt auf die Freiheit anderer. In einem Gespräch, das gelingen soll, geschieht aber genau die ernsthafte Berücksichtigung dessen, was der andere gesagt hat. Das heißt aber in platonischer Sprache, daß ein solcher bereit sein muß, sich widerlegen zu lassen und sein Urteil zu revidieren.²¹ Wenn man bedenkt, daß der Elenchos später quasi zur Gewissensinstanz avanciert²² die dem sich prüfenden Menschen seine sitt-

¹⁸ Vgl. 500 c: ὄντινα χρῆ τρόπον ζῆν und 481 c; 482 c; Rep. 344 d/e.

¹⁹ 474 a: τοῖς δὲ πολλοῖς οὐδὲ διαλίγομαι.

²⁰ Übrigens enthält auch der kleine Traktat „de audiendo“ des Plutarch (Moralia I 75 ff., ed. Paton-Wegehaupt-Pohlentz [1974]) so etwas wie eine Ethik des Gesprächs. Er steht in guter platonischer Tradition nicht zuletzt deswegen, weil auch hier der Begriff der Scham eine wichtige Rolle spielt.

²¹ Vgl. 458 a.

²² Besonders ist hier Philo und die platonisierende Richtung der Christen in Alexandrien zu nennen. Philo hat eine ganze Gewissenstheorie entwickelt, wonach derjenige, der seinem Gewissen, dem inneren Ankläger, folgt und nach einer ungerechten Tat Reue und Scham zeigt, auf Verzeihung hoffen darf, vgl. z. B. spec. leg. I, 235: εἰς τὴν αὐτοῦ γέννηται κατηγορίας ἕνδος ὑπὸ τοῦ συνειδήτου ἐλεγχθῆναι, καὶ κακίᾳ μὲν ἑαυτὸν . . . συγγνώμην αἰτῆται, κελεῖται τῷ τοιοῦτῳ παρέχειν ἀμνησίαν. Die Schamlosigkeit ist dagegen ein Wesensmerkmal des mora-

lichen Verfehlungen vorhält, wird man um so eher geneigt sein, das Widerlegen anderer und das Sichwiderlegenlassen im Gespräch als sittliche Akte anzusehen.²³ Freilich hat der Elenchos bei Platon eine ganz andere Funktion als bei den späteren Platonikern (bei Philo und den Kirchenvätern), wo er im Innern des Menschen als Gewissensinstanz eine Art Selbstgespräch in Gang bringt: Für Platon bedeutet die Respektierung des Elenchos, sich der frei anerkannten und gewollten, intersubjektiv sich vollziehenden Kontrolle des Gesprächspartners zu unterwerfen.

Jedes Miteinandersprechen, dessen Ziel nicht Täuschung oder unverbindliches Spiel ist, hat die Bereitschaft, sich widerlegen zu lassen, d. h. die Argumente des anderen zu hören und auf sie einzugehen, zur Voraussetzung. Sobald sich jemand mit einem anderen in ein Gespräch einläßt, hat er damit schon den Verzicht auf die Absolutheit seines Standpunktes bekundet und möglicherweise unausgesprochen eingestanden, daß seine Position zunächst eben nur seine ist und als solche vorgetragen wird. Das Sprechen im Gespräch ist von seiner innersten Bedeutung her ein Akt der Selbstentäußerung, in dem der Sprecher sich sozusagen ausliefert und bloßstellt, aber zugleich auch Bestimmtheit gibt. Wenn das aber richtig ist, muß das, was der Sprechende sagt, als begrenzt, endlich und vorläufig angesehen werden, denn der, der sich in ein Gespräch mit einem anderen einläßt, will, wenn ihm an Wahrheit liegt, nichts anderes artikulieren, als daß er eine Meinung oder Vorstellung oder Überzeugung habe, die wesentlich endlicher und begrenzter Natur ist, ohne daß dies die Gewißheit einer Überzeugung beeinträchtigen könnte. Diese kann durch das bloße Ausgesprochensein gar nicht erschüttert werden, denn derjenige, der Überzeugungen äußert, die für ihn gewiß sind, will nicht den Gewißheitsgrad dieser Überzeugung zur Disposition stellen, sondern nur so viel sagen, daß er, der Sprechende, es ist, der diese gewisse Überzeugung hat, und daß der andere, der Mitunterredner, möglicherweise diese Überzeugung nicht teilt. Es müssen freilich Überzeugungen sein, die in einem Gespräch zur Sprache kommen, das betont Platon ausdrücklich; d. h. es „muß ernst“ in einer Unterredung zugehen.²⁴ Mit der

lich schlechten, wie Philo in leg. all. II 65 sagt; vgl. auch spec. leg. III 54: εἰ δὲ ὑπὸ τοῦ συνεϊδότος ἐλέγχεται, καταδύεσθαι, προκάλυμμα τῶν ἁμαρτημάτων αἰδῶ ποιησαμένη. τὸ γὰρ μέχρι τέλους ἀναισχυντεῖν ὑπερβολὴ κακίας. Der Elenchos als die selbstkritische Instanz im Innern des Menschen, also als sein Gewissen (post. Caini 59: τὸ συνεϊδὸς ἔλεγχος ἀδέκαστος καὶ πάντων ἠψευδέστατος), ist das, was den Menschen zum Menschen macht oder wie Philo de fuga et inv. 131 sagt, „der wahre Mensch“.

Freilich überrascht dieser spätere Sprachgebrauch von „Elenchos“ im Sinne des Gewissens nicht sonderlich, denn Platon selbst scheint auch schon an einigen Stellen den Elenchos als eine selbstkritische Instanz verstanden zu haben, wie H. J. Krämer, Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon, in: Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons (1972) 405 bemerkt.

Tatsächlich stellt auch jener grobe Unbekannte im Hippias maior, der „sich um nichts anderes kümmert als die Wahrheit“ (288 d) und dem Sokrates Rede und Antwort stehen muß, eine solche Vorform dieser schamerregenden Prüfungsinstanz dar, denn Sokrates wird von jenem nach der aporetischen Beendigung des Dialogs gefragt, ob er sich nicht schäme, noch weiter das Wort „schön“ im Munde zu führen, ohne zu wissen, was das Schöne sei (304 d).

²³ Vgl. 461 a; 462 a.

²⁴ Vgl. 500 b/c: μήτε αὐτὸς οἶον δεῖν πρὸς ἐμὲ παίζειν μηδ' ὅτι ἂν τύχης παρὰ τὰ δο-

Forderung nach Ernst im Gespräch will Platon offenbar auf eine weitere Voraussetzung für eine Unterredung, die gelingen soll, aufmerksam machen. Da ernst zu sein vor allem bedeutet, da seigentlich Gemeinte auszusprechen, kann man sich in der Tat nur schwer vorstellen, wie Miteinandersprechen dann möglich sein soll, wenn einer der Gesprächspartner meint, der andere äußere nur unverbindliche gedankliche Spielereien. Denn im Gespräch geht jeder der Gesprächsteilnehmer davon aus, das vom anderen Ausgesprochene sei der Sprecher irgendwie selbst, und genau dies macht ja den Ernst des Sprechenden aus, zumindest dann, wenn man mit Kierkegaard unter Ernst „die Persönlichkeit selbst“ versteht. Sprechen ist demnach dann aber nicht nur ein Akt des Verzichts auf universelle Geltung, sondern zugleich auch positiv ein Akt der Selbstdarstellung. Durch diesen Akt erlangt der Sprecher allererst öffentliche Bestimmtheit, weil er durch das von ihm Gesprochene als etwas gilt und angesehen wird. Solange er aber nicht spricht, haftet ihm universelle Unbestimmtheit an, weil er sich noch nicht als etwas dargestellt hat. Schweigen ist deswegen, wenn es nicht als die Sprache der sich wortlos Verstehenden aufzufassen ist, als die Weigerung, sich Bestimmtheit zu geben, anzusehen. Es drückt allgemein das autarke Insich-verharren aus, das bestrebt ist, sich nicht preiszugeben. Das Sprechen dagegen ist der Akt, in dem die Position eines still und unbestimmt Anwesenden aufgegeben und die Solidarität mit dem Endlichen ausgedrückt wird. Auch der, der das Sprechen pervertiert und gerade durch es seinen Absolutheitsanspruch kundgibt, wird dadurch als dieser Bestimmte festlegbar und damit zu einer endlichen Natur. Freilich ist der Wahrheitsanspruch, der hinter jedem Sprechen steht, als Anspruch universal und unendlich, denn er ergeht im Grund an alle Menschen, um deren freie Zustimmung einzuholen. Zugleich aber ist das Wissen darum, daß die Erfüllung und Durchsetzung dieses Anspruchs nicht mehr in meiner, des Sprechenden, Macht steht, sondern der freien Zustimmung des anderen bedarf, der Grund des verendlichenden Sprechens. Wenn der sprechende Mensch in solcher Weise etwas Ernsthaftes, d. h. sich selbst zur Darstellung bringt, wodurch er sich gleichsam verendlicht, geschieht dies aus dem Wissen heraus, daß es noch andere Subjektivität, anderes Denken und anderes Sprechen außer ihm gibt. Ja in jedem und durch jeden einzelnen Sprechakt des Sprechenden wird bezeugt, daß andere Freiheit und Subjektivität, die sich auch sprechend (ent)äußert, schon anerkannt und berücksichtigt ist – besonders dann, wenn es sich um ein gelungenes und gutes Gespräch handelt. Die Rücksicht dieser Art, die andere Freiheit und andere Meinung respektiert und diesen Respekt so pflegt, daß gegebenenfalls eine Revision des eigenen Urteils folgt, nennt Platon „Scham“ (αἰσχύνη).

Was Scham des näheren bedeutet, kann durch einen Blick auf den von Protagoras im gleichnamigen Dialog Platons erzählten Prometheus-Mythos

κοῦντα ἀποκρίνου, μητ' αὖ τὰ παρ' ἐμοῦ οὕτως ἀποδέχου ὡς παίζοντος. Das zu sagen, was man nicht meint, verhindert nach 495 a die Wahrheitsfindung. Zum Begriffspaar Spiel – Ernst bei Platon vgl. G. Müller, Platons Dichterkritik und seine Dialogkunst, in: Philos. Jahrb. 82 (1975) 301 ff.

oder auch auf den Sündenfall-Mythos im AT verdeutlicht werden. Nach jenem griechischen Mythos schickt Zeus den Menschen, als er sieht, daß sie nahe daran sind, sich selbst zu vernichten, weil sie die Kunst des Zusammenlebens noch nicht beherrschen, „Gerechtigkeit und Scham“. Damit ist dem Menschen die Fähigkeit gegeben, das rein Naturhafte, Tierische zu überwinden. Hegel sagt, den Sündenfall interpretierend: „In der Scham nämlich liegt die Scheidung des Menschen von seinem natürlichen und sinnlichen Sein. Die Tiere, welche zu dieser Scheidung nicht vorschreiten, sind deshalb schamlos.“²⁵ Platon selbst läßt diese Dichotomie des menschlichen Wesens auch erkennen, wenn er die Seele mit einem Pferdegespann vergleicht, davon das eine der Pferde zahm und folgsam sich von dem Lenker zügeln läßt, das andere dagegen nur mit äußerster Mühe zu halten ist. „Wenn nun der Lenker beim Anblick der liebreizenden Gestalt . . . den Stachel des Kitzels und Verlangens spürt, so hält das dem Lenker leicht gehorchende Pferd, der Scham wie immer so auch dann nachgebend, sich selbst zurück, den Geliebten nicht anzuspringen“, während das andere „schamlos“²⁶ allen Zügelungsversuchen des Lenkers zum Trotz vorwärtsstürmt.²⁷ Dies von Platon geschilderte An-sich-Halten dessen, der sich schämt, gehört zum Wesen der Scham. Es zeigt an, daß das bloß Natürliche in den Hintergrund getreten und anderes, wie Sitte und Gewohnheit, die sogenannte zweite Natur, aber auch ein anderer Mensch, vor dem man sich schämt, schon anerkannt sind. Scham ist demnach der Ausdruck der jemeinigen Anerkennung eines Anderen als meines Anderen; wer sich vor einem anderen Menschen oder aufgrund eines Gesetzes oder generell eines ihm Anderen schämt, hat dieses Andere schon als sein eigenes still anerkannt. Wenn Gorgias und Polos nicht die öffentliche Meinung, Unrecht tun sei häßlicher als Unrecht leiden, anerkannten, d. h. wenn sie sich nicht diese zu ihrer eigenen Meinung gemacht hätten, wären sie auch nicht zur Scham fähig.²⁸

Gerade Gorgias und Polos rühmt Sokrates als solche, die diesen Respekt vor der als richtig erkannten anderen Position, die ursprünglich ihrer eigenen widersprach, im Gespräch bezeigt haben. „Diese beiden Fremden aber, Gorgias und Polos, sind beide weise und mir freundlich gesinnt, doch fehlt es ihnen an Freimut, und sie sind schamvoller als sie sein sollten . . . geht doch ihre Scham so weit, daß jeder aus Scham es auf sich nimmt, vor vielen Zuhörern sich selbst

²⁵ Dieser Text steht im Zusatz 3 zum § 24 der Enzyklopädie (WW VIII 94, hrsg. Glockner).

²⁶ μετ' ἀναιδείας 254 d.

²⁷ Vgl. Phaidr. 253 dff.

²⁸ Scham bedeutet also dasselbe, was M. Heidegger „Scheu“ (αἰδώς) nennt. R. Maurers (von Heidegger zur praktischen Philosophie, in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I, hrsg. M. Riedel [1972] 435) gute Charakterisierung dieser „Scheu“ trifft auch auf die platonisch verstandene „Scham“ zu – zumal beide Begriffe, αἰδώς und αἰσχύνη, in der vorstoischen Philosophie tatsächlich auch dasselbe bedeuten: „Scheu“ ist bei Heidegger in der Wiederholung dieses Anfangs der Name für die dem Willen zum Willen der Macht entgegengesetzte Subjektivität Maßgebendes anzuerkennen, das nicht von ihr gesetzt wurde, und vor dem sie sich deswegen verantworten kann.

zu widersprechen, und das in den wichtigsten Fragen.“²⁹ Während Gorgias und Polos später (508 b/c) von Sokrates gelobt werden und ihr moralisches Vorurteil, das Kallikles als unreflektierten Rest einer Sklavenmoral bloßzustellen versucht, ausdrücklich rehabilitiert wird, rücken sie hier als verantwortungsbewußte Gesprächspartner in den Vordergrund, die zwar im Redekampf unterlegen waren, die aber gerade durch die Entscheidung, sich lieber widerlegen zu lassen, als schamlos dem Logos die Anerkennung zu verweigern, sittliche Qualitäten bewiesen, die alleine eine Unterredung, an deren Ende die gewünschte Übereinstimmung (Homologie) steht, möglich machen. Wenn Sokrates im selben Kontext dann Kallikles drei Vorzüge attestiert, nämlich Klugheit, Wohlgesinntheit und Freimut, so scheint diese Bemerkung auf den ersten Blick ironisch gemeint zu sein. Tatsächlich aber will Platon an dieser Stelle des Dialogs (487 e), wo das Gespräch mit Kallikles erst eigentlich beginnt oder noch einmal von Anfang an aufgenommen wird,³⁰ ohne jegliche Ironie diese drei Eigenschaften, die dem Gesprächspartner von vornherein unterstellt werden müssen, als notwendige Voraussetzungen für ein Gespräch charakterisieren. Denn wie sollte in der Tat ein gelungenes Gespräch stattfinden können, wenn einer der Gesprächspartner dem anderen unterstellt, er sei dumm – dann wird er nämlich anfangen zu belehren –, oder er sei zu autoritätsgläubig und allzu respektvoll (αἰσχύνῃς περισσοῖα, Überfluß an Scham) – dann wird er ihn nicht ernstnehmen –, oder er sei schließlich interessebestimmt und möglicherweise sogar bösen Willens (ἀπατῶν βεβηγῶν) – dann wird dieser zum Feind statt zum Partner.³¹ Hierduré wird auch deutlich, daß die Unbefangenheit des Gesprächspartners, die als Bedingung für jedes Gespräch unterstellt werden muß, nicht in der totalen Vorurteilslosigkeit bestehen kann, sondern nur so verstanden werden kann, daß der Redende sich nicht nur und nicht blind ungeprüften Vorurteilen anschließt. Daß der Mensch, der spricht, aber Vorurteile hat und vieles, was „gilt“ und woraus er lebt, schon anerkannt hat, daß er also Scham empfindet, ist keine empirische, mithin zufällige, sondern eine notwendige transzendente Bestimmung menschlichen Seins, also desjenigen Seins, dessen Wesen im Sichdarstellen, im Sprechen (ζῶον λόγον ἔχον) besteht. Platon zeigt diese notwendige Bestimmung des menschlichen Seins, das immer schon etwas anerkannt hat, mithin sich immer schämt, dadurch auf, daß er die Meinung des Kallikles, man könne sich von allen Vorurteilen freihalten und hätte vollständige Kontrolle über das jeweils Anzuerkennende,³² als leeren Wahn

²⁹ Gorg. 487 a/b.

³⁰ 488 b: ἔξ ἀρχῆς δὲ μοι ἐπανάλαβε.

³¹ Gewiß ist es richtig, daß das sokratische Gespräch „der Forderung nach kontrafaktischer Idealität keine Berufungsinstanz bietet“, wie R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft* (1976) 233 bemerkt, doch schließt dies nicht aus, daß, wie Platon meint, zu Beginn des Gesprächs jedem Teilnehmer so viel moralischer und intellektueller Kredit gewährt werden muß, daß nicht schon das Mißlingen des Gesprächs programmiert wird; das aber geschieht unweigerlich, wenn die „ideale“ Gesprächssituation in diesem platonischen Sinne zu Beginn des Gesprächs nicht antizipiert wird.

³² Kallikles sagt (482 e), daß Polos schließlich widerlegt worden sei, weil er „aus Scham“ nicht sagte, was er dachte.

entlarvt. Witzigerweise entfährt nämlich Kallikles trotz der vorherigen Warnung des Sokrates die Frage: *Ὁὐκ αἰσχύνῃ εἰς τοιαῦτα ἄγων, ὃ Σώκρατες, τοὺς λόγους* (Schämst du dich nicht, Sokrates, die Rede auf solche Dinge zu bringen?) (494 e), als Sokrates die Rede auf Dinge wie die Krätze, Knabenschändung usw. bringt, über die ein anständiger Sophist nicht spricht.

Wenn nun demzufolge nach Platon vor einem Gespräch empirisch nicht auszumachen ist, ob der Gesprächspartner böse oder dumm ist, so muß man das Gespräch auch als einen Vertrauensakt auffassen, indem dem Gesprächspartner intellektuelle und moralische Qualitäten gewissermaßen auf Vorschuß zugesprochen werden, so daß allererst ein partnerschaftliches Miteinandersprechen möglich wird.

Eine Wahrheitstheorie, die davon ausgeht, man könne a priori feststellen, wer „böswillig“ oder „schwachsinnig“ ist und wer damit nicht mehr zu dem Kreis derer gehört, für die die „interpersonale Verifizierung“ möglich ist, stellt deswegen die der platonischen Lehre entgegengesetzte Position dar;³³ auch dann, wenn sie für das, was sie „interpersonale Verifizierung“ nennt (nur der „Vernünftigen“, versteht sich), den platonischen Terminus der Homologie in Anspruch nimmt.

Platon will demgegenüber gerade diese Art der Scham, die der Anlaß ist, sich im Gespräch widerlegen zu lassen, weil die Argumente und der Logos des Anderen als stärker erkannt werden, wieder rehabilitieren. Sie ist gesprächstechnisch gesehen geradezu als eine Station auf dem Weg zur Erkenntnis der Wahrheit in der Homologie anzusehen, denn wie Platon ausdrücklich betont, ist von einer Erkenntnis, die zu etwas nütze ist, erst dann zu reden, wenn der Gesprächspartner „in den Zustand der Scham“ versetzt worden ist.³⁴ Diese selbst freilich kann nie von einem anderen in dem Sinne erzeugt werden, daß geschicktes Fragen und Argumentieren des einen Gesprächspartners allein in dem anderen jenen schlechthin unverfügbaren Akt der Respektierung des Gesagten hervorriefe. Denn wie die Figur des Kallikles beweist, kann der Mensch diesen Akt des Sich-schämens vor eigenen Vorurteilen und – was schlimmer ist in Platons Augen – vor dem klar erkannten, hier von Sokrates dargelegten Logos auch brutal unterdrücken. Das bedeutet dann aber, daß das Sich-schämen in diesem Sinne des bedingungslosen Respektierens und Anerkennens der im Logos offenbar werdenden Wahrheit, dem schließlich auch verbal Ausdruck verliehen werden sollte, ein Akt der Freiheit, ein sittlicher Akt höchster Qualität ist. Es ist somit eines, dem Klarerkannten auch verbal zuzustimmen, ein anderes aber, dieses in der Homologie gesicherte Wissen auch anzunehmen. Wenn, wie bisweilen in der mittelalterlichen Philosophie, die Zustimmung als eigener Akt

³³ W. Kamlah – P. Lorenzen: *Logische Propädeutik* (1967) 118 f.

³⁴ Vgl. *Soph.* 230 c/d: *μη πρότερον αὐτὴν ἔξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνῃ καταστήσας* . . . Quasi als Antwort darauf kann verstanden werden, was F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* III 273 (*Kritische GA* V, 1; 197) schreibt: „Wen nennst du schlecht? – Den, der immer beschämen will. 274: Was ist dir das Menschlichste? – Jemanden Scham ersparen.“

neben dem der Bildung des Satzes aufgefaßt wird, durch den eigens versichert wird: „So ist es“, bleibt trotzdem eine solche Homologie, in der gleichsam distanzierter Stellung genommen wurde, eine bloß verbale Übereinstimmung, wenn nicht beide immer schon bereit waren, sich überzeugen, widerlegen oder beschämen zu lassen. Scham vor der Wahrheit, auch und gerade der im Gespräch sich vollziehende Akt des Sich-schämens ist der moralische Ur-Akt. Menschliches Sprechen und Miteinandersprechen ist deswegen nicht nur in seiner Struktur als Analogon zu sittlichen Handlungen zu verstehen – sofern man nämlich nur sprechen kann, weil man immer schon in einer Sprache ist, lebt, spricht und vor allem angesprochen wird – sondern es ist in seinem Wesen ein Akt, der die Sittlichkeit der Sprechenden schon voraussetzt und der selbst Ausdruck und Vollzug sittlicher Praxis ist.³⁵ Näher betrachtet muß das Gespräch, das Miteinandersprechen und das Angesprochenwerden, als das verstanden werden, wodurch der Mensch zuerst anerkannt wird. Deswegen könnte man mit einigem Recht dieses Sich-Austauschen im Sinne des Miteinandersprechens (und nicht das Eigentum, wie Hegel meinte)³⁶ als die erste Realität und das erste Dasein der Freiheit bezeichnen.

Der moralische Charakter des menschlichen Miteinandersprechens wird im platonischen Dialog deutlich dadurch ausgedrückt, daß einmal in moralisierenden Kategorien über das Gespräch gesprochen wird, zum andern aber das gute Gespräch, d. h. ein solches Sprechen, in dem jeder der Gesprächsteilnehmer bereit ist, dem „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“³⁷ nachzugeben, dieselbe Struktur aufweist wie anderes sittliches Handeln.

Eine wichtige Kategorie des gelungenen Gesprächs ist nach Platon die Freiheit von Mißgunst. Wie er Gorg. 457 d sagt, kennt er viele, die, wenn sie kritisiert werden im Gespräch, „böse werden“ (*χαλεπαίνειν*) und ihren Kritikern Mißgunst unterstellen (*κατὰ φθόνον*). Positiv gewendet bedeutet das, daß die Gesprächsteilnehmer sich gewissermaßen von ihren Reden lösen müssen und sie nicht mehr als ihren Besitz ansehen sollen, durch den sie möglicherweise selbst in helles positives Licht gerückt würden. Vielmehr stellt die gesprochene Rede im Gespräch den Ermöglichungsgrund der Selbstidentifizierung aller Teilnehmer dar, die die Wahrheit der Sache erkennen wollen.³⁸

Ein weiteres Indiz für die für ein Gespräch vorausgesetzte und ihm immanente Form der Sittlichkeit ist ein Strukturelement, das wesentlich als Wiedergutmachungselement zu verstehen ist und sowohl im Gespräch als auch bei

³⁵ Zum Sprechen als Grundakt der Freiheit (in der aristotelischen Tradition) vgl. L. Oeing-Hanhoff, Mensch und Recht nach Thomas von Aquin, in: Philos. Jahrb. 82 (1975) 13 ff. und bes. 24.

³⁶ Rechtsphilosophie § 45, WW VII, 99 (hrsg. Glockner).

³⁷ J. Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie (1971) 137.

³⁸ H.-G. Gadamer, a. a. O. 150, bestimmt das Gegenteil des *φθόνος* als das, „dessen Besitz den einen vor dem anderen nicht auszeichnet, weil es etwas ist, worin ich und du gleich sind, dasselbe sind“.

sonstigen sittlichen Handlungen den stets nur vorausgesetzten guten Willen beweisen kann. Denn so wie derjenige, welcher Unrecht getan hat, nach Platon sich selbst den größten Gefallen tut, wenn er sich dem Akt der Bestrafung unterzieht, weil er dadurch von dem größten Übel befreit wird,³⁹ so ist es auch für einen Gesprächsteilnehmer das Beste, wenn er etwas (gegebenenfalls Falsches) gesagt hat, sich der Widerlegung und Kritik zu stellen, weil er dadurch von dem größten Übel, der unaufgeklärten Verblendung, befreit wird.⁴⁰

Die Ähnlichkeit der Argumentation in beiden Fällen beweist, daß zwar das Fehlverhalten selbst in beiden Bereichen, in dem des menschlichen Sprechens wie in dem des nichtsprachlichen Handelns, etwas Verschiedenes ist oder sein kann, daß die Korrektur beider Fehlleistungen jedoch strukturell dieselbe ist. Denn zwar ist Unrecht tun als sittliches Fehlverhalten von einer aus Irrtum verkündeten Aussage als intellektuellem Versagen wesentlich verschieden, aber es bedarf in beiden Fällen höchster sittlicher Anstrengung, den Fehler jeweils zuzugeben und zu korrigieren, d. h. konkret sich in dem einen Fall dem Richter zu stellen, in dem anderen die wahre Rede des Partners anzunehmen. Beides, das Sich-der-Strafe-unterziehen wie auch das Annehmen des überzeugenden Logos des Anderen, sind für Platon die Formen einer Selbstbeschränkung, durch die der von Kallikles proklamierten Ungezügeltheit (*ἀκολασία*) zu begegnen ist. Mit diesem Terminus der unvernünftigen Zügellosigkeit, die als das Prinzip, alles nach Lust und Laune zu tun, sich selbst ad absurdum führt, wie Platon im Gespräch mit Kallikles nachweist, indem er das selbstvernichtende Element in dieser Konzeption der Prinzipien menschlichen Handelns hervorhebt, mit diesem Terminus also belegt Platon auch das Verhalten des Kallikles im Gespräch: „Dieser Mensch kann es nicht ertragen, wenn man ihm einen Dienst erweisen will, und wenn er selbst das erleben soll, wovon wir gerade reden, nämlich gezüchtigt zu werden (*κολάζεσθαι*)“ (505 c). Das beweist in aller Deutlichkeit, daß das ungezügelter Reden des Beliebigen, so wie es Kallikles im Dialog, ohne den Orientierungspunkt der Wahrheit zu berücksichtigen, zügellos praktiziert, nicht nur der *ἀκολασία ψυχῆς* (Ungezügeltheit der Seele) vergleichbar, sondern zugleich das anschaulichste Beispiel einer solchen ist.⁴¹

Wenn dies jedoch richtig ist, muß man mit weitreichenden Folgen für den Sinn des Dialogs rechnen. Denn dann sieht es so aus, als ob Kallikles nach Platon verbal das praktiziert, was er in der Frage des Unrechttuns theoretisch vertritt: daß die ungezügelter, schamlose Durchsetzung eigener Interessen das Bessere sei.⁴² Kallikles, der den Argumentationen Platons folgt, ohne sie jedoch

³⁹ Vgl. Gorg. 477 a.

⁴⁰ Ebd. 458 a.

⁴¹ 505 b/c: τὸ κολάζεσθαι ἄρα τῆ ψυχῆ ἄμεινόν ἐστιν ἢ ἡ ἀκολασία, ὥσπερ σὺ νυνδὴ ᾧου. – οὐκ οἶδ' ἅττα λέγεις, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ἄλλον τινα ἐρώτα. – Οὗτος ἀνὴρ οὐχ ὑπομένει ἀφελούμενος καὶ αὐτὸς τοῦτο πάσχων περὶ οὗ λόγος ἐστὶ, κολαζόμενος.

⁴² G. Kaiser hat in seiner Arbeit „Protrepitk und Paränese bei Platon“ (1959) 159 auf die „Entsprechung“ von ἐλέγχεσθαι und κολάζεσθαι aufmerksam gemacht, ohne auf die damit zusammenhängende Problematik näher einzugehen. Gegenüber Gaiser soll hier freilich nicht nur die formale analoge Struktur, die menschlichem Sprechen und anderem realem Handeln

als den stärkeren Logos anzuerkennen, so daß eine echte Homologie zustandekäme, ist für Platon das Sinnbild des Bösen. Er ist der, der die Wahrheit zu haben meint, ohne sie doch öffentlich verantworten und damit anderen einen Zugang zu ihr ermöglichen zu können. Er ist einer, der sich auf das Gespräch eingelassen hat, ohne doch mit sich reden zu lassen. Er ist ein Tyrann des Gesprächs, dem brutalen Willkürherrscher Archelaos in *politiciis* vergleichbar.

Zwar tut nach Platon keiner willentlich Böses, denn das eigentlich und letztlich Gewollte eines Menschen ist immer das Gute – wie Polos schon zugestanden hat und auch Kallikles (509 e) zugibt –, doch ist mit dem Wollen des Guten dieses noch nicht getan. Es bedarf vor allem des Wissens, der Erlernung, der Einübung und der Fähigkeit, d. h. der Aufklärung darüber, was das Gute ist (ebd.). Um diese aber erreichen zu können, ist es nötig, sich auf ein Gespräch mit einem Anderen einzulassen und bereit zu sein, auch eigene Überzeugungen fahren zu lassen, um den stärkeren Logos des Anderen zu akzeptieren, d. h. es muß ein sittlicher Akt, ein Akt der Freiheit vorausgesetzt werden, durch den der eine Gesprächspartner den anderen nicht nur als Grenze seiner *παρηγοία* (Freimut) erfährt und anerkennt, sondern durch den das von ihnen Gesagte allererst eine bestimmte Form der Realität erhält. Genau diesen sittlichen Akt vollzieht Kallikles nicht und läßt sich doch zum Schein auf ein Gespräch ein.⁴³ Zwar ist auch er ein „unfreiwillig“ Unrechttuender, insofern er nicht weiß, daß schon im Gespräch dem Anderen Unrecht getan werden kann, aber es ist eine schuldhaft Unwissenheit, denn nicht zu wissen, daß der Andere ein Mensch ist, der auch über einen Logos verfügt, welcher vielleicht dem meinigen überlegen ist und deswegen „schamvoll“ respektiert werden sollte, ist die Wurzel alles Bösen.⁴⁴ In der Figur des Kallikles, der aus der Unfähigkeit heraus sich zu schämen, bis zum Ende uneinsichtig bleibt und sogar den Dialog als Dialog abbrechen will (519 e), stellt Platon ein Exempel hin für den im Dialog thematisierten Typ des Bösen, welcher sich der Wahrheit verschließt, die Sokrates im Dialog als „für alle gemeinsames Gut“ aufzudecken bemüht war.⁴⁵ Sich überzeugen zu lassen durch diese im Gespräch sich zeigende Wahrheit, die der Logos jedes Gesprächspartners aufdecken kann, ist ein sittlicher Akt. Der bekannte platonische Grundsatz, daß niemand freiwillig Unrecht tue oder daß jeder, was er als wahr und richtig erkennt, auch tue, behält auch vor diesem Hintergrund sein Recht. Er ist freilich nicht im Sinne eines puren Intellektualismus zu verstehen, so daß alle sittliche Verfehlung auf einen intellektuellen Defekt

zugrunde liegt, betont werden; vor allem ist das Sprechen und Miteinandersprechen selbst schon eine Form sittlicher Praxis, so daß das Sich-Widerlegenlassen im Gespräch auch selbst schon eine Form des Sich-zügelns (*κολάζεσθαι*), dieser Grundbedingung menschlichen Zusammenseinkönnens, darstellt und als solche von Platon verstanden ist.

⁴³ Was Sokrates zu Gorgias (461 a) sagt, gilt natürlich für alle Gesprächsteilnehmer: Wenn du es für einen Gewinn hältst, überführt zu werden, wie ich, dann lohnt es, sich zu unterhalten; wenn aber nicht, ist es besser, es sein zu lassen.

⁴⁴ Olympiodor sagt in seinem Gorgiascommentar (156, 30, ed. Westerink), Kallikles leide an großer Schamlosigkeit.

⁴⁵ Vgl. Gorg. 505 e; Charm. 166 d.

unmittelbar zurückzuführen sei. Jeder Mensch, so will Platon vielmehr sagen, ist als Mensch in seinem Wollen auf Wahrheit ausgerichtet, aus der und durch die allein er leben kann. Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung oder Identität mit sich selbst steht als Möglichkeitsbedingung für menschliches Leben tatsächlich nicht zur Disposition, jedenfalls nicht so, als ob auch ein Leben in der Nichtidentität zu führen möglich sei. Auch die Räuberbande braucht zu ihrem Bestand so etwas wie die Wahrheit als Identität ihrer Mitglieder. In diesem Sinne versteht Platon das Unrecht tun als nicht eigentlich gewollte Form der Nichtidentität mit sich oder anderen. Gleichwohl ist es möglich, sich in ein Verhältnis zum je schon vorgegebenen Wahren zu setzen. Das heißt, es ist ein sittlicher Akt, die Wahrheit, auf Grund derer allein humanes Dasein möglich ist, als unverzichtbare Voraussetzung und Bedingung menschlichen Lebens anzuerkennen, weil damit andere Freiheit außer mir respektiert wird. Um etwas Bestimmtes als wahr erkennen und anerkennen zu wollen, muß der Mensch sich deswegen schon grundsätzlich und bedingungslos für die Wahrheit entschieden haben, so daß er das jeweilig als wahr Erkannte dann tatsächlich auch als Wahrheit akzeptiert. Das gerade ist ja das Besondere an dem Kalliklesteil des „Gorgias“, daß das Wahre vom widerspenstigen Kallikles eingesehen und erkannt, aber nicht anerkannt wird. Ja, die Funktion der Rolle des Kallikles im Dialog besteht gerade darin, die Auswirkungen der sophistischen These vom schamlosen ungezügelter Tun des jeweils Beliebigen schon im Gespräch zu zeigen: Wenn man nicht schon grundsätzlich bereit ist, sich an Wahrheit zu binden und das, was im Gespräch als wahr erkannt wird, auch anzuerkennen, was im Falle des Kallikles die Revision seiner Hauptthese bedeuten würde, ist im Grunde nur noch ein Scheindialog, wie der letzte Teil des „Gorgias“ beweist, möglich.

Wie W. Wieland kürzlich formuliert, kann man nach Platon über das Gute ebensowenig entscheiden wie man „die Alternative von Wahrheit und Irrtum als solche nicht zum Gegenstand einer Entscheidung machen könne“⁴⁶. Dies kann nicht bedeuten, daß es neben dem allem Handeln richtungsweisend vorgehenden Orientierungspunkt des Guten, der in der Tat niemals Glied einer ihm „zur Entscheidung sich anbietenden Alternative“ sein kann, eine weitere davon unabhängige indisponible Zielvorstellung des Wahren gibt. Denn das Verhältnis des Guten zum Wahren bliebe dabei notgedrungen einseitig; entweder unterläge auch das als wahr Erkannte der Beurteilung im Hinblick auf das, was unmittelbar gut und nützlich zu sein scheint, oder das unmittelbar gut und nützlich Scheinende müßte noch auf seine Wahrheit hin überprüft werden. Platon wußte um die trügerische Anziehungskraft der These, nach der alles unter dem Aspekt des Guten und Nützlichen, der als Horizont des Handelns immer präsent ist, betrachtet wird; denn genau dies ist ja die sophistische Lehre, das vordergründig Nützliche und Gutscheinende für das Glück der Menschen auszugeben, ohne sich um Wahrheit zu kümmern. Nach Kallikles' Auffassung

⁴⁶ Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten, in: Allg. Zschr. f. Philos. 1 (1976) 29.

vom Guten konstituiert sich dieses allein durch die rücksichtslose Befriedigung der Bedürfnisse und schamlose Verfolgung der Interessen, ohne daß dabei das Reden oder Tun eines anderen eine Rolle spielte. Um das jeweils Gute zu bestimmen und zu tun, braucht nach Kallikles deswegen auch nicht wesentlich Rücksicht genommen zu werden auf andere Freiheit, denn als gut hat ja schon das zu gelten, was so einer wie er, als einsame interessenbestimmte Subjektivität, zum Ziel seines Handelns macht. Solchem sophistischen Verständnis von dem, was gut ist, ist das Bewußtsein von Wahrheit fremd. Zwar lebt auch Kallikles in der Wahrheit, d. h. in schon anerkanntem Sein, oder doch jedenfalls auf dessen Kosten – sonst könnte er gar nicht sprechen –, aber dies kommt ihm nicht zu Bewußtsein. Auch er schämt sich faktisch und lebensweltlich, wie Platon andeutet,⁴⁷ d. h. auch er hat schon Vorstellungen anerkannt, wodurch ein Leben in der Gesellschaft, in der er lebt, erst möglich wird, aber er ist nicht in der Lage, sich dies ins Bewußtsein bringen zu lassen, weil dies eine bewußte Anerkennung solcher Inhalte implizierte, die nicht seinen unmittelbaren Bedürfnissen und Interessen entsprungen wären und außerhalb seiner Verfügungsgewalt lägen. Deswegen wähnt Kallikles, das Gute als das bestimmen zu können, was der individuelle Mensch unmittelbar und schamlos wolle.

Demgegenüber will Platon zeigen, daß der Mensch eigentlich und immer schon nicht nur das Gute, sondern vor allem das für ihn wirklich Gute will,⁴⁸ d. h. daß er eigentlich auch Wahrheit will. Menschliches Dasein ist nach Platon Sein zum wahrhaft Guten. Wahrheit ist immer schon mit im Spiel, wenn es um das Gute geht, und zwar insofern als nach dem für den Menschen als Vernunftwesen allgemeinen Guten und nicht nach dem partikulären Guten eines Sinneswesens gefragt wird. Diese Allgemeinheit des Guten macht, wenn sie als Ermöglichungsgrund menschlichen Seinkönnens anerkannt und erkannt ist, seine Wahrheit aus. Wahrheit aber als das allgemeine Gute, welches der Mensch nach Platon unbedingt will, kann nicht ohne andere Menschen erreicht werden, denn Wahrheit bedarf wesentlich der menschlichen Rede und Unterredung, um überhaupt zu sein. Dadurch aber hat der Mensch gewissermaßen nur einen vermittelten Zugang zu ihr. Wenn er aber Wahrheit unbedingt und eigentlich will und sie so prinzipiell anerkennt, – denn er will ja immer das wahre Gute, die wahre Lust, das wahre Glück – dann will er auch das wahrheitsöffnende Gespräch mit dem anderen, dessen Logos, wenn er der Prüfung standhält, er zu respektieren bereit ist. Dieser Akt des Respekts und der Scham vor der Wahrheit entspricht also genau dem, was der Mensch eigentlich will. Als dieses vermittelt obgleich unbedingt eigentlich Gewollte ist das Wahre wesentlich an die menschliche Rede und an das Gespräch gebunden, in welchem die Wahrheit einer Sache aufscheint. Denn nur im Gespräch kann von ihr Rechenschaft gegeben werden, und dies gehört wesensmäßig zum Sein der Wahrheit. Ohne ausgespro-

⁴⁷ Siehe oben S.98.

⁴⁸ Platons These, es sei von dem auszugehen, was der Mensch eigentlich wolle, ist schon von L. Oeing-Hanhoff, „Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Licht der philosophischen Tradition“, in: Naturgesetz und christliche Ethik (1970) 20 ff. herausgestellt worden.

chen und verantwortet zu sein, hat sie gar kein Sein,⁴⁹ als ausgesprochene und anerkannte aber hat sie ein eigenes Sein, gerade insofern sie erkannt und anerkannt ist.

Es ist nun genau diese Diskrepanz zwischen dem, was Kallikles erkennt und dem, was er anerkennt, die ihn ungläubwürdig macht und isoliert. Platon selbst spricht von dieser Disharmonie im Innern des Menschen (482 b–c), die sich darin zeigt, daß jemand nach zweierlei Maß redet, also Widersprüchliches äußert. Kallikles ist ein Mensch ohne Identität. Er redet bald so, bald anders, und das heißt, er stellt sich je verschieden dar. Nur das aber, was sich immer als das darstellt, was es ist, kann als das Wahre verstanden werden, wenn Wahrheit so etwas ist wie ein identisch Allgemeines, das „gilt“ und menschliches Zusammenleben und Sprechen ermöglicht. Demjenigen jedoch, der dies Wahre nicht als solches anerkennt, ist durch Reden nicht beizukommen. Denn das vermag der aufklärende Logos des Sokrates noch zu bewirken: nämlich, das die Übereinstimmung bekundende Ja zu einzelnen diskursiven Gedankenschritten einzuholen; aber er vermag nicht, diesen Akt der Anerkennung im anderen hervorzurufen. Dies kann wahrscheinlich überhaupt nicht durch Aufklärung geschehen, weil es ein praktisches Problem ist. Das scheint dadurch bestätigt zu werden, daß Sokrates als Grund für die Widerspenstigkeit des Kallikles seine „Liebe zum Volk“ nennt (513 c): „Aber wenn wir uns diese Dinge vielleicht besser und öfter überlegen, wirst du dich überzeugen lassen.“ Das heißt auch, das Sichwiderlegen und Überzeugenlassen aus Scham vor der Wahrheit muß praktisch geübt werden. In diesem Punkt kann aufklärendes Sprechen allein den Kallikles nicht erreichen; er wird vielmehr erfahren, daß unter den Bedingungen des ungezügelter Machtausübens im Sprechen und Leben ein Miteinandersprechen und Miteinanderleben, also humanes Dasein, das an Wahrheit gebunden ist, gar nicht möglich ist.

Wenn man nun das Sein der Wahrheit ontologisch näher bestimmen wollte, müßte man vermutlich auf jene scholastische Lehre zurückgreifen, nach der das Sein der Wahrheit als ein erkanntes objektives Sein verstanden wird.⁵⁰ Platons Lehre von der Wahrheit geht in diese Richtung. Wenn er Symp. 201 c sagt: „Dem Sokrates kannst du wohl widersprechen, der Wahrheit nicht“, oder Gorg. 506 a: „Denn was ich sage, sage ich nicht, als ob ich selber es sicher wüßte, sondern ich suche es gemeinsam mit euch, und zwar so, daß ich der erste bin, der es zugeben wird, wenn ich glaube, daß mein Gesprächspartner recht hat“,

⁴⁹ Dies gilt auch für die Wahrheit, die durch das Gespräch der Seele mit sich selbst erkannt wird, also für die Wahrheit des – scholastisch gesprochen – *verbum mentis*, das als Satz oder Urteil selbst in der Reflexion darauf beurteilt werden kann, ob es wahr oder falsch ist. Die Wahrheit eines Satzes ist als erkanntes Sein, welches durch die Zustimmung zum Satzgehalt artikuliert wird, freilich nicht nichts. Nur ist sie kein „allgemeines Gutes“ im Sinne von Gorg. 506 a, da sie lediglich im Selbstgespräch der Seele des je Einzelnen ausgesprochen und nur vor diesem verantwortet ist.

⁵⁰ Vgl. Duns Scotus in *Metaph.* VI, q. 3, n. 6 (IV 666 b, ed. Wadding) oder Suarez, *disp. met.* XXXI, S. 1, 2 (op. omn. ed. Berton 26, 225 a).

so sagt das freilich nichts über die Seinsweise der Wahrheit aus, doch liegt der scholastischen Bestimmung des Seins der Wahrheit als eines erkannten, objektiven Seins und der platonischen anschaulichen Beschreibung dessen, was als Erkannte wahr ist, die gleiche Vorstellung zugrunde: Die Wahrheit ist niemands Besitz und doch allen zugänglich. Wenn nicht vorwiegend Unfälle es wären, die sich ereignen, könnte man Heideggers Rede vom Sichereignen der Wahrheit übernehmen. So aber scheint die gewiß umständlichere Formulierung, der Wahrheit Sein bestehe im Anerkannt- und Erkanntsein, aussagekräftiger zu sein. Wenn Kallikles einzelnen Gedankenschritten des Sokrates seine Zustimmung nicht versagt, so daß tatsächlich eine Homologie zustande kommt,⁵¹ so bedeutet das noch nicht, daß dies von ihm Erkannte auch schon anerkannt wäre. Anerkennung des Erkannten aber kann nur als der dem eigentlichen Gespräch und Erkennen vorgängige freie Entschluß, sich an die Wahrheit zu binden, verstanden werden. Diese Anerkennung hat Kallikles dem Logos des Sokrates versagt, der diesem nicht gehört, sondern nur von ihm stammt. Wenn es daher Gorg. 508 e–509 a heißt: „Was uns schon in den früheren Reden als richtig schien, das bleibt nach meiner Überzeugung fest und ist, wenn ich mich etwas derber ausdrücken darf, mit eisernen und stählernen Beweisgründen gebunden“, womit Sokrates sich aus den Satz bezieht, Unrecht tun sei schlimmer für den Täter als Unrechtleiden, und wenn er kurz darauf scheinbar widersprüchlich dazu von seinem Nichtwissen spricht, so drückt dies in der Tat einen Wesenszug des als wahr Erkannten aus, auf den G. Müller⁵² schon mit Recht ausdrücklich und klar hingewiesen hat: Das mit Sicherheit Erkannte löst sich im Ausgesprochen sein des Logos im Gespräch vom Erkennenden los, um als Ermöglichungsgrund einer freien Entscheidung aller Gesprächsteilnehmer in ihrer Mitte zu „gelten“.

Es hat den Anschein, als habe diese platonische Wahrheitstheorie entfernte Ähnlichkeit mit der modernen Konsensustheorie der Wahrheit, die J. Habermas vertritt.⁵³ Richtig daran ist sicher, daß der theoretische Diskurs, in dem das als wahr Erkannte verantwortet wird, für die theoretische Wahrheit konstitutiv ist, und zwar sowohl nach der platonischen Lehrmeinung wie auch nach der Habermasschen Theorie. Richtig ist ferner und auch für die platonische Lehre gültig, daß es der Antizipation der idealen Gesprächssituation bedarf als notwendiger Voraussetzung für das Zustandekommen des Diskurses. Dies geschieht im „Gorgias“ beispielsweise durch die scheinbar ironisch gemeinte Feststellung des Sokrates, daß er seinen Gesprächspartner für klug, frei und guten Willens hält. Habermas ist viel eher ein Platoniker als ein Sophist, denn immerhin geht es auch ihm um Wahrheit. Mag der Konsens als Kriterium der Wahrheit äußerst fragwürdig sein – er müßte ergänzt werden durch eine Form der Adäquations-

⁵¹ Vgl. z. B. 504 a: ὁμολογοῦμεν.

⁵² Vgl. Das sokratische Wissen des Nichtwissens in den platonischen Dialogen, in: ΔΩΡΗΜΑ, Hans Diller zum 70. Geburtstag (Athen 1975) 155.

⁵³ Vgl. insbesondere: Wahrheitstheorien, in: Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift f. W. Schulz (1973) 211 ff.; Theorie der Gesellschaft . . . 123 ff.; Erkenntnis und Interesse (1973) Nachwort 382 ff.

theorie⁵⁴ –, ohne Konsens zu leben ist so unmenschlich wie ausschließlich aufgrund der Zustimmung anderer. Durch dieses Moment des Ausgerichtetseins auf das, was wahr ist, und das heißt: auf das, worauf man sich im Gespräch einigt, unterscheidet sich Habermas grundsätzlich von den Sophisten.⁵⁵ Denn obwohl es freilich richtig ist, daß hinter den Argumenten der Gesprächsteilnehmer, wie R. Maurer gegen Habermas einwendet,⁵⁶ gegebenenfalls brutalste Interessen und Bedürfnisse stehen können, ähnelt die Habermassche Theorie doch eher der platonischen Auffassung als der der Sophisten, und zwar vor allem aus einem Grunde: Wie Habermas betont,⁵⁷ soll ja nicht jeder beliebige Konsens als Wahrheitskriterium gelten, sondern allein der begründete, d. h. unter den Bedingungen des Diskurses herbeigeführte. Dies entspricht aber eher der Struktur des Miteinanderredens im platonischen Gespräch, bei dem die Antwort des Partners geradezu konstitutiv für das Gelingen des Gesprächs zu sein scheint, wie man schon aus Gorg. 505 d/e oder 519d entnehmen kann. Der Habermassche Diskurs- und der gute platonische Gesprächsteilnehmer haben zumindest so viel gemeinsam, daß sie mit sich reden lassen, und d. h. daß sie ihre Argumente, die von den brutalsten Interessen bestimmt sein mögen, zur Diskussion stellen und bereit sind, im Gespräch gegebenenfalls zurückzustecken. Erst im Gespräch selbst kann ja auch diese Interessenbestimmtheit aufgedeckt werden. Kallikles aber und den Sophisten allgemein liegt nicht an einem begründeten Konsens oder am *λόγον διδόναι* des Gesagten. Sie interessiert vielmehr und in der Tat nur die Zustimmung um jeden Preis, die – gesprächstechnisch gesehen – am besten durch die überredenden *μακρολογίαί* (lange Reden), welche Sokrates verabscheut, herbeigeführt werden kann. Sie suchen schamlos und unbedingt den Erfolg. Platon und Habermas jedoch halten im Gegensatz zu diesen Tyrannen des Gesprächs die Scham vor der Wahrheit für eine Grundbedingung jeglichen Miteinandersprechens.

Jedoch melden sich auch Zweifel bei diesem Versuch der Parallelisierung der beiden Lehren: Ob der platonische Dialog überhaupt den Charakter des Diskurses Habermasscher Provenienz hat, scheint sehr fraglich, wenn man bedenkt, daß der Diskurs ja sozusagen unter Erfolgszwang steht. Ein Konsens als „das diskursiv herbeigeführte, begründete Einverständnis“⁵⁸ muß um jeden Preis zustandekommen, denn zwar sind die Diskurse selbst „handlungsentlastet und erfahrungsfrei“⁵⁹, doch stellen sie bloß so etwas wie Intermezzi dar im Handlungszusammenhang, durch welche die problematisch gewordenen Geltungsansprüche eine Begründung erfahren oder vielmehr erfahren müssen. Von dieser Konzeption des menschlichen Miteinanderredens ist der platonische Dialog verschieden, „denn wie Platon (Gorg. 471 e–472 d) betont, wird die Wahr-

⁵⁵ Dies im Gegensatz zu R. Maurer, *Platons Staat und die Demokratie* (1970) 141: „Habermas ist Protagoras.“

⁵⁶ J. Habermas' *Aufhebung der Philosophie*, in: *Philos. Rundschau* 24, Beih. 8 (1977) 41.

⁵⁷ *Wahrheitstheorien* 239.

⁵⁴ Vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1977) 205.

⁵⁸ *Theorie der Gesellschaft* . . . 115.

⁵⁹ *Erkenntnis und Interesse* 386.

heit der Erkenntnis vom Mißlingen des Gesprächs in keiner Weise erschüttert“⁶⁰.

Wenn auch nicht jeder Dialog Platons (z. B. nicht der „Gorgias“) ein „intimes Freundesgespräch“ genannt werden kann, so trifft wohl trotzdem auf den platonischen Dialog generell zu, was O. F. Bollnow vom „Gespräch“ sagt, das er scharf vom Diskurs im Sinne Habermas' unterscheidet: „Wie das Gespräch nicht aus vorgefaßter Absicht veranstaltet wird, sondern sich ungewollt an einem gegebenen Anlaß entzündet, so verklingt es auch wieder, wenn es nicht zufällig abgebrochen wird, und die Wahrheit, die im Gespräch zutagegetreten war, lag im Gespräch als ganzem, gewissermaßen zwischen den Partnern, enthalten.“⁶¹ Der „Gorgias“ scheint der beste, freilich auch innerhalb der platonischen Dialogreihe der extremste Beleg dafür zu sein, daß es zur Konstituierung von Wahrheit des Gesprächs mit dem Anderen, als einer kritikfähigen Instanz (ἐλεγχος) bedarf, dessen Zustimmung nach jedem Gedankenschritt einzuholen ist, daß es aber nicht der Anerkennung jedes der Gesprächsteilnehmer bedarf, weil das Annehmen des als wahr Erkannten ein sittlicher Akt der Freiheit ist. Die Wahrheit, deren Seinsmodus im Anschluß an die schon genannte, freilich nicht näher ausgeführte scholastische Theorie noch näher bestimmt werden müßte und vorläufig in Bezug auf die platonischen Dialoge mit „gelten“ unvollkommen umschrieben ist, ermöglicht diesen Akt; sie macht in dem Sinne frei, daß derjenige, der sie annimmt, bei sich selbst ist.

Doch nicht immer wird sie angenommen, wie das Kalliklesgespräch im „Gorgias“ beweist, das wohl als Ganzes das verbale Abbild des Schicksals des Sokrates darstellt. Vernunft und Wahrheit werden abgelehnt. In solchen Situationen können diese „sich“ nicht „helfen“, oder doch nur im platonischen Sinne, denn der, der den ethischen Grundsatz Platons befolgt, erweist sich selbst die größte Hilfe, wie Sokrates ausdrücklich betont.⁶² Besser als alle Parallelstellen, die Dodds (z. St.) nennt, bringt Phaidr. 276 e–277 a zum Ausdruck, daß Platon mit der Hilfe, die mir selbst oder durch mich einem anderen zuteil wird, jene sich in der dialektischen Kunst bewährenden Logoi meint, die denjenigen, der sie in sich aufgenommen hat, unsterblich und so glücklich machen, wie es nur möglich ist.

Doch, wie Kallikles beweist, die im Gespräch sich ergebende Wahrheit muß nicht angenommen werden, sie kann trotz aller Einsicht verweigert werden. Damit muß, so will Platon offenbar sagen, aufklärende Vernunft rechnen, die das Gespräch sucht, um das, was wahrhaft gut ist, herauszufinden, denn die Anerkennung und Annahme dessen, was sich im Gespräch als wahr ergibt, kann nicht wiederum durch Miteinandersprechen vermittelt und bewirkt werden, weil all das, was man in Worten austauscht und sich einander mitteilt, seine Basis in dem Vertrauen hat, der andere sei prinzipiell daran interessiert, über das für ihn wahrhaft Gute aufgeklärt zu werden. Deswegen muß der Versuch

⁶⁰ H. Kuhn, in: *Gnomon* 39 (1967) 333.

⁶¹ *Das Doppelgesicht der Wahrheit* (1975) 70.

⁶² Vgl. *Gorg.* 522 c/d.

Platons, einen hartgesottenen Sophisten wie Kallikles über das wahre Gute in Worten aufzuklären, gewissermaßen scheitern, denn Kallikles kümmert sich gar nicht um Wahrheit und die wahre Bedeutung der Worte und ihre Beziehung zur Realität. Kallikles ist vielmehr einer von denen, die, wie J. Pieper eindrucksvoll dargelegt hat,⁶³ die Korrumpierung des Wortes vorantreiben und seine Würde nicht mehr zu schätzen wissen. Wie sollte da die aufklärerische Praxis Platons, die selbst per definitionem Worte gebraucht, um diese zugleich zu rehabilitieren, Erfolg haben können gegenüber einem, der auch Worte gebraucht oder vielmehr sie als Instrumente mißbraucht? Denn Kallikles ist auf ganz anderes als Wahrheit aus, nämlich nur auf die Durchsetzung eigener Interessen, so daß in der Tat die enge Verbindung von *πειθῶ* (Überredung) und *βία* (Gewalt) in der *Politeia* – worauf Pieper (21) hinweist –, als das Wesen des schlechthin Ungerechten, speziell des Sophisten, verstanden werden muß. Die Rolle, die Kallikles im Dialog als Sprecher spielt, entspricht deswegen durchaus seiner theoretischen Grundeinstellung: Wer die Worte im Gespräch nur gebraucht, um einen Machtkampf auszutragen, kann sich nicht überzeugen lassen wollen vom Gesprächspartner, denn dies würde für ihn bedeuten, daß er in diesem Kampf unterlegen wäre. Deswegen muß er bis zum Schluß unüberzeugt bleiben und dem Logos des anderen die Anerkennung verweigern. Das Resultat, das sich aus diesem Versuch Platons, einen radikalen Sophisten in einem Gespräch mit einem Nichtsophisten vorzustellen, ergibt, ist offenbar: Der Wahrheitsverächter Kallikles, der nur die eigenen falschen Interessen als Maßstab kennt, verstrickt sich in Widersprüche. Er kann nicht nur kein eigentlich menschliches Leben führen, sondern er kann nicht einmal mit jemandem sprechen. Er bleibt einsam und allein („ein Räuber“), weil jede Form des Miteinanderlebens und allem voran das Miteinandersprechen schon die Bindung an Wahrheit voraussetzt. Kallikles hat etwas Unmenschliches. Er gehört zu denen, die nicht einmal und vor allem nicht im Gespräch, der ersten und wichtigsten sittlichen Handlung überhaupt, den Logos des anderen respektieren, weil sie vor der Wahrheit sich zu schämen nicht fähig sind. Ihnen gegenüber bleiben Aufklärung, Vernunft und damit Wahrheit wehrlos; im Zweifelsfalle, wie im Falle des Sokrates, muß sie, die Wahrheit, wenn sie nicht denaturieren soll, ihre prinzipielle Leidensbereitschaft zeigen.⁶⁴ Diese Unfähigkeit, sich durchzusetzen, gehört aber zum Wesen der Wahrheit, insofern sie nur als frei anerkannte ein Sein haben kann. Gegenüber denen, die sie unterdrücken wollen, ist sie prinzipiell hilflos, kallikleisch gesprochen: *ἀδύνατος οὕσα ἑαυτῇ βοηθεῖν* (unfähig, sich selbst zu helfen) (522 c).

Kallikles hat diese „Schwäche“ der schamerregenden Wahrheit erkannt und sich von ihr gelöst; er hat statt dessen das erhalten, was F. Nietzsche „das Siegel der erreichten Freiheit“ nennt: „Sich nicht mehr vor sich selber schämen“, eine nach platonischen Grundsätzen freilich höchst dubiose Freiheit: die Freiheit eines Tieres⁶⁵.

⁶³ Der Verderb des Wortes und die Macht, in: *Hochland* 57 (1964/65) 12–25.

⁶⁴ *Gorg.* 522 c: *ὥστε ἴσως, ὅτι ἂν τύχω, τοῦτο πείσομαι.*

⁶⁵ Platon hat sie selbst anschaulich beschrieben, vgl. *Pol.* 590 a ff.