

III.

Der Streit um die Doxa

Hinführung

Nachdem ich in den ersten beiden Teilen dieser Studie der Frage nach dem Streit um den Demos und dem Streit um das Kratos nachgegangen bin, gilt es jetzt im letzten Schritt, den Streit um die Doxa ins Auge zu fassen. Selbst wenn nämlich ausgefochten ist, wer zum Demos gehört und wie politische Herrschaft eingerichtet werden soll, ist damit der politische Streit noch längst nicht abgeschlossen, sondern vielmehr gerade erst eröffnet. Fragt man danach, wie die öffentlichen Angelegenheiten geregelt werden sollen, wird man schnell feststellen, dass im Demos Uneinigkeit darüber besteht, welche Themen als solche zu gelten haben und wie mit diesen umzugehen ist. Das hat seinen Grund darin, dass der ethische Pluralismus der Moderne eine Vielzahl divergierender normativer Perspektiven mit sich bringt: Die Frage, was eine gute Lebensform ausmacht, wird von unterschiedlichen sozialen Gruppen ganz unterschiedlich gestellt und beantwortet. In der Folge zeichnet sich der ethische Pluralismus unserer Gegenwart durch eine Reihe von tiefen Meinungsverschiedenheiten aus, die nicht allein aus den Quellen des Vorurteils herrühren, sondern auch auf dem Boden dessen entstehen können, was John Rawls den „übergreifenden Konsens“ demokratischer Gesellschaften genannt hat.¹ Im Zentrum dieses letzten Teils steht nun folgende Frage: Wie können tiefe Meinungsverschiedenheiten in öffentlichen Angelegenheiten im demokratischen Gemeinwesen gelöst werden?

Die Bewältigung tiefer Meinungsverschiedenheiten ist in der politischen Theoriebildung bis heute im Wesentlichen mit zwei unterschiedlichen Mitteln zu bewältigen versucht worden: dem *Kompromisshandeln* auf der einen und dem *Durchsetzungshandeln* auf der anderen Seite. Kompromisshandeln wird im deliberativen Paradigma dort notwendig, wo die Maxime der Verallgemeinerungsfähigkeit von Gründen an ihre Grenze gerät und, wie Jürgen Habermas formuliert, „Interessen und Wertorientierungen, die ohne Aussicht auf Konsens miteinander in Konflikt liegen, eines Ausgleichs bedürfen“.² Kompromisse können dabei auf ganz unter-

1 John Rawls, *Politischer Liberalismus*, übers. v. Wilfried Hinsch, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, 4. Vorlesung.

2 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998, 34.

schiedliche Weise erzielt werden. Richard Bellamy unterscheidet diesbezüglich drei Strategien: Die Parteien können im *Aushandeln* versuchen, sich mittels wechselseitiger Zugeständnisse aufeinander zuzubewegen, sie können versuchen, sich durch *Ausgleich* auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner zurückzuziehen, oder mittels *Auf trennung* die gleichzeitige Umsetzung konkurrierender Ansprüche zu ermöglichen.³ Die drei genannten Optionen basieren jeweils darauf, dass die Einigungen, die hier erzielt werden, nicht als Synthese verstanden werden können, sondern vielmehr Paketlösungen darstellen, in denen ein Bündel von politischen Regelungsmaterien so miteinander kombiniert wird, dass das Ergebnis für beide Parteien akzeptabel ist, obgleich dies für die Regelung der jeweiligen Einzelmaterien nicht gelten würde. Die Verhandlungen über solche Kompromisse werden, so betont Habermas, in erster Linie mittels Drohungen und Versprechungen geführt. Kompromissbildung gehört für ihn entsprechend zum Register der strategischen Interaktion, in welcher die Beteiligten nicht an Geltungsgründen, sondern an der Durchsetzung ihrer Interessen orientiert sind und entsprechend auf verhandlungstaktische Mittel zurückgreifen.⁴

Im Unterschied zum politischen Liberalismus zielt der Postmarxismus auf eine streitende Überwindung von Konflikten. So formuliert etwa Chantal Mouffe in ihrer programmatischen Schrift *Über das Politische*, dass sich „demokratische Politik nicht auf die Schaffung von Kompromissen zwischen Interessen oder Werten [...] beschränken kann“.⁵ Statt Konflikte durch Kompromiss zu bewältigen, sollen bestehende Konflikte so lange vertieft werden, bis eine eindeutige Entscheidung zugunsten einer der konkurrierenden Parteien herbeigeführt ist. Mouffe formuliert diese Idee im Anschluss an Carl Schmitt, für den Politik nicht auf die Überwindung eines Wir-Sie Gegensatzes, sondern vielmehr auf dessen Etablierung

3 Bellamy bezeichnet die Vertreter der jeweiligen Strategien dabei als „Trader“, „Trimmer“ und „Segregationists“ (Bellamy, *Liberalism and Pluralism*, 96f).

4 In den Mittelpunkt der Diskussion rückt dabei die Auseinandersetzung zwischen „echten“ und „faulen“ Kompromissen. Vgl. hierzu: Avishai Margalit, *On Compromise and Rotten Compromises*, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2010. Kritisch stehen dem Konzept des Kompromisshandelns gegenüber: Alexander Ruser und Amanda Machin, *Against Political Compromise. Sustaining Democratic Debate*, London/New York: Routledge 2017.

5 Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, aus dem Engl. v. Niels Neumeier, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007, 13.

zielt.⁶ Tiefe Meinungsverschiedenheiten gilt es für beide nicht durch Kompromisse auszutarieren, sondern so lange zuzuspitzen, bis sich eine Entscheidung zugunsten einer der Streitparteien herstellen lässt. Bis eine solche Entscheidung herbeigeführt werden kann, muss Politik im Modus des „Stellungskriegs“ geführt werden.⁷ Im Anschluss an Antonio Gramsci ist damit im Unterschied zum „Bewegungskrieg“ eine Form des Kampfes gemeint, die sich nicht auf die eine entscheidende Schlacht konzentriert, sondern auf eine Vielzahl verstreuter lokaler Auseinandersetzungen, durch welche kulturelle Hegemonie errungen werden soll. Solches Durchsetzungshandeln unterscheidet sich vom Kompromisshandeln konzeptionell dadurch, dass es Konflikte nicht dadurch lösen will, dass jeder der Streitparteien etwas zugestanden wird, sondern dadurch, dass so lange Kontrastbildung betrieben wird, bis eine der Streitparteien im Zuge von Mehrheitsentscheiden die andere zu überwältigen vermag.

Deliberativismus und Postmarxismus bieten uns also zwei ganz unterschiedliche Konfliktlösungsmöglichkeiten für tiefe Meinungsverschiedenheiten. Auf der einen Seite das Kompromisshandeln, welches politische Kooperation über Gräben hinweg möglich machen soll, und auf der anderen Seite das Durchsetzungshandeln, welches auf die Überwältigung konkurrierender politischer Lager zielt. Man wird nun versuchen können, den Gegensatz zwischen beiden Modellen dadurch zu vermitteln, dass man sie als zwei Enden eines Kontinuums von politischen Strategien zum Umgang mit Konflikten begreift. Dieser Weg ist nicht falsch, aber vorausgesetzt ist damit von vornherein, dass politischer Streit im Fall von tiefen Meinungsverschiedenheiten nur strategisch bewältigt werden kann. Im einen wie im anderen Fall sind es taktische Mittel, die zur Konfliktbewältigung eingesetzt werden.

Im Gegensatz zu solchen kompromiss- und strategieorientierten Ansätzen geht es *rhetorischen Demokratietheorien* darum, zu zeigen, dass eine kommunikative Auseinandersetzung auch über tiefe Gräben hinweg möglich sein kann.⁸ Einen wichtigen Bezugspunkt der rhetorischen Demokratie

6 Ebd., 22.

7 Ebd., 149.

8 Zum Konzept einer rhetorischen Demokratie vgl. etwa Gerald Posselt und Andreas Hetzel, „Rhetoric as Critique: Towards a Rhetorical Philosophy“, in: *Theory, Culture & Society*, Jg. 40, 2023, 41–61; Andreas Hetzel, „Rhetorik, Politik und radikale Demokratie“, in: Andreas Hetzel und Gerald Posselt (Hg.), *Handbuch Rhetorik und Philosophie*, Berlin: De Gruyter 2017, 535–562; Giuseppe Ballacci, „Reassessing the Rhetoric Revival in Political Theory: Cicero, Eloquence, and the Best

tie theoretien bilden dabei die Arbeiten von Hannah Arendt.⁹ Arendt bezieht sich in ihren Überlegungen ihrerseits im Wesentlichen auf Sokrates. Bei ihm sieht sie die Einsicht aufgehoben, dass „die Rhetorik, die Technik der Überredung [...] die wahrhaft politische Kunst“ ist.¹⁰ Das hat seinen Grund darin, dass die gemeinsame Welt den Einzelnen je nach ihrer Stellung in ihr unterschiedlich erscheint und es daher eines Verfahrens bedarf, mittels dessen unterschiedliche Perspektiven miteinander konfrontiert und aufeinander bezogen werden können. Für Arendt ist nun klar, dass ein solches Verfahren nicht im Aufstieg zu einem übergeordneten Standpunkt, der sich jenseits aller Perspektiven befindet, bestehen kann. Vielmehr gilt es, die unterschiedlichen Perspektiven geschickt aufeinander zu beziehen und für einander zugänglich zu machen. Es geht, so Arendt um „das Finden des rechten Wortes im rechten Augenblick“.¹¹ Deutlich wird hier, dass sich die politische Rede nicht an ein neutrales, unvoreingenommenes Publikum richtet, sondern an ein Publikum mit je spezifischen Einstellungen und Vorlieben, auf das sie jeweils zugeschnitten werden muss. Was Arendt hier noch Recht vage als situative Gewandtheit deutet, will ich im Folgenden als Kunst der protreptischen Kritik beschreiben. Gemeint ist damit eine politische Werberede, die tiefe Meinungsverschiedenheiten weder mittels Kompromiss- noch mittels Durchsetzungshandeln zu bewältigen versucht, sondern mittels spezifischer Verfahren der Kritik das Gegenüber zu einer Distanzierung von seinem Standpunkt bewegen und zugleich einen neuen,

Form of Life“, in: *Redescriptions*, Jg. 18, 2015, 158–180; Raymie McKerrow, „Principles of Rhetorical Democracy“, in: *Rétor*, Jg. 2, Heft 1, 2012, 94–113; Bryan Garsten, *Saving Persuasion. A Defence of Rheotric and Judgment*, Cambridge: Harvard University Press 2006. Gerard Hauser und Amy Grim (Hg.), *Rhetorical Democracy. Discursive Practices of Civic Engagement*, London, Lawrence Erlbaum Associates 2004, 1–16; Russel Bentley „Rhetorical Democracy“, in: Bendetto Fontana, Cary Nederman und Gary Remer (Hg.), *Talking Democracy. Historical Perspectives on Rhetoric and Democracy*, University Park, PA: Penn State University Press 2004, 115–134.

- 9 „[T]he direct defense of the rhetorical politics of opinion and appearance as such is the distinctive achievement of Hannah Arendt.“ Andrew Norris, „Rhetoric and Political Theory“, in: Michael J. MacDonald (ed.), *The Oxford Handbook of Rhetorical Studies*, New York: Oxford University Press 2017, 625–635, hier: 627. Die Verbindung zwischen Arendts Theorie der Urteilskraft und der politischen Rhetorik stellt schon früh heraus: Ronald Beiner, *Political Judgement*, London, Methuen & Co 1983, Kap. 5.
- 10 Hannah Arendt, *Sokrates. Apologie der Pluralität*, Berlin: Matthes & Seitz 2016, 36.
- 11 Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 2002, 36.

alternativen Standpunkt anbieten soll. Im besten Fall gelingt es dadurch, beim Gegenüber einen Meinungsumschwung zu erzeugen und die tiefe Meinungsverschiedenheit zu überwinden.

Die Praxis der protreptischen Kritik möchte ich im Folgenden in drei Schritten entwickeln. Zunächst werde ich mich Arendts Überlegungen zur politischen Urteilskraft zuwenden, um deutlich zu machen, wie man sich eine politische Meinung bildet. Arendt, so werde ich zeigen, vertritt eine dreistufige Theorie der politischen Urteilskraft, die sich eng an unserer ästhetischen Urteilskraft orientiert. Ich werde zeigen, dass Arendt durch diesen Zuschnitt eine originelle Antwort auf die Frage zu geben vermag, wie sich Urteile unter der Bedingung der Abwesenheit geteilter Gründe fällen lassen. Gleichwohl wird sich im Hinblick auf die Frage der öffentlichen Kommunikation zeigen, dass Arendt wichtige Fragen zum rhetorischen Sprechhandeln unbeantwortet lässt (Kap. 7). Zur Beantwortung dieser Fragen werde ich mich in einem nächsten Schritt, im Anschluss an Wittgenstein, dem Verfahren der ästhetischen Argumentation zuwenden und deutlich machen, dass das bildhafte Aufzeigen besser als das begriffliche Rekonstruieren dazu geeignet ist, das jeweilige Gegenüber in eine andere Perspektive eintauchen zu lassen (Kap. 8). Auf der Grundlage dieses Gedankens werde ich dann in einem dritten Schritt im Ausgang von der antiken Protreptik – verstanden als Kunst der Werberede – drei Formen der politischen Kritik entwickeln: Prüfende, darstellende und rekonstruktive Kritik werden sich dabei als drei Formen einer Kunst der Überredung erweisen, mit deren Hilfe der Streit um tiefe Meinungsverschiedenheiten mit rhetorischen Mitteln geführt und überwunden werden kann (Kap. 9).

7. Wie bildet man sich eine politische Meinung?

Obgleich das Politische für Arendt bereits früh zu einem wichtigen Feld der Auseinandersetzung wird, hat sie das Thema der politischen Meinungsbildung doch erst relativ spät adressiert. Das liegt daran, dass das Phänomen der Urteilskraft, welches uns die Ausbildung von politischen Meinungen ermöglicht, erst nach und nach Arendts Aufmerksamkeit auf sich zieht. Anfang der 1950er Jahre etwa, als sie sich in ihren posthum unter dem Titel *Was ist Politik?* erschienenen Manuskripten dem Thema der politischen Freiheit zuwendet, spielt das politische Urteilen noch keine Rolle. Auch in der Ende 1958 zunächst auf Englisch erschienenen *Vita Activa* mit ihrem Fokus auf der Tätigkeit des Handelns als Grundmodus des Politischen ist von der Bedeutung der politischen Urteilskraft für das politische Handeln noch keine Rede. Diese gerät erst in dem kurz darauf veröffentlichten Aufsatz „Kultur und Politik“ (1958) in den Blick, bevor sie dann in Arendts Vorlesungen *Über das Böse* (1965) und *Das Denken* (1973) ins Zentrum ihres Denkens rückt.¹ Zwar liegt unter dem Titel *Das Urteilen* heute eine von Arendt über Kants politische Philosophie gehaltene Vorlesung aus dem Jahr 1970 vor, die eigentlich von ihr unter diesem Namen geplante Studie konnte Arendt aufgrund ihres vorzeitigen Todes jedoch nie beginnen. Arendts Überlegungen zur Urteilskraft sind daher unabgeschlossen geblieben, was zu einer bis heute anhaltenden Neuinterpretation ihrer Überlegungen geführt hat.²

-
- 1 Arendt selbst hält in der Einleitung zum ersten Band von *Das Leben des Geistes* fest, dass ihre Beschäftigung mit den Geistestätigkeiten des Denkens und Urteilens zwei Quellen hat: den Eichmann-Prozess auf der einen und die Vernachlässigung der Vita Contemplativa in ihrer Auseinandersetzung mit der Vita Activa auf der anderen Seite. Vgl. Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1, *Das Denken*, München/Zürich: Piper 1998, 13 und 16.
 - 2 Wichtige Wegmarken in der kritischen Rekonstruktion von Arendts Theorie des politischen Urteilens bilden die Texte von Richard Bernstein, „Judging: The Actor and the Spectator“, in: Reuben Garner (Hg.), *The Realm of Humanitas. Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York: Lang 1982; Albrecht Wellmer, „Hannah Arendt on Judgment. The Unwritten Doctrine of Reason“, in: *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, 309–329; und Seyla Benhabib, „Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thought“, in: Jennifer Nedelsky und Ronald Beiner (Hg.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham: Rowman & Littlefield 2001, 183–204. Während Bernstein darauf hinweist, dass Arendts Urteilstheorie sich in Früh- und Spätwerk unterscheidet, insofern sie einmal von der Perspektive der Ak-

Bevor ich mich an dieser Auslegung mit einem eigenen Vorschlag beteiligen möchte, will ich kurz vergegenwärtigen, wie Arendt die Frage der politischen Urteilskraft entwickelt. Sie taucht zunächst im Rahmen der Frage auf, was die Sphäre der Kultur und der Politik, welche zusammen den „Raum des Öffentlichen“ bilden, gemeinsam haben.³ Arendt beantwortet diese Frage nun dahingehend, dass wir es in beiden Fällen mit Sphären zu tun haben, die von tiefen Meinungsverschiedenheiten geprägt sein können. Ebenso nämlich wie wir uns über die Einschätzung eines Kunstwerkes trefflich streiten können, können wir uns über politische Positionen streiten. Und in beiden Fällen, so Arendt, lässt sich zu keiner abschließenden Einschätzung gelangen, weil wir es im einen wie im anderen Fall mit Fragen des subjektiven Geschmacks zu tun haben. Ähnlich wie Liebhaber_innen des Impressionismus, des Expressionismus und des Kubismus bezüglich eines Kunstwerkes voraussichtlich zu ganz unterschiedlichen Einschätzungen kommen werden, werden auch Konservative, Librale und Sozialist_innen unterschiedliche Ansichten bezüglich politischer Sachverhalte hegen. Gleichwohl werden die handelnden Individuen im einen wie im anderen Fall behaupten wollen, dass es sich bei ihren jeweiligen Einschätzungen nicht nur um ihren privaten Geschmack handelt, sondern dass wir uns ihren Meinungen anschließen sollten. Wie lässt sich

teur_innen und einmal von der Perspektive der Zuschauer_innen ausgeht, versucht Wellmer zu zeigen, dass es Arendts Überlegungen an normativen Grundlagen für intersubjektive Verständigungsprozesse mangelt. Benhabib wiederum weist darauf hin, dass Aristotelische und Kantische Motive in Arendts Urteilstheorie in einem Spannungsverhältnis stehen. Zur Auseinandersetzung und Widerlegung dieser Einwände vgl. Jonathan Peter Schwartz, *Arendt's Judgment. Freedom, Responsibility, Citizenship*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2016. Zu den einschlägigen Überlegungen jüngeren Datums gehören: Maša Mrovlje, *Rethinking Political Judgement. Arendt and Existentialism*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2019; Maike Weißpflug, *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, Berlin: Matthes & Seitz 2019; Linda Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment*, Chicago: University of Chicago Press 2016; Albena Azmanova, *The Scandal of Reason. A Critical Theory of Political Judgment*, New York: Columbia University Press 2012; Waltraud Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts*, Bielefeld: transcript 2011; Alessandro Ferrara, *The Force of the Example. Explorations in the Paradigm of Judgment*, New York: Columbia University Press 2008; Max Deutscher, *Judgment After Arendt*, Hampshire/Burlington: Ashgate 2007.

3 Hannah Arendt, „Kultur und Politik“, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München: Piper 2012, 277–304, hier: 302.

nun unter der Bedingung tiefer Meinungsverschiedenheiten für die eine oder andere Seite argumentieren?

Eine Antwort auf diese Frage findet Arendt in Immanuel Kants ästhetischer Theorie aus der *Kritik der Urteilskraft*.⁴ Kant, der laut Arendt „die Urteilskraft in ihrer ganzen Großartigkeit entdeckt“ hat, stellt sich hier die Frage, wie sich Geschmacksurteile verallgemeinern lassen.⁵ Diese Frage ist vor dem Hintergrund von zwei Beobachtungen gestellt: Einerseits nämlich scheinen unsere ästhetischen Geschmacksurteile über einen Gegenstand zunächst rein subjektiver Natur zu sein: Was mir gefällt, missfällt dir eben! Andererseits aber erheben wir oftmals den Anspruch, dass dieser Eindruck auch für Andere Geltung besitzen müsse: Was mir gefällt, soll auch dir gefallen! Sowohl die eine als auch die andere Beobachtung sind für Kant dabei berechtigt. Es ist richtig, dass wir je unseren eigenen subjektiven Geschmack haben, wie auch, dass wir den Anspruch haben, andere von unseren Geschmacksurteilen mit Argumenten überzeugen zu können. Kant nennt das eine „Sinnen-Geschmack“, das andere „Reflexions-Geschmack“.⁶ Um beide Beobachtungen miteinander zu versöhnen, stellt sich Kant nun die Frage, wie wir ausgehend von subjektiven Geschmacksurteilen zu verallgemeinerungsfähigen Urteilen kommen können. Genau diese Fragestellung macht Kants Überlegungen nun für Arendt so interessant. Die Bedingungen unter denen ästhetische Urteile gefällt werden, scheinen denjenigen, unter denen politische Urteile gefällt werden, nämlich struktur analog zu sein. Auch hier geht es nämlich darum, wie unter der Bedingung der Pluralität von Lebensformen allgemein anerkennbare Urteile gefällt werden können. Von Kants Bearbeitung der Frage ästhetischer Urteilskraft erhofft sich Arendt entsprechend wichtige Hinweise für eine Theorie der politischen Urteilskraft.

Arendt unterzieht die *Kritik der Urteilskraft* in „Kultur und Politik“ keiner ausführlichen Lektüre, sondern arbeitet nur sehr holzschnittartig drei Prinzipien heraus, die ihr wesentlich zu sein scheinen. Sie lauten fol-

4 Ebd., 299. An anderer Stelle hält Arendt hierzu fest: „Zum Hauptproblem der *Kritik der Urteilskraft* wurde daher die Frage, mit welchem Recht Aussagen der Urteilskraft überhaupt allgemein Zustimmung fordern können, was sie ja tun.“ (Arendt, *Das Denken*, 116)

5 Arendt, „Kultur und Politik“, 299.

6 Kant, *KdU*, AA V, 214. Zu Arendts Kant-Rezeption vgl. auch: Sophie Loidolt, „Sich ein Bild machen. Das ästhetische Urteilen als politisches Urteilen in der Kant-Lektüre von Hannah Arendt, in: Sanda Lehmann und Sophie Loidolt (Hg.), *Urteil und Fehlurteil*, Wien: Turia & Kant 2011, 231–246.

gendermaßen: Erstens besteht die große Leistung der kantischen Philosophie darin, mit dem kategorischen Imperativ aufgezeigt zu haben, dass das Denken „auf einer Übereinstimmung des vernünftigen Urteilens mit sich selbst beruht“.⁷ Bei angemessenem Gebrauch unserer Vernunft werden wir daher nur denjenigen Maximen folgen, von denen wir zugleich wollen können, dass sie allgemeines Gesetz werden. Zweitens fügt Kant dem Prinzip des Übereinstimmens mit sich selbst das „Prinzip einer ‚erweiterten Denkungsart‘“ hinzu.⁸ Ihm gemäß sollten wir uns nicht nur um die Übereinstimmung mit uns selbst, sondern auch um die Übereinstimmung mit Anderen sorgen. Die erweiterte Denkungsart nötigt uns, unser Urteil an dem von Anderen zu prüfen, um so über unsere subjektiven Privatbedingtheiten hinaus zu einer Form der „konkreten Allgemeingültigkeit“ zu gelangen.⁹ Als drittes Prinzip schließlich führt Arendt das „Werben um Beistimmung“ an, durch welches wir das jeweilige Gegenüber von der Gültigkeit des eigenen Urteils zu überzeugen versuchen.¹⁰ Auch wenn das Geschmacksurteil freilich niemanden zwingen kann, der eigenen Meinung beizutreten, weil es anders als das moralische Urteil zu keinen zwingenden Schlüssen gelangt, soll es aufgrund seiner konkreten Allgemeingültigkeit doch dazu in der Lage sein, an die Urteile von Anderen Anschluss zu finden und so eine Diskussion über Differenzen hinweg zu ermöglichen.

Führt man sich die drei genannten Prinzipien vor Augen, fällt auf, dass sie dem zu entsprechen scheinen, was Kant die Maximen der vorurteilsfreien, der erweiterten und der konsequenten Denkungsart nennt.¹¹ Die vorurteilsfreie Denkungsart besteht für Kant dabei in der Fähigkeit, kritisch zu gesellschaftlichen Vorurteilen Stellung zu nehmen und sich durch Selbstdenken von jeglicher Form des „Aberglaubens“ zu befreien.¹² Die erweiterte Denkungsart dagegen versteht er als die Fähigkeit, sich über „die subjectiven Privatbedingungen des Urtheils“ hinwegzusetzen und zu einem Standpunkt zu kommen, von dem aus sich das eigene Urteil kritisch auf seine Beschränktheit prüfen lässt. Die dritte Denkungsart schließlich, die Kant die konsequente Denkungsart nennt, besteht darin, „mit sich

7 Arendt, „Kultur und Politik“, Ebd., 298.

8 Ebd.

9 Ebd.

10 Ebd., 300.

11 Kant, *KdU*, AA V, 294.

12 Ebd.

III. Der Streit um die Doxa

selbst in Übereinstimmung zu denken“.¹³ Andrea Esser hat vorgeschlagen, Arendts Überlegungen zur Urteilskraft als „politische Lesart“ dieser Maximen zu verstehen, zugleich jedoch davor gewarnt, dass diese Lesart zu individualistisch auszufallen droht, wenn sie das Urteilen ganz auf einen isolierten Denkprozess reduziert.¹⁴ Esser schlägt entsprechend vor, das Selbst, von dem in der konsequenten Denkungsart die Rede ist, bereits als ein intersubjektiv erweitertes Selbst zu verstehen. Ich möchte diesen Vorschlag hier aufnehmen und dahingehend zuspitzen, dass ich an die Stelle der konsequenten Denkungsart im Folgenden jene öffentliche Denkungsart setze, die Kant an anderer Stelle als den „öffentlichen Gebrauch seiner Vernunft“ charakterisiert hat.¹⁵ Mit ihr tritt das von Arendt anvisierte Phänomen des Werbens um Beistimmung ins Zentrum. Dessen Ziel ist es, nicht nur mit sich selbst, sondern möglichst auch mit allen Anderen einstimmig zu denken. Wie dieses Ziel unter der Bedingung von tiefen Meinungsverschiedenheiten zu erreichen ist, gilt es nun im Folgenden in den genannten drei Etappen nachzuvollziehen.

Die vorurteilsfreie Denkungsart

Unsere Fähigkeit zu denken ist für Arendt mit einem Übergang von der Handlungs- in die Zuschauendenrolle verbunden, durch welchen wir uns von den unmittelbaren Erfordernissen der Welt distanzieren. Bereits im griechischen Denken ist dabei das Wort für Zuschauer *theatai* mit dem Ausdruck für Theorie *theoría* verknüpft, was sich unter anderem daran zeigt, dass sowohl Platon als auch Aristoteles das theoretische Leben als ein anschauendes, kontemplatives Leben verstehen. Die Frage, was es bedeutet, vorurteilsfrei zu denken, nimmt Arendt in ihren Vorlesungen über *Das Denken* im Anschluss an Kants *Kritik der reinen Vernunft* auf. Dessen Unterscheidung zwischen empirischem und transzendentalem Schein nimmt sie als Ausgangspunkt, um zwei Formen der Täuschung zu unterscheiden, von denen unser Denken heimgesucht werden kann: dem Irrtum

13 Ebd., 295

14 Andrea Marlen Esser, „Politische Urteilskraft – Zur Aktualität eines traditionellen Begriffs“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 65, Heft 6, 2017, 975–998, hier: 977 und 993.

15 Kant, *WA*, AA VIII, 36.

und dem Schein.¹⁶ Ersterer resultiert dabei aus dem Umstand, dass der Gebrauch unseres Gemeinsinns von Wahrnehmungs- und Beurteilungsfchatern begleitet sein kann, die zu einem falschen Wirklichkeitsglauben führen. Letzterer dagegen resultiert aus einem fehlgeleiteten Gebrauch unserer Vernunft, der in geistige Verstiegenheiten führt.

Die Möglichkeit des Irrtums, so argumentiert Arendt im Anschluss an Kant, entspringt weder den Sinnen noch dem Verstande, da weder unsere Empfindungseindrücke noch unsere reinen Verstandesbegriffe fehlgehen können, sondern lediglich die Anwendung letzterer auf erstere. Irrtümer müssen entsprechend als Ergebnis eines fehlerhaften Gebrauchs unserer Urteilstkraft verstanden werden, der dadurch zustande kommt, dass „die subjektiven Gründe des Urteils mit den objektiven zusammenfließen“.¹⁷ Exemplarisch wäre hier etwa die Überzeugung, dass die Sonne um die Erde kreist, weil wir erstere doch jeden Morgen aufgehen und jeden Abend untergehen sehen. Um uns vor solchen Fehlritten der Urteilstkraft zu schützen, bedarf es für Arendt der Ausbildung und Pflege von dreierlei Denkformen: Die erste besteht im *logischen* Denken, das durch empirische Beobachtungen Ableitungsketten erstellt und durch Verallgemeinerung zur Aufstellung übergreifender Regeln und Zusammenhänge gelangt, wie etwa der Einsicht: „Jeden Morgen geht die Sonne auf“. Von solchen Operationen unterscheidet Arendt dasjenige, was sich als *ausfaltendes* Denken bezeichnen lässt. Das ausfaltende Denken macht von der analytischen Kunst der Zergliederung, des Trennens und des Aussonderns Gebrauch. Es unterscheidet beispielsweise Fixsterne, die eine feste Position am Himmel haben, von Wandelsternen, die sich auf einer Planetenbahn bewegen. Als drittes schließlich nennt Arendt die *explorative* Funktion des Denkens. Zu ihm gehört das Denken in Metaphern und Sinnbildern, welches mittels Analogiebildung Ähnlichkeiten zwischen Unähnlichem freizulegen und dadurch Erkenntnisgewinn zu generieren vermag. So besteht die umwälzende Leistung von Kopernikus darin, die Ähnlichkeit zwischen den Umlaufbahnen der Wandelplaneten, wenn man sie von der Sonne aus betrachtet, entdeckt zu haben.¹⁸ Logisches, ausfaltendes und exploratives

16 Arendt, *Das Denken*, 47f.

17 Kant, *KrV*, AA III, B 351.

18 Arendt nennt hier die Analogie, die Platon in seiner Ideenlehre zieht: „Wie das Vorstellungsbild des Handwerkers seine Hand bei der Herstellung lenkt und der Maßstab für das Gelingen oder Mißlingen des Werkes ist, so ist alles in der Er-

Denken erlauben es, aus der Denktätigkeit ein kritisches Geschäft zu machen, welches mit den Mitteln der Kohärenzprüfung, der analytischen Zergliederung und des Herstellens von Zusammenhängen Vorurteile zu überwinden vermag. Den Antrieb des vorurteilsfreien Denkens bildet dabei der Zweifel, was sich für Arendt sehr schön an den Spitznamen des Sokrates zeigt. Als exemplarischer Vertreter des Geschäfts des Denkens wird er von Anderen als „Zitterrochen“ bezeichnet und nennt sich selbst eine „Stechfliege“ und „Hebamme“.¹⁹ Als Zitterrochen lähmt er zunächst diejenigen, mit denen er in Berührung kommt, indem er ihnen und sich selbst einen Mangel an Wissen und Weisheit vor Augen führt. Als Stechfliege reißt er seine Mitbürger aus dem Schlaf der Unmittelbarkeit und stachelt sie zum Selbstdenken an. Und als Hebamme schließlich bietet er Unterstützung bei der Entbindung von Gedanken, indem er auf Fehlschlüsse, mangelnde Differenzierungen und schlechte Analogien hinweist.

Während sich Irrtümer durch eine kritische Prüfung unserer Urteilkraft durch das Denken berichtigen lassen, verhält es sich mit dem Schein anders. Dieser, so formuliert Arendt im Anschluss an Kant, „[gehört] untrennbar zu einer Welt der Erscheinungen“.²⁰ Da Arendt ihre Ausführungen über derart lose Verweise hinaus nicht weiter vertieft, müssen wir uns Kant selbst zuwenden, um genauer zu verstehen, worin diese zweite Form der Täuschung besteht, mit der das vorurteilsfreie Denken zu ringen hat. Kant führt dasjenige, was er transzendentalen Schein nennt, auf die „Verleitung“ zurück, die Begriffe, die unserem Verstand entspringen, für etwas Objektives zu halten und sich dadurch zu Totalitätsaussagen über die Welt verleiten zu lassen.²¹ Der dadurch entstehende Täuschungseffekt gilt ihm dabei als Hauptursache dafür, dass sich die dogmatische Metaphysik immer wieder in Fehlschlüssen verfängt. Ihre Beseitigung bildet daher das eigentliche Hauptanliegen von Kants kritischer Philosophie. Um zu zeigen, wie Psychologie, Kosmologie und Theologie – als unterschiedliche Zweige der *metaphysica specialis* – überall dort, wo die Vernunft unreglementiert gebraucht wird, dazu verleitet werden, sich über den ihr eigenen Geltungsbereich hinaus auszudehnen und zu falschen Hypostasierungen über Seele, Welt und Gott zu gelangen, greift Kant in seiner Transzenden-

scheinungswelt materiell und sinnlich Gegebene auf eine unsichtbare Struktur im Ideenhimmel bezogen.“ (Arendt, *Das Denken*, 109)

19 Ebd., 172.

20 Arendt, *Das Denken*, 48.

21 Kant, *KrV*, AA III, A 293 / B 350.

talen Dialektik auf die Antinomien der Vernunft zurück. Deren Entdeckung, so Kant selbst, habe ihn aus seinem „dogmatischen Schlummer“ gerissen, da ihm der Umstand, dass sowohl Satz als auch Gegensatz durch „gleich einleuchtende Beweise dargethan werden können“, keine Ruhe gelassen habe.²²

Die Antinomien der reinen Vernunft beruhen auf der Schlussformel, dass dort, wo uns ein Bedingtes gegeben ist, auch die vollständige Reihe seiner Bedingungen und damit nachgerade das Unbedingte gegeben sein muss. Da uns sinnliche Gegenstände nun stets als bedingte gegeben sind, ist uns folglich auch das Unbedingte gegeben.²³ Dabei lässt sich das Unbedingte entweder als erstes Glied einer Reihe denken, dem alle anderen Glieder nachfolgen oder als die vollständige Gegebenheit der Reihe selbst. Dieses Schlussmuster und seine zwei Deutungen, so argumentiert Kant nun weiter, kann auf vier verschiedene Weisen zur Anwendung gebracht werden. Es erlaubt nämlich, die Frage zu stellen, „ob die Welt von Ewigkeit her sei, oder einen Anfang habe; ob der Weltraum ins Unendliche mit Wesen erfüllt, oder innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen sei; ob irgend in der Welt etwas einfach sei, oder ob alles ins Unendliche getheilt werden müsse; ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freiheit gebe, oder ob alles an der Kette der Naturordnung hänge; endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingt und an sich nothwendiges Wesen gebe, oder ob alles seinem Dasein nach bedingt und mithin äußerlich abhängend und an sich zufällig sei“.²⁴ Was hier noch als Frage formuliert ist, überführt Kant im Folgenden in eine Antithetik, deren Pointe darin besteht, dass sich sowohl These als auch Antithese jeweils mit guten Gründen vertreten lassen. Kant führt das jeweils anhand einer apagogischen Argumentation vor, die sich der Widerlegung der jeweils gegenteiligen Behauptung widmet. Wenn jedoch sowohl These als auch Antithese widerlegt werden können, dann bedeutet das für die Unternehmung der Metaphysik nichts weniger als ihr Ende, da sie statt festen Fundamenten lediglich ein „System von Täuschungen und Blendwerken“ hervorbringt.²⁵

Von den Antinomien der Vernunft gilt es sich nun aber nicht in Verzweiflung stürzen zu lassen, sondern sie sind vielmehr als Anlass zu neh-

22 Kant, AA XII, 258; sowie Kant, *Prol.*, AA IV, 340.

23 Kant, *KrV*, AA III, A 497 / B 525.

24 Ebd., A 481 / B 509.

25 Ebd., A 711 / B 789.

III. Der Streit um die Doxa

men, um „über den Ursprung dieser Verunreinigung [...] nachzusinnen“.²⁶ Notwendig ist entsprechend eine Kritik der reinen Vernunft, welche dafür sorgt, dass diese ihren Geltungsbereich nicht überschreitet. Kant beansprucht nun, mit seinem transzendentalen Idealismus genau das leisten zu können und uns damit einen Ausweg aus den Antinomien der Vernunft zu weisen. Ausgangspunkt hierfür bildet seine Unterscheidung zwischen dem Bereich der sinnlichen Erscheinungen und der intellektuellen Erkenntnis der Dinge an sich. Die Schlussformel, auf welcher die Antinomien der Vernunft beruhen, vollzieht nämlich eine unzulässige Vermischung beider Bereiche. Im Obersatz des oben angeführten Schlusses („Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen derselben gegeben“) wird das Bedingte als Ding an sich vorgestellt, während es im Untersatz („Gegenstände der Sinne sind uns als Bedingte gegeben“) als Erscheinung aufgefasst wird.²⁷ Durch diese Gleichsetzung des Dings an sich mit einer Erscheinung kommt es eben zu jenen Antinomien, welche sich bei genauerer Betrachtung als Unsinn erweisen müssen. Die Pointe von Kants Überlegungen ist dabei, dass wir uns von solchem Unsinn nicht einfach und ein für alle Mal frei machen können, weil wir es mit einem Verlangen des Denkens zu tun haben, die intellektuellen Gegenstände des Denkens zu versinnlichen. Der Unsinn, den unser Denken zu produzieren droht, ist daher „eine ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft“.²⁸ Das vorurteilsfreie Denken ist daher als eine fortwährende Aufgabe zu verstehen, die sich nicht nur auf die sinnlichen Inhalte, sondern auch auf die intellektuelle Form unseres Denkens beziehen muss. Nicht nur droht unser Denken beständig vom Irrtum, sondern ebenso vom Unsinn heimgesucht zu werden. Eine Möglichkeit, diesen Bedrohungen zu entgehen, liegt darin, das eigene Denken vom Denkort von Anderen aus zu prüfen. Die vorurteilsfreie Denkungsart führt uns so ganz von selbst auf die Spur der erweiterten Denkungsart.

Die erweiterte Denkungsart

Auch Arendts Konzeption der erweiterten Denkungsart knüpft eng an Kant an. Diesmal sind es jedoch nicht mehr die Überlegungen der *Kritik*

26 Ebd., A 464 / B 492.

27 Ebd., A 497 / B 525.

28 Ebd., A 500 / B 528.

der reinen Vernunft, die Pate stehen, sondern die Überlegungen der *Kritik der Urteilskraft*. Steht im Fokus der ersten dasjenige, was Kant als „bestimmende Urteilskraft“ bezeichnet, hat es letztere mit der „reflektierenden Urteilskraft“ zu tun.²⁹ Während es die Aufgabe ersterer ist, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumieren, ist es Aufgabe letzterer, das einem Besonderen zugehörige Allgemeine zu finden. Kant wendet sich dieser Aufgabe mithilfe des Konzepts der „erweiterten Denkungsart“ zu.³⁰ Mit der vorurteilsfreien teilt die erweiterte Denkungsart den Umstand, dass es auch für sie zunächst darum geht, Abstand von unseren unmittelbaren Lebensvollzügen zu gewinnen und eine Zuschauer_innenperspektive einzunehmen. Es gilt, sich von unmittelbaren Empfindungsurteilen wie „Das gefällt mir“ oder „Das missfällt mir“ zu lösen und diese selbst noch einmal zum Gegenstand der Beurteilung zu machen. Dabei kann sich zeigen, dass uns das unmittelbare Gefallen, welches wir an einem kitschigen Kunstgegenstand (wie etwa einem Gartenzwerg) finden, aus der Zuschauerperspektive missfällt. In einem solchen Fall würden wir uns daher voraussichtlich auch nicht zu der verallgemeinernden Aussage „Das ist schön“ versteigen. Umgekehrt kann uns auch ein großes Werk (wie etwa Michelangelos David-Statue) unmittelbar missfallen, diese Empfindung von uns aber in der Reflexion als unangemessen beurteilt werden, so dass wir nicht behaupten wollen würden, dass das Werk „objektiv hässlich“ sei. Beide Fälle machen deutlich, dass durch die Fähigkeit zur Distanznahme, die dem Denken innewohnt, eine Dissonanz zwischen unmittelbarem affektivem Empfinden und reflexiver Bewertung entstehen kann. Die entscheidende Frage lautet dabei, wie unser Denken zu den Bewertungsmaßstäben gelangt, durch die solche Dissonanzen entstehen können. Kants Antwort lautet: Indem wir auf die „Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nehmen“³¹. Es ist eben dieser Gedanke, den Arendt aufnimmt, wenn sie davon spricht, dass wir in der erweiterten Denkungsart einen Standpunkt der Unparteilichkeit dadurch erreichen, dass „die Standpunkte anderer berücksichtigt werden“.³² Im Unterschied zum vorurteilsfreien Denken ist Unparteilichkeit hier also „nicht das Ergebnis irgendeines höheren Standpunktes“, vielmehr geht das kritische

29 Kant, *KU*, AA, V 179.

30 Ebd., 294.

31 Ebd., 293.

32 Arendt, *Das Urteilen*, 67.

III. Der Streit um die Doxa

Denken hier daraus hervor, dass die Standpunkte von Anderen miteinbezogen werden.³³

Die Standpunkte von Anderen lassen sich für Kant nun dadurch in unser Denken miteinbeziehen, dass wir an ihrer Stelle denken. Für die Durchführung dieser Aufgabe bedient sich das Denken einer reflexiven Aneignung unseres Gemeinsinns. Die Leistung des Gemeinsinns besteht zunächst darin, uns die Perspektiven von Anderen auf die Welt gegenwärtig zu halten. Dadurch kann sich einerseits unsere eigene Perspektive auf die Welt anreichern, insofern sie sich mit derjenigen von Anderen zu einem umfassenderen Ganzen zusammenfügt, wie etwa in dem Fall, wo ich die Vorderseite eines Hauses und Andere dessen Rückseite sehen. Andererseits kann aber auch der Gegensatz zu anderen Perspektiven deutlich werden, wie etwa in jenem Fall, in welchem wir zu ganz unterschiedlichen ästhetischen Beurteilungen der gleichen Hausseite gelangen. Die Tatsache der Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung ist für den Gemeinsinn dabei nicht von Belang. Entscheidend ist vielmehr, dass er unsere eigene Wahrnehmungsperspektive in eine Pluralität von Perspektiven einfügt und uns dadurch eine gemeinsame Welt gegenwärtig hält. Zur geteilten Welt können entsprechend einander widersprechende und ausschließende Perspektiven gehören. Der Gemeinsinn ist daher nicht ein Sinn für das, was uns allen gemeinsam ist, sondern vielmehr ein Sinn dafür, dass unsere unterschiedlichen Perspektiven Teil einer und derselben Welt sind. Zur Vergegenwärtigung der Standpunkte von Anderen, so argumentiert Arendt weiter, greift der Gemeinsinn auf die Einbildungskraft zurück. Sie unterscheidet dabei mit Kant zwischen einer „reproduktiven“ und einer „produktiven Einbildungskraft“.³⁴ Erstere bedient sich des Modus der Erinnerung, um vergangene Eindrücke wieder aufleben zu lassen. Sie ist entsprechend auf die Zufuhr von außen angewiesen, was bedeutet, dass wir uns nur solche Perspektiven gegenwärtig machen können, die wir durch Sprechen, Handeln oder Geschichtenerzählen kennen gelernt haben. Auf der anderen Seite kennt Arendt aber auch die produktive Einbildungskraft, mit deren Hilfe wir etwa den Versuch unternehmen können, die Welt aus der Perspektive einer Fledermaus zu sehen.³⁵ Die Einbildungskraft erlaubt

33 Ebd.

34 Arendt, *Das Denken*, 92.

35 Die Grenzen eines solchen Versuchs stellt heraus Thomas Nagel, „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“, in: Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein: Hain 1981.

es uns so, die erweiterte Denkungsart auf zeitlich und räumlich abwesende Andere auszudehnen und sogar gänzlich unbekannte, hypothetische Perspektiven zu berücksichtigen. Sie ermöglicht es so, mit Kant gesprochen, „dass man sein Urtheil an anderer nicht sowohl wirkliche als vielmehr bloß mögliche Urtheile hält“.³⁶

Arendt legt großen Wert darauf, dass sich mithilfe der Einbildungskraft an die Stelle von Anderen zu versetzen, nicht bedeutet, sich in diese hineinzuversetzen: „Der Trick beim kritischen Denken liegt gerade nicht in einer außergewöhnlich erweiterten Empathie, mit deren Hilfe man wissen kann, was tatsächlich in den Köpfen aller anderen vorgeht.“³⁷ Für diese Einschätzung Arendts lassen sich zwei Gründe geben. Der erste ist epistemischer Natur und geht auf die mit der Pluralität der Menschen verbundene radikale Alterität zurück. Aus dieser Perspektive ist es uns schlicht und ergreifend nicht möglich, die Welt mit den Augen von Anderen auf die gleiche Weise wahrzunehmen, da hier immer ein Rest an Eigensinnigkeit bleibt, der sich uns entzieht. Die Annäherung an die Perspektive von Anderen kann daher nur approximativ erfolgen.³⁸ Das, so mag man einwenden, sollte uns freilich nicht daran hindern, der Aufgabe der Einfühlung so weit wie möglich nachzukommen.³⁹ Diesem Einwand gegenüber bringt Arendt einen zweiten Grund ins Spiel: „Das anzunehmen, was in den Köpfen derjenigen, deren ‚Standpunkt‘ nicht der meinige ist, vor sich geht – solches akzeptieren würde nichts anderes bedeuten, als passiv ihre Gedanken anzunehmen, d.h. ihre Vorurteile gegen die meinem Platz entsprechenden auszutauschen.“⁴⁰ Eine Gefahr der Empathie sieht Arendt also darin, dass uns im Zuge der Einfühlung in Andere die kritische Distanz zu deren Perspektive verloren geht und wir fraglos ihre Urteile übernehmen. Arendt betont daher, dass die erweiterte Denkungsart ein „kritisches Denken“ ist, das auf einer „Abstraktion“ beruht.⁴¹ Eine solche Abstraktion wird nun dadurch erreicht, dass wir nicht versuchen, mittels Einfühlung an der Stelle von Anderen zu *fühlen*, sondern an der Stelle von Anderen zu *denken*. Erinnern wir uns daran, dass Denken für Arendt die Fähigkeit ist,

36 Kant, *KU*, AA V, 294.

37 Arendt, *Das Urteilen*, 69.

38 Arendt, *Vita Activa*, 222f.

39 Diesen Einwand bringt vor: George Kateb, „The Judgement of Arendt“, in: *Revue Internationale de Philosophie*, Jg. 53, Heft 208, 1999, 133–154.

40 Arendt, *Das Urteilen*, 69.

41 Ebd.

sich von unseren unmittelbaren Lebensvollzügen zurückzuziehen, diese kritisch zu prüfen und dabei zu Beurteilungsmaßstäben unserer Erfahrung zu gelangen, dann bedeutet an der Stelle von Anderen zu denken, nachzuvollziehen, wie sie zu ihren Beurteilungsmaßstäben kommen. Anders gesagt: Die erweiterte Denkungsart interessiert sich nicht für subjektive Empfindungen, sondern für die normativen Gründe, welche Andere zur Billigung oder Missbilligung ihrer jeweiligen Erfahrungen kommen lassen.

Man wird Arendt nun vorhalten müssen, dass eben diese Stoßrichtung ihrer Überlegungen von ihren eigenen Beispielen unterlaufen wird. Etwa wenn sie folgende Szene anführt: „Lassen Sie mich das veranschaulichen: Nehmen wir an, ich schaue auf ein bestimmtes Wohnhaus in einem Slum und nehme in diesem besonderen Gebäude die allgemeine Vorstellung wahr, die es nicht direkt sichtbar macht: die Vorstellung von Armut und Elend. Ich komme zu dieser Vorstellung, indem ich mir vergegenwärtige, wie ich mich *fühlte*, wenn ich dort leben müßte, das heißt, ich versuche an der Stelle des Slum-Bewohners zu *denken*.“⁴² Arendt scheint an dieser Stelle Fühlen und Denken austauschbar zu verwenden, bzw. die Aufgabe des Denkens darin zu sehen, uns die Gefühle von Anderen vor Augen zu führen. Den Prozess der Perspektivübernahme beschreibt sie entsprechend als einen empathischen Prozess: Die naive Betrachterin, die das Slum-Haus im ersten Moment pittoresk und authentisch finden mag, wird durch Perspektivübernahme dazu in die Lage versetzt, die niederdrückenden Erfahrungen, die mit Armut und Elend verbunden sind, zu ‚*fühlen*‘. Damit aber ist gerade jene Ebene des Denkens, auf die es eigentlich ankommt, verfehlt. Mit Kant gesprochen geht es ja gerade darum, dass man „sein Urtheil an anderer [...] Urtheile hält“.⁴³ Und bei diesen handelt es sich eben gerade nicht um die unmittelbaren Empfindungseindrücke, sondern vielmehr um die reflexive Bezugnahme auf diese Empfindungseindrücke, die als gerechtfertigt oder ungerechtfertigt eingeschätzt werden sollen. Will man solchen Reflexionsbewegungen auf den Grund gehen, sind nicht die Gefühle von Anderen, sondern vielmehr die normativen Maßstäbe, die sie zur Beurteilung ihrer Erfahrung in Anschlag bringen, relevant.

Will man diesen Gedanken an Arendts Beispiel fortspinnen, könnte das folgendermaßen aussehen: Ausgehend von Aristoteles‘ Unterscheidung

42 Hannah Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München: Piper 2007, 142 [Meine Hervorhebungen].

43 Kant, *KU*, AA V, 294.

zwischen den drei Lebensformen des *bios apolaustikos*, des *bios praktikos* und des *bios theoretikos* lassen sich drei unterschiedliche Einschätzungen des Slum-Bewohners zu seiner unmittelbaren Erfahrungswirklichkeit vorstellen. Derjenige, der den Genuss als das höchste Ziel im menschlichen Leben versteht, wird das Leben in Armut und Elend missbilligen und entsprechend über die niederdrückenden Erfahrungen, die damit verbunden sind, klagen, weil sie ihm genau diesen Genuss versagen. Derjenige dagegen, der die Tugend als oberstes Gut ansetzt, kann das Leben in Armut und Elend als Herausforderung und Prüfung seiner Überzeugungen verstehen. Er mag daher zwar auch unmittelbar unter den Erfahrungen von Armut und Elend leiden, diese aber billigen, weil sie es ihm erlauben, die eigene Tugendhaftigkeit zu erproben. Demjenigen schließlich, der die Kontemplation als beste Lebensform ansieht, mag das Leben in Armut und Elend wenig anhaben, da sein Glück nicht von materiellen Gütern, sondern von geistigen Einsichten abhängt. Seinen weltlichen Erfahrungen wird er daher gleichgültig gegenüberstehen und diese als nicht relevant bewerten. Da jede der drei genannten Lebensformen einen eigenen Maßstab zur Bewertung der niederdrückenden Situation im Slum anlegt, kommen sie alle drei zu unterschiedlichen Urteilen bezüglich der Situation: Sie reichen von Missbilligung über Billigung hin zur Gleichgültigkeit. Insofern die Aufgabe der erweiterten Denkungsart nun darin besteht, unsere Urteile an die Urteile von Anderen zu halten und nicht darin, deren subjektive Erfahrung nachzuvollziehen, wird deutlich, dass dies zwangsläufig bedeutet, sich mit Lebensformen Anderer auseinanderzusetzen, weil in ihnen die normativen Maßstäbe aufgehoben sind, welche zur Beurteilung der gemeinsamen Welt in Anschlag gebracht werden.

Die erweiterte Denkungsart stellt für Arendt also die Fähigkeit dar, uns die normativen Standpunkte, von denen aus Andere die Welt bewerten, zu vergegenwärtigen. Die Frage ist nun, wie eine solche Kenntnisnahme der normativen Perspektive von Anderen auf unsere eigene Urteilskraft zurückwirkt. Arendt scheint sich die erweiterte Denkungsart dabei als eine Art Anreicherungsprozess vorzustellen. So etwa, wenn sie davon spricht, dass unser Urteil „um so repräsentativer sein wird, je mehr Standpunkte anderer Leute ich mir in meinem Denken vergegenwärtige und also bei meinem Urteil berücksichtigen kann“.⁴⁴ Im Ausgang von dieser Redeweise gewinnt man den Eindruck, dass die Zurkenntnisnahme der Urteile von

44 Arendt, *Über das Böse*, 143.

Anderen es uns erlaubt, unser eigenes Urteil durch die Berücksichtigung neuer Aspekte immer weiter zu verfeinern. Ergebnis dieses Prozesses soll dann die Fähigkeit sein, einen „allgemeinen Standpunkt“ einzunehmen.⁴⁵ Arendt unterscheidet einen solchen allgemeinen Standpunkt von dem, was sie den universellen Standpunkt nennt. Im Unterschied zu letzterem reicht die Gültigkeit des ersten nur so weit wie die Gemeinschaft der Urteilenden, die wir berücksichtigt haben. Entsprechend ermöglicht uns der allgemeine Standpunkt auch keine absolute, sondern nur eine „relative Unparteilichkeit“ wie Arendt schreibt.⁴⁶ Diese Formulierungen bleiben freilich unbefriedigend, weil sie ganz im Unklaren lassen, wie aus der Akkumulation von Standpunkten angesichts der Tatsache, dass verschiedene Standpunkte miteinander unverträglich sein können, ein allgemeiner Standpunkt folgen soll. Die drei Lebensformen des *bios theoretikos*, *bios praktikos* und *bios apolaustikus* lassen sich ja gerade auf keinen gemeinsamen Nenner bringen, sondern schließen sich wechselseitig aus. Arendts Rede vom Zustandekommen eines „allgemeinen Standpunkts“ mit „relativer Unparteilichkeit“ bleibt daher zunächst rätselhaft.

Dieses Rätsel lässt sich auflösen, wenn wir uns dem Konzept der „exemplarischen Gültigkeit“ zuwenden, das Arendt abermals von Kant übernimmt.⁴⁷ Dieses wird uns nämlich eben jenes *tertium comparationis* liefern, mit dessen Hilfe sich unterschiedliche Standpunkte aufeinander beziehen lassen.⁴⁸ Die Idee der exemplarischen Gültigkeit macht Arendt anhand der Frage „Was ist ein Tisch?“ deutlich.⁴⁹ Die Beantwortung dieser Frage lässt sich nämlich auf ganz unterschiedliche Weise angehen: Entweder wir versuchen uns ganz im platonischen Sinn die Idee des Tisches vor Augen zu führen oder im Ausgang von einer empirischen Zugangsweise all diejenigen Primäreigenschaften zu bestimmen, welche ge-

45 Arendt, *Das Urteilen*, 69.

46 Ebd., 113. An anderer Stelle heißt es: „Unparteilichkeit ist nicht das Ergebnis irgendeines höheren Standpunktes, sondern die Fähigkeit, den Gegenstand von immer anderen Seiten zu erblicken.“ (Ebd., 67)

47 Ebd., 118.

48 Ebd., 117.

49 Der Tisch hat als Beispiel eine lange Geschichte in der Philosophietradition. Eine wichtige phänomenologische Station hebt Peter Risthaus hervor, der zeigt, wie Martin Heidegger seine phänomenologische Ontologie am Beispiel der Frage „Was ist ein Tisch?“ entwickelt. Vgl. Peter Risthaus, „Klopft auf den Tisch und fragt: Wo ist hier das Ist?“ Zu einem einfachen Beispiel Martin Heideggers, in: z.B., *Zeitschrift zum Beispiel*, Heft 1, 2018, 63–76.

meinhin die Objekte auszeichnen, die wir als Tische bezeichnen. Zur Beantwortung der Frage „Was ist ein Tisch?“ führen wir dann nicht den schematischen Tisch, sondern den abstrakten Tisch an. Von diesen beiden Möglichkeiten unterscheidet Arendt dasjenige, was sie den exemplarischen Tisch nennt. In diesem Fall nimmt man einen durch die Erfahrung gegebenen Tisch und nimmt diesen als „Beispiel dafür, wie Tische gemacht sein und wie sie aussehen sollten“.⁵⁰ In diesem Fall fungiert dann ein Besonderes (der konkrete Tisch) als Allgemeines (der beste Tisch). Arendts Beispiel ist freilich einmal mehr verwirrend, weil es von der Frage „Was ist dieses?“ ausgeht, während es im Zuge der Argumentation doch die Frage „Wie bewerten wir dieses?“ zu beantworten galt. Versuchen wir Arendts Beispiel entsprechend anzupassen und stellen uns vor, dass wir in einem Möbelkaufhaus einen Esstisch für unsere Patchwork-Familie kaufen wollen, jedoch weder Partner_in noch Kinder an diesem Einkauf teilnehmen. Entsprechend sind wir vor Ort mit der Frage konfrontiert: Welcher Tisch passt am besten zu unserer Familie? Wir sind also genötigt, die erweiterte Denkungsart zu praktizieren und unser eigenes Urteil an dasjenige von Anderen zu halten. Wie oben erläutert, werden wir hierfür zunächst von unserem unmittelbaren Geschmacksurteil zurücktreten müssen, um uns ein Urteil zu bilden. Das kann bedeuten, dass wir unsere unmittelbare affektive Begeisterung für einen Designertisch mit Glasplatte zunächst einklammern, weil wir in kritischer Reflexion feststellen, dass ein Familienesstisch lieber aus robusterem Material gefertigt sein sollte, um das eine oder andere Missgeschick aushalten zu können. Mittels Denken bilden wir uns hier also zunächst unser eigenes Urteil, das unsere Auswahl auf eine Reihe von soliden Holztischen einschränkt. Im nächsten Schritt werden wir unser Urteil dann an dasjenige unserer Familie halten und uns fragen, wie diese zu einem Holztisch stehen mag. Das kann uns zu der Einsicht bringen, dass diese ganz andere Maßstäbe zur Bewertung heranziehen und weniger auf die materiale Beschaffenheit als vielmehr auf die Form des Tisches Wert legen würde. Der andere Elternteil würde dabei voraussichtlich eine rechteckige Tischform vorziehen, weil sie den Erwachsenen erlaubt, sich an den Kopfenden gegenüberzusitzen und die Kinder jeweils zur Seite zu haben. Die Kinder wiederum würden eine runde Tischform vorziehen, weil ihnen dies eine gleichrangige Sitzposition wie den Erwachsenen ermöglicht. Im skizzierten Fall führt uns der Ge-

50 Arendt, *Über das Böse*, 147.

brauch der erweiterten Denkungsart also zunächst dazu, normative Standpunkte zu berücksichtigen, die bisher gar nicht in unsere Bewertung eingegangen sind – was dem oben genannten Aspekt der Anreicherung des Urteils entspricht –, bevor dann unterschiedliche normative Vorstellungen darüber ins Spiel kommen, welche Form einen guten Familienesstisch auszeichnet – was dem oben genannten Aspekt des Widerstreits entspricht. Wenden wir nun die von Arendt vorgebrachte Idee der exemplarischen Gültigkeit an, besteht die Kunst der Urteilkraft darin, diesen Widerstreit dadurch aufzulösen, dass wir eine der normativen Perspektiven unserer Familie als verbindliche Perspektive setzen und bei unserer Einkaufstour zugrunde legen.

Die Pointe der erweiterten Denkungsart besteht also darin, dass wir an der Stelle von Anderen denken, um uns deren normative Beurteilungsmaßstäbe vor Augen zu führen und dann aus der Reihe der Perspektiven, die wir kennen gelernt haben, eine exemplarische Perspektive herausgreifen, von der aus wir alle anderen bewerten.⁵¹ Entscheidend ist dabei, dass unserem Urteil in einem solchen Fall keine abstrakten Maßstäbe zugrunde liegen, sondern konkrete Maßstäbe, die der sozialen Welt selbst entnommen sind. Es handelt sich daher um ein Urteil unter den Bedingungen von gelebten Möglichkeiten. Der ‚allgemeine Standpunkt‘ der erweiterten Denkungsart, von dem Arendt gesprochen hat, wird entsprechend nicht aus einer Synthese aller vorliegenden Standpunkte gebildet, vielmehr wird hier ein Bestimmtes zum übergreifenden Maßstab gemacht, so dass wir eine konkrete Allgemeinheit erhalten. Die Kunst des Urteilens besteht nun genau darin, dabei eine treffende Perspektive zu wählen: „Das Urteil hat exemplarische Gültigkeit in dem Maße, in dem das Beispiel richtig gewählt wird.“⁵² Als treffend kann eine Perspektive dabei unter der Bedingung gelten, dass sie uns eine aufschlussreiche Bewertung der infragestehenden Empfindung, Sache, Person oder Situation erlaubt und auch von Anderen als Maßstab akzeptiert wird. Damit kommen wir zum letzten Schritt unserer Überlegungen: Wie lässt sich die erweiterte Denkungsart im öffentlichen Raum praktizieren? Wie lassen sich Andere von ästhetischen Urteilen überzeugen? Und wie lässt sich über exemplarische Gültigkeit öffentlich streiten?

51 Auf dieser Idee baut Ferrara sein Konzept eines „exemplarischen Universalismus“ auf. Vgl. Ferrara, *The Force of the Example*.

52 Arendt, *Das Urteilen*, 128.

Die öffentliche Denkungsart

Obgleich die erweiterte Denkungsart bereits das Urteil Anderer miteinbezieht, verbleibt sie doch ebenso wie die vorurteilsfreie Denkungsart in der Einsamkeit des Geistes. Das Urteil kommt im einen wie im anderen Fall durch den geistigen Dialog mit sich selbst zustande. Eben das ändert sich nun in jener Denkungsart, die sich im Anschluss an Kant als ‚öffentliche Denkungsart‘ bezeichnen lässt. Hier steht dasjenige im Zentrum, was Kant in seiner Aufklärungsschrift als den „öffentlichen Gebrauch seiner eigenen Vernunft“ bezeichnet.⁵³ Gemeint ist damit die Möglichkeit, die eigenen Einsichten und Urteile „frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darzulegen“.⁵⁴ Die Herausforderung bei diesem Vorgehen besteht freilich darin, zu klären, mit welchen Gründen Bürger_innen Andere davon überzeugen, den von ihnen gewählten exemplarischen Bewertungsmaßstäben beizutreten. Wir sind also letztlich bei der entscheidenden Frage angelangt: Wie können wir uns wechselseitig davon überzeugen, dass unsere Geschmacksurteile nicht einfach subjektiver Natur sind, sondern einen Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit in sich tragen?

Voraussetzung für die intersubjektive Kommunikation ist die exemplarische Urteilsbildung der erweiterten Denkungsart. Wo das Geschmacksurteil erster Stufe noch gänzlich subjektiv ist, hält das Geschmacksurteil zweiter Stufe Gründe für das Gefallen und Missfallen bereit, die Anderen kommuniziert werden können. Arendt hält daher fest: „Das Gefallen ist frei für die Kommunikation, wenn es erst einmal durch die Reflexion umgeformt worden ist.“⁵⁵ Während Empfindungen subjektiv sind und ihre Übernahme nicht erwartet werden kann, können Beurteilungen kommuniziert werden, weil sie auf normativen Maßstäben beruhen, die sich explizit machen lassen. Dabei werden wir früher oder später freilich auf andere Menschen stoßen, die andere exemplarische Beispiele als normative Bezugspunkte gewählt haben und daher zu anderen Geschmacksurteilen gekommen sind. Das exemplarische Urteilen führt daher in einen Redewettstreit, in dem sich die Beteiligten ihr Urteil – so Arendt mit Kant –

53 Kant, *WA*, AA VIII, 37.

54 Ebd., 41

55 Arendt, *Das Urteilen*, 112. Ebenso: „Mitteilbarkeit hängt offensichtlich von der erweiterten Denkungsart ab; man kann nur dann kommunizieren, wenn man fähig ist, vom Standpunkt einer anderen Person aus zu denken; andernfalls wird man sie niemals erreichen, niemals so sprechen, daß sie einen versteht.“ (Ebd., 114)

einander wechselseitig ‚ansinnen‘ bzw. wechselseitig um Beistimmung ‚werben‘.⁵⁶ Was nun kann es bedeuten, Anderen das eigene Urteil anzusinnen und um Beistimmung zum eigenen Urteil zu werben? Arendts Antwort auf diese Frage fällt enttäuschend aus: Nicht nur kommt sie nämlich in den Vorlesungen *Das Urteilen* und *Über das Böse* erst jeweils ganz am Ende auf die Frage der intersubjektiven Kommunikabilität zu sprechen, zudem hält sie in Bezug auf die Frage, wie zwischen unterschiedlichen Maßstäben gewählt werden kann, lediglich fest: „Nun gut, offensichtlich habe ich weder die Zeit noch wahrscheinlich die Fähigkeit, das alles genauestens darzustellen.“⁵⁷

Was hier am Ende einer Vorlesung lax dahingesagt ist, hat sich auf tragische Weise bewahrheitet. Arendt ist nicht die Zeit geblieben, den dritten Teil der *Vita Contemplativa*, die sie dem Urteilen widmen wollte, auszuarbeiten. Am Tag ihres Todes fand man – der Legende nach – ein Blatt Papier mit der Überschrift „Das Urteilen“ in ihrer Schreibmaschine eingespannt. Arendt ist also tatsächlich keine Zeit geblieben, eine Antwort auf die Frage auszuarbeiten, wie die öffentliche Urteilstkraft und die damit verbundene Praxis des Werbens um Beistimmung aussehen soll. Geht es nach Jürgen Habermas, dann trifft jedoch nicht nur der erste, sondern auch der zweite Teil von Arendts Selbsteinschätzung zu. Er wirft Arendt nämlich vor, in der *Vita Activa* nicht die angemessenen konzeptionellen Mittel für eine Theorie des kommunikativen Handelns ausgearbeitet zu haben und nicht in den Blick zu bekommen, dass „Macht in der faktischen Anerkennung diskursiv einlösbarer und grundsätzlich kritisierbarer Geltungsansprüche verankert [ist]“.⁵⁸ Habermas selbst glaubt eine solche Theorie im Anschluss an Arendt geliefert und damit die von ihr hinterlassene Leerstelle ausgefüllt zu haben. Sein Konzept des kommunikativen Handelns

56 Kant, *KU*, AA V 237, Arendt, „Kultur und Politik“ 300, Arendt, *Über das Böse*, 144, Arendt, *Das Urteilen*, 112.

57 Arendt, *Über das Böse*, 149. Margaret Canovan hält entsprechend fest: „Arendt can certainly be criticized for not pursuing further her discussion of opinion and judgment and trying to work out by what criteria it can be established that one political opinion is an improvement on another. These are indeed philosophical questions of great importance.“ (Margaret Canovan, „A Case of Distorted Communication. A Note on Habermas and Arendt“, in: *Political Theory*, Jg. 11, Heft 1, 1983, 105–116, 109)

58 Jürgen Habermas, „Hannah Arendts Begriff der Macht“, in: ders., *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981, 228–248, hier 248.

gründet Habermas dabei bekanntlich auf die in unsere Sprache eingelassenen Geltungsansprüche, mit deren Hilfe ein idealer, übergeordneter Standpunkt eingenommen werden soll, von dem ausgehend Konflikte mittels argumentativer Verständigung solange bearbeitet werden können, bis sie in einen Konsens einmünden. Obgleich Arendt nun nicht mehr die Möglichkeit gehabt hat, ihre Überlegungen zur Verfasstheit der öffentlichen Denkungsart auszuarbeiten, so ist doch vor dem Hintergrund des bisher Erarbeiteten klar, dass das „Werben um Beistimmung“, das Arendt vor Augen stand, in keiner Weise diesem von Habermas anvisierten Verfahren entspricht. Das Werben um Beistimmung, so Arendt, „ist ja offenbar nichts anderes als was die Griechen *peithein* nannten, jenes Überreden und Überzeugen, welches der Polis als die hervorragende Art und Weise des politischen Miteinandersprechens galt“.⁵⁹ Als solches, unterscheidet es sich vom philosophischen Dialog, der auf „Erkenntnis und Wahrheitsfindung“ zielt.⁶⁰ Wenn Arendt der Philosophie vorwirft, Auseinandersetzungen stets durch einen Erkenntnis- und Wahrheitsdiskurs lösen zu wollen, der von einem überparteilichen Standpunkt aus richtet, dann scheint sie genau die von Habermas formulierte Position vor Augen zu haben.⁶¹ Dagegen gerichtet hält sie fest: „Unparteilichkeit ist nicht das Ergebnis irgendeines höheren Standpunktes, der dann in Wirklichkeit den Streit dadurch beilegen würde, dass er sich ganz über dem ‚mélée‘ befände.“⁶² Konflikte in menschlichen Angelegenheiten, so betont Arendt hier, gilt es nicht von ‚oben‘, sondern von ‚unten‘ aus dem unmittelbaren Handgemenge heraus zu bewältigen. Mit der Rekonstruktion der erweiterten Denkungsart als einem Urteilen von exemplarischen Standpunkten aus hat Arendt aufgezeigt, wie man sich in einem solchen Handgemenge orientieren und sich eine Meinung bilden kann, ohne auf einen universalen Standpunkt zurückzugreifen. Gleichwohl bleibt hier die Frage offen, wie sich Andere von der so gefassten Meinung überzeugen lassen, wenn kein gemeinsamer Boden der Verständigung mehr vorhanden ist. Das rhetorische Konzept des ästhe-

59 Arendt, „Kultur und Politik“, 300.

60 Ebd.

61 Zum Verhältnis beider Ansätze vgl. auch Mareike Gebhardt, *Politisches Handeln in der postmodernen Konstellation. Kritische Demokratietheorie nach Hannah Arendt und Jürgen Habermas*, Baden-Baden: Nomos 2014.

62 Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, hrsg. v. Ronald Beiner, München: Piper 2012, 67.

III. Der Streit um die Doxa

tischen Argumentierens, das ich im nächsten Kapitel in den Blick nehmen möchte, soll uns hierauf eine Antwort geben.

8. Ästhetisches Argumentieren

Im letzten Kapitel haben wir gesehen, wie man Urteilskraft ausübt und sich eine Meinung bildet. Offen ist dabei die Frage geblieben, wie man andere von der je eigenen Meinung überzeugen kann. Eine Antwort auf diese Frage lässt sich finden, wenn wir uns der rhetorischen Wende der politischen Theorie in der ersten Dekade unseres Jahrhunderts zuwenden.¹ Das wiedererwachte Interesse an der rhetorischen Tradition, das in diesem Zeitraum festzustellen ist, lässt sich mit zwei Bewegungen in Verbindung bringen: Einerseits dem Aufstieg der *deliberativen* Demokratietheorien und dem damit einhergehenden Fokus auf die Qualität öffentlicher Aushandlungsprozesse und andererseits dem Aufstieg der *ästhetischen* Demokratietheorien, welche auf die aufweisende und welterschließende Funktion der Rede fokussieren. In beiden Theoriesträngen spielt die rhetorische Wende eine ganz anders gelagerte Rolle. Exemplarisch für den ersten Strang sind etwa die Arbeiten von John Dryzek, welcher betont, dass die Rhetorik eine wichtige Rolle spielt, wenn zwischen ganz unterschiedlichen Positionen Verständigung hergestellt werden soll. Dryzek führt diesbezüglich die politischen Appelle an, die Martin Luther King in den 1960ern an die weiße Mehrheitsbevölkerung gerichtet hat. Indem er die politischen Kämpfe der Bürgerrechtsbewegung an die Werte der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung geknüpft hat, ist es ihm gelungen, die emotionalen Ressourcen zu aktivieren, die viele Weiße mit diesem Ereignis verbinden.² Mit dieser Deutung spricht Dryzek der Rhetorik zwar eine wichtige Rolle im politischen Verständigungsgeschehen zu, betrachtet sie aber gleichwohl nur als Supplement des rationalen Diskurses: Die rhetorische Rede dient letztlich nur als Wegbereiterin eines im Kern weiterhin deliberativ verfassten Diskurses. Sie soll das Gegenüber gleichsam in eine Position versetzen, die es bereit für die Aufnahme von Gründen macht.³ Anders verhält es sich in der zweiten Theorieströmung, die auf die so ge-

1 Vgl. hierzu den vorzüglichen Überblicksartikel von Bryan Garsten, „The Rhetoric Revival in Political Theory“, in: *Annual Review of Political Science*, Jg. 14, 2011, 159–180; sowie: Andreas Hetzel, *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld: transcript 2011.

2 John Dryzek, „Rhetoric in Democracy: A Systematic Appreciation“, in: *Political Theory*, Jg. 38, 2010, 319–339, hier: 325.

3 Vgl. Garsten, „The Rhetoric Revival in Political Theory“, 163.

nannten „ästhetischen Wende“ zurückgeht.⁴ Sie basiert auf einem neuen Verständnis von Rationalität, das nicht mehr analytisch, sondern aufweisend verfährt. Aufgabe der politischen Rede ist hier nicht die Verständigung und die Herstellung von Konsens, sondern vielmehr das Aufzeigen von Zusammenhängen und die Eröffnung von Perspektiven.⁵ Nikolas Kompridis spricht diesbezüglich im Anschluss an Heidegger vom Motiv der „Welterschließung“.⁶ Diese Erschließungsfunktion kann in zwei Richtungen gehen: Sie kann einerseits bewahrende Funktion haben, wenn sie die unverstandenen Grundlagen unseres eigenen Tuns freilegt und dafür sorgt, dass wir uns unserer eigenen Tradition inne werden, sie kann jedoch auch unterbrechenden Charakter haben, wenn sie zu zeigen versucht, dass wir festgefaßte Probleme und unbewältigte Krisen in einem neuen Licht sehen müssen, wenn wir sie einer Lösung zuführen wollen. In solchen Fällen, in denen die ganze Theorieanlage auf ein ästhetisches Sehenlassen abgestellt ist, spielt die Rhetorik keine supplementäre, sondern vielmehr eine existenzielle Rolle. Sie dient nicht der Vorbereitung der Argumentation, sondern sie *ist* die Argumentation. Im Folgenden möchte ich dieser ästhetisch-rhetorischen Wende im Ausgang von den Überlegungen von Ludwig Wittgenstein nachgehen. Das hat seinen Grund darin, dass seine Überlegungen sowohl an das Konzept der phänomenologischen Demonstration anschließen als auch darin, dass seine Analysen ästhetischer Argumentationen es uns erlauben werden, den gedanklichen Faden an eben jener Stelle wieder aufzunehmen, wo wir ihn haben mit Arendt liegen lassen: der Frage nämlich, wie wir Andere von unseren Urteilen zu überzeugen vermögen.

4 Vgl. hierzu Nikolas Kompridis (Hg.), *The Aesthetic Turn in Political Thought*, New York: Bloomsbury 2014; sowie: Jason Frank: *The Democratic Sublime. On Aesthetics and Popular Assembly*, Oxford University Press, 2021. Das Konzept der „Ästhetisierung des Politischen“ stellt auch in den Mittelpunkt: Juliane Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin 2012.

5 Aufschlußreich hierzu: Susanne Schmetkamp, „Ästhetische Erfahrung als Perspektivenwechsel“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 44, 2019, 275–296, sowie: Eva Schürmann, *Sehen als Praxis. Ethisch-ästhetische Studien zum Verhältnis von Sicht und Einsicht*, Frankfurt a M. 2008.

6 Nikolas Kompridis, „Über Welterschließung: Heidegger, Habermas, Dewey“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 41, 1993, 525–538.

Der weltanschauliche Standpunkt

Ähnlich wie Arendt situiert sich auch Wittgenstein in seinen Vorlesungen über Ästhetik zwischen Subjektivismus und Objektivismus. Unser Geschmack in ästhetischen Dingen, so viel ist für Wittgenstein klar, ist weder eine bloße Angelegenheit idiosynkratischer Empfindungen, noch ist er das Ergebnis von allgemeinen künstlerischen Gestaltungsregeln wie z.B. dem goldenen Schnitt. Wie aber kommen wir dann zu ästhetischen Urteilen mit Allgemeinheitsanspruch? Bei Arendt, so hatten wir gesehen, wird ein solch allgemeiner Standpunkt dadurch erreicht, dass ein Besonderes zum Allgemeinen auserkoren wird – im Anschluss an Arendt habe ich diesbezüglich vom Konzept eines exemplarischen Standpunktes gesprochen. Interessanterweise findet sich nun bei Wittgenstein ein ganz ähnlicher Zugang, der heute gemeinhin Wittgensteins Methode der „übersichtlichen Darstellung“ genannt wird.⁷ Ihren Ursprung hat diese Methode in Goethes Konzept der Morphologie, mit dessen Schriften Wittgenstein gut vertraut war und aus dessen Werken er auch wiederholt zitiert. Dort meint die morphologische Methode zunächst einmal ein Verfahren der Ordnungsbildung, das mit Idealisierungen operiert. Entscheidend ist dabei, dass diese Idealisierungen keiner Welt der Ideen entnommen sind, sondern vielmehr aus der konkreten Erfahrung selbst bezogen werden. Kurz gesagt: Es wird ein Besonderes zum Allgemeinen erhoben. Goethe spricht diesbezüglich vom „Urphänomen“. Dieses dient als Maßstab, an dem sich die Reihe der zu untersuchenden Phänomene ordnen und gliedern lässt. Welche phänomenale Ordnung sich ergibt, hängt also davon ab, welches Phänomen zum Urphänomen deklariert wird. In der morphologischen Methode zeigt sich zweierlei: Erstens, dass es nichts hinter den Phänomenen zu suchen gibt, was Wittgenstein deutlich macht, wenn er Goethe zitierend festhält: „Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre.“⁸ Und zweitens, dass es die Phänomene nicht zu erklären, sondern zu beschreiben gilt. Entsprechend gibt Wittgenstein folgende Parole aus: „Alle Erklä-

7 Joachim Schulte, „Chor und Gesetz. Zur ‚morphologischen Methode‘ bei Goethe und Wittgenstein“, in: *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*, Frankfurt a. M. 1990, 11–42, sowie: Andreas Koritensky „Übersichtliche Darstellung. Wittgensteins Rezeption der morphologischen Methode und ihre Bedeutung für die Sprachphilosophie“, in: Ralf Müller u.a. (Hg.), *Morphologie als Paradigma in den Wissenschaften*, Stuttgart: frommann-holzboog 2022, 57–76.

8 Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, §889.

rung muss fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten.“⁹ Wie wendet Wittgenstein das Konzept der morphologischen Methode nun auf den Bereich der Ästhetik an?

Wittgenstein beginnt seine Überlegungen zur ästhetischen Urteilsbildung damit, zu klären, wie wir im Alltag über ästhetische Phänomene sprechen. Anhand der Untersuchung einer Reihe von Sprachspielen gelangt er dabei zu folgender Einsicht: „Es ist bemerkenswert, daß im wirklichen Leben ästhetische Adjektive wie schön, gut usw. kaum eine Rolle spielen, wenn ästhetische Urteile gefällt werden. Werden ästhetische Adjektive in der Musikkritik benutzt? Man sagt: ‚Betrachte diesen Übergang!‘ oder ‚Die Passage ist inkohärent‘ [...] Die Begriffe, die benutzt werden, ähneln eher ‚richtig‘ und ‚korrekt‘ als ‚schön‘ und ‚hinreichend‘“.¹⁰ Fragt man nun danach, warum wir so reden, dann muss man sich nach Wittgenstein den kulturellen und ästhetischen Kontexten zuwenden, in denen wir diese Sprachspiele einüben. Um ästhetische Urteile zu verstehen, können wir uns nicht auf die Analyse der Bedeutung von bestimmten Wörtern beschränken, sondern müssen uns ansehen, mit welchen Praktiken zusammen diese Wörter gebraucht werden. „Zu einem Sprachspiel“, so Wittgenstein, „gehört eine ganze Kultur“.¹¹ Untersucht man nun eine solche Kultur, wird man z.B. auf die Musiklehrerin stoßen, die zu ihrem Schüler sagt, ein Stück müsse mit einer bestimmten Intonation, Rhythmisik und Intensität gespielt werden, und ihrem Schüler das Stück dann mit der Bemerkung „Hör zu, so muss es gespielt werden!“ vorspielt. Ein Stück richtig zu spielen, bedeutet also, zu lernen, es in Übereinstimmung mit den Sitten und Konventionen einer bestimmten Lebensform zu spielen. Es ist daher dann ‚gut‘ oder ‚schön‘ gespielt, wenn es so gespielt wird, wie ‚man‘ es spielt. Ästhetische Urteile, so lautet damit die erste Pointe von Wittgensteins Überlegungen, sind immer in die täglichen Routinevollzüge von Lebensformen eingebettet. Das heißt freilich nicht, dass uns ein Musikstück nur dann gefällt, wenn es so gespielt wird, wie ‚man‘ es spielt. Die Expertin vermag Innovationseffekte vielmehr gerade dadurch zu erzeugen, dass sie sich von den in einer Lebensform eingespielten Erwartungen absetzt. Gleichwohl tut sie das aber nicht im luftleeren Raum, son-

9 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M. Suhrkamp 1971, §109.

10 Ludwig Wittgenstein, *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, Frankfurt a. M.: Fischer 2005, 13f.

11 Ebd., 20.

dern vor dem Hintergrund und in Bezug auf die in einer Lebensform eingespielten Erwartungen.

Die vorgestellten Überlegungen zur ästhetischen Urteilsbildung geben nun insofern Zeugnis der morphologischen Methode ab, als die Einschätzung der Schönheit eines Gegenstandes nicht ausgehend von einem Allgemeinen, sondern von einem Besonderen getroffen wird. Im Unterschied zu Arendt ist dieses Besondere im Falle Wittgensteins jedoch nicht mehr ein konkretes Einzelnes, ein Beispiel, sondern vielmehr eine besondere Lebensform. Oder anders gesagt: Beispiele sind für Wittgenstein lediglich exemplarische Auszüge einer Lebensform. Sie sind als Verdichtungen zu verstehen, in denen die Werte und Normen einer Lebensform zum Ausdruck kommen. Dennoch wird kein einziges Beispiel allein eine ganze Lebensform abzubilden vermögen. Eine Lebensform zu lehren, bedeutet, sich einer Vielzahl von Beispielen zu bedienen, durch welche die Lebensform Schritt für Schritt erfasst wird. Was uns Wittgenstein daher im Unterschied zu Arendt zeigt, ist, dass der eigentliche Ort, von dem aus ästhetische Urteile vorgebracht werden, nicht Beispiele, sondern Lebensformen sind. Damit lässt sich auch ein Bedenken adressieren, das sich in unserem Kontext eingestellt haben mag und da lautet: Lassen sich komplexe politische Fragen mittels ästhetischer Urteilskraft in ein einziges Beispiel überführen? Die Antwort lautet, dass diese gar nicht in ein einziges Beispiel gefasst werden müssen, sondern es vielmehr darum geht, durch eine Konstellation von Beispielen den Zugang zu einer Lebensform zu ermöglichen, vor deren Hintergrund dann die entsprechenden Fragen und Lösungsmöglichkeiten erscheinen können. Während Arendts Methode einen „allgemeinen Standpunkt“ also durch die Setzung eines Exemplums erreichen möchte, macht uns Wittgenstein darauf aufmerksam, dass das Exemplum wiederum für eine bestimmte Lebensform steht. Mit dem Beispiel ist daher auch je ein bestimmtes „Weltbild“ gesetzt, so dass wir davon sprechen können, dass es bei Wittgenstein nicht mehr darum geht, einen exemplarischen, sondern vielmehr einen *weltanschaulichen Standpunkt* einzunehmen.

Mit Wittgenstein können wir jetzt dafür argumentieren, dass sich wechselseitig von einem Urteil zu überzeugen bedeutet, sich mit der jeweiligen Lebensform, auf welche sich ein Urteil stützt, auseinanderzusetzen. Der Streit um ästhetische Urteile wird so gewissermaßen zu einem Streit um Lebensformen. Eine solche Auseinandersetzung bringt aber nicht unerhebliche Schwierigkeiten mit sich, was daran liegt, dass nicht immer klar ist, was eine Lebensform ausmacht. Deutlich wird das, wenn wir uns Wittgensteins Überlegungen aus *Über Gewissheit* zuwenden. Ob-

gleich die dort versammelten Notizen erst posthum zusammengestellt wurden und von Wittgenstein so nie zur Veröffentlichung gedacht waren, hat sich ausgehend von ihnen ein intensiver Diskurs um einen „dritten Wittgenstein“ jenseits des *Tractatus* und der *Philosophischen Untersuchungen* entwickelt.¹² Im Zentrum steht dabei die Auseinandersetzung mit dem ‚arationalen‘ Charakter von Gewissheiten. Gemeint ist damit, dass unsere rationalen Urteile auf Überzeugungen fußen, die selbst nicht noch einmal hinterfragt bzw. bezweifelt werden können, weil sie gleichsam die Grundlage jedweden rationalen Urteilens darstellen. Sie sind daher weder rational, noch irrational, sondern arational und damit gleichsam außerhalb des Feldes des Rationalen situiert. Exemplarisch bringt das Wittgenstein im folgenden Paragraphen zum Ausdruck: „[D]ie *Fragen*, die wir stellen, und unsre *Zweifel* beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen.“¹³ Entscheidend ist hier der Begriff der Angel. Er macht deutlich, dass wir uns in unserer Lebensform dadurch flexibel bewegen können, dass manche Dinge an ihrem Platz bleiben und gleichsam die Aufhängung bilden, an denen rationale Urteile festgemacht sind und sich bewegen können. Denken wir an das oben genannte Beispiel, ob wir ein Musikstück als gewöhnlich oder innovativ beurteilen sollen, so haben wir es hier mit Urteilen zu tun, die sich vor den festgefügten Hintergrundüberzeugungen einer Lebensform abspielen und das entsprechende Stück vor diesem Hintergrund interpretieren und bewerten. Die einen werden dabei Sätze wie „Schau, es schließt an jene musikalische Tradition an“ sagen, die anderen „Es bricht auf gelungene Weise mit konventionellen musikalischen Mustern“. Im einen wie im anderen Fall, „bewegen“ sich diese Sätze in den Angeln einer Lebensform.

Im Anschluss an Wittgensteins Überlegungen ist in den letzten Jahren eine reichhaltige Diskussion über den Status von Grundüberzeugungen (*hinge commitments*) entstanden.¹⁴ Vier zentrale Momente, die solche

12 Vgl. Danièle Moyal-Sharrock, *The Third Wittgenstein. The Post-Investigation Works*, London: Routledge 2004.

13 Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, § 341.

14 Zur Debatte vgl. Annalisa Coliva und Danièle Moyal-Sharrock (Hg.): *Hinge Epistemology*, Leiden: Brill 2016, sowie: Constantine Sandis und Danièle Moyal-Sharrock (Hg.), *Extending Hinge Epistemology*, London: Anthem 2022. Aufgrund der schlechten Rückübersetzbarkeit vom Englischen ins Deutsche spreche ich im Folgenden von „Grundüberzeugungen“.

Grundüberzeugungen ausmachen, hat Duncan Pritchard hervorgehoben:¹⁵ Erstens handelt es sich um Überzeugungen, die für uns den Status unumstößlicher Gewissheiten besitzen. Exemplarisch etwa „Ich weiß, dass ich Hände habe“ oder „Ich weiß, dass ich Ludwig Wittgenstein heiße“. Zweitens haben diese Gewissheiten einen stillschweigenden Charakter. Sie werden aufgrund ihrer Selbstverständlichkeit nicht zum Gegenstand von Reflexionen. Und dort, wo sie das werden, ist das erkläruungsbedürftig. Wittgenstein macht das an folgendem Beispiel fest: „Ich sitze mit einem Philosophen im Garten; er sagt zu wiederholten Malen ‚Ich weiß, daß das ein Baum ist‘, wobei er auf einen Baum in unserer Nähe zeigt. Ein Dritter kommt daher und hört das, und ich sage ihm: ‚Dieser Mensch ist nicht verrückt: Wir philosophieren nur.‘“¹⁶ Drittens haben Grundüberzeugungen einen „enaktiven Charakter“ wie Moyal-Sharrock hervorgehoben hat.¹⁷ Gemeint ist damit, dass sie sich in erster Linie in unserem praktischen Verhalten zeigen. Wir zweifeln in unserem Alltag nicht an unseren Händen oder an unserem Namen, sondern wir verwenden beides, um in der Welt zu handeln. Viertens schließlich – und das ist wohl einer der kontroversesten Punkte – sind Grundüberzeugungen nicht-propositional. Sie sind vielmehr, so Wittgenstein, der „Hintergrund, vor dem wir zwischen wahr und falsch unterscheiden“.¹⁸ Und weiter: „Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht *wahr*, noch falsch“¹⁹ Grundüberzeugungen sind also nicht selbst wahr oder falsch, sie sind vielmehr das „Gerüst“, die solche Bewertungen allererst möglich machen.²⁰ Was hier am Beispiel propositionaler Urteile ausgeführt wird, gilt genauso für das ästhetische Urteilen: Bewertungen wie gut und schlecht, hässlich und schön, gelungen und misslungen stehen auf dem Boden von eingelebten Grundüberzeu-

15 Vgl. Duncan Pritchard, „Wittgensteinian Hinge Epistemology and Deep Disagreement“, in: *Topoi*, Jg. 40 2021, 1117–1125, hier: 1118f.

16 Wittgenstein, *Über Gewissheit*, § 467.

17 Danièle Moyal-Sharrock, „Wittgenstein’s Hinge Certainty“, in: Constantine Sandis und dies. (Hg.), *Extending Hinge Epistemology*, London: Anthem 2022, 3–26.

18 Wittgenstein, *Über Gewissheit*, § 94.

19 Ebd., § 205.

20 „Prior to engaging with the radical sceptical paradox we implicitly took it as granted that there were ultimate grounds for our belief and that they were secure, but now that we have engaged with this problem we have to live with the recognition of the ultimate groundlessness of our believing.“ (Constantine Sandis und Danièle Moyal-Sharrock, „Fastening the Hinges, Opening the Door“, in: dies. (Hg.): *Extending Hinge Epistemology*, London: Anthem 2022, 14)

III. Der Streit um die Doxa

gungen, die selbst nicht noch einmal in diesen Begriffen gerechtfertigt werden können. Was bedeutet das nun aber, wenn wir in Bezug auf solche Grundüberzeugungen uneinig sind?²¹

Lebensformen im Widerstreit

Einen Vorläufer der Debatte um die Rolle von Grundüberzeugungen in Lebensformen bildet die Auseinandersetzung um den bereits 1985 von Robert Fogelin vorgelegten Aufsatz „The Logic of Deep Disagreement“.²¹ Fogelin nutzt den von Wittgenstein bereitgestellten Rahmen dort, um einen Vorschlag zur konzeptuellen Unterscheidung von einfachen und tiefen Meinungsverschiedenheiten zu unterbreiten. Einfache Meinungsverschiedenheiten, so Fogelin, beziehen sich auf Dispute innerhalb einer Lebensform. Sie lassen sich daher prinzipiell im Rückgang auf eben jene Grundgewissheiten, an denen das Weltbild von Lebensformen aufgehängt ist, auflösen. Praktisch muss das freilich nicht unbedingt der Fall sein, was Fogelin im Rückgriff auf das Phänomen der Starrköpfigkeit erläutern: Als starrköpfig erweist sich jemand dann, wenn er trotz überzeugender Gründe, die gegen seine Überzeugung vorgebracht wurden, an seiner Ansicht festhält. Das trotzige „Für mich ist es eben so!“ legt letztlich nur Zeugnis davon ab, dass diese Ansicht gegen die Üblichkeiten unserer Lebensform vertreten wird.

Von solchen einfachen Meinungsverschiedenheiten müssen tiefe Meinungsverschiedenheiten unterschieden werden. Sie tauchen immer dann auf, wenn Grundgewissheiten miteinander kollidieren. Fogelin argumentiert nun, dass solche Konflikte aus der Perspektive Wittgensteins nicht auflösbar sein können, weil es für divergierende Grundüberzeugungen keinen geteilten Argumentationsraum mehr gibt, durch den sich diese rational aufeinander beziehen lassen. Bei Wittgenstein findet sich dazu folgende Stelle: „Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzter.“²² Bleiben wir beim Beispiel der Kunst und wenden uns Rachmaninoffs berühmter Prelude in Cis-Moll zu. Das 1892 komponierte Stück,

21 Robert Fogelin, „The Logic of Deep Disagreements“, in: *Informal Logic*, Jg. 7, 1985, 1–8. Zur Debatte vgl. exemplarisch die Beiträge im Schwerpunkttheft „Deep Disagreements Re-examined“, *Informal Logic*, Jg. 25, Heft 1, 2005.

22 Wittgenstein, *Über Gewissheit*, § 611.

das heute als eines der bekanntesten Werke der Spätromantik gilt, wurde schnell zu einem Welterfolg. Rachmaninoff musste es bei Konzerten auf Verlangen des Publikums immer wieder als Zugabe spielen. In seiner ästhetischen Einschätzung des Stücks hält Lew Masel fest: „Rachmaninoff entwickelte hochdifferenzierte Verfahren, um Gefühle des Strebens, des ‚Sich-Entäußerns‘ und des Jubels in eine eigentlich belebte Ruhe einzuschmelzen. So können bestimmte Natur-Erfahrungen, wie z.B. die Wahrnehmung einer intensiven, innerlich bewegten Ruhe oder Stille, meisterhaft eingefangen werden.“²³ Nicht alle Interpreten teilen freilich eine solche euphorische Sicht auf das Stück. Bekanntheit hat insbesondere Theodor W. Adornos Einschätzung des Stücks gefunden. Das Stück, so moniert Adorno zunächst, „klingt ungeheuer schwierig [...]. Aber es ist tröstlich leicht“. Es lebe vor allem von der Kraftgeste der Schlusskadenz, die hier in einem fort wiederholt und „als Ware auf den Markt geworfen“ werde. „Die Wiederholung prägt es ein mit rücksichtsloser Reklame; die Kurzatmigkeit erlaubt es noch dem stumpfesten Gehör, sich zurechtzufinden“²⁴ Die Standpunkte, von denen aus die beiden Beurteilungen des Stücks geschrieben sind, sind offensichtlich grundsätzlich andere. Während Masel als Spätromantiker schreibt, spricht Adorno als Kapitalismuskritiker. Entsprechend unterscheiden sich ihre Perspektiven grundsätzlich: Wo ersterer das Stück mit der Erfahrung der Natur verbindet, sieht letzterer in ihm den Ausdruck des Warencharakters der bürgerlichen Gesellschaft. Im Sinne von Wittgenstein muss dabei jeder der beiden Kritiker dem anderen als „Narr und Ketzer“ erscheinen, der die Pointe des Kunstwerks verfehlt.

Was sich hier am Beispiel des Kunstwerks noch unschuldig ausnehmen mag, erhält seine politische Relevanz dort, wo es um die Beurteilung von politischen Entscheidungen geht. Und es ist Fogelin zu verdanken, diesen Übergang konsequent gemacht zu haben. Zwei Beispiele strukturieren seinen Text: zum einen die Bewertung von Schwangerschaftsabbrüchen und zum anderen die Bewertung von Affirmative Action Maßnahmen. Fogelin betont, dass sich die Parteien dabei zunächst über eine Vielzahl von Fakten wie den Beginn des Herzschlags, die ersten Hirnströme oder die Lebensfähigkeit einig sein können. Sogar im Hinblick auf das moralische

23 Zitiert nach: Andreas Wehmeyer: *Sergej Rachmaninow*, Reinbek: Rowohlt 2000, 142.

24 Theodor W. Adorno, „Musikalische Warenanalysen“, in: *Quasi una fantasia. Musikalische Schriften II*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 285f.

III. Der Streit um die Doxa

Prinzip der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens kann Einigkeit bestehen. Worin sie sich unterscheiden, ist die Frage der konkreten Bewertung des moralischen Status des Fötus und wie dieser sich zum moralischen Status der Frau verhält. Je nach Lebensform, so können wir mit Fogelin sagen, werden die Streitpartien hier zu gänzlich anderen Antworten kommen. Das gleiche gilt für Affirmative Action Programme: Auch hier können sich die Parteien zumeist über eine große Zahl von historischen und statistischen Fragen einig sein und dennoch im Streit darüber liegen, ob solche Maßnahmen angebracht sind. Das liegt daran, so Fogelin, dass sie ganz unterschiedliche Auffassungen davon haben, ob nur Individuen oder auch Gruppen moralische Ansprüche haben. Im ersten Fall wären Affirmative Action Maßnahmen ungerechtfertigt, im zweiten Fall gerechtfertigt. Entscheidend ist dabei, so Fogelin weiter, dass solche Einschätzungen keine Fragen von isolierten Überzeugungen sind, vielmehr finden wir am Grunde von tiefen Meinungsverschiedenheiten „ein ganzes System von sich gegenseitig stützenden Behauptungen (und Paradigmen, Modellen, Handlungs- und Denkstilen), die, wenn ich so sagen darf, eine Lebensform darstellen.“²⁵ Wertbeurteilungen, die tiefe Meinungsverschiedenheiten auslösen, fußen also auf einer Reihe von Grundüberzeugungen, die zusammengekommen die Weltanschauung einer Lebensform ausmachen.

Fogelin folgert aus seinen Darstellungen, dass tiefe Meinungsverschiedenheiten unauflösbar sind. Wenn sie letztlich auf nicht-propositionalen Grundüberzeugungen von Lebensformen beruhen, dann gibt es per Definitionem keine Möglichkeiten, diese Überzeugungen argumentativ zu widerlegen. Daraus scheint eine ernüchternde Einsicht zu folgen, die Pritchard folgendermaßen festhält: „Da eine solche Überzeugungsarbeit offenbar nicht rational erfolgen kann, müssen andere Mittel wie Zwang, Bestechung usw. eingesetzt werden“²⁶ Wo tiefe Meinungsverschiedenheiten herrschen, scheinen also nur noch die Mittel der strategischen Kommunikation übrig zu bleiben. Diese Position hat in der analytischen Tradition eine Flut von Literatur produziert, deren Ziel durchweg darin besteht, nachzuweisen, dass die Annahme, dass es sich bei Grundüberzeugungen (*hinge commitments*) um nicht-propositionale Einstellungen handelt, wi-

25 Fogelin, „The Logic of Deep Disagreements“, 6 (eigene Übersetzung).

26 Pritchard, „Wittgensteinian Hinge Epistemology and Deep Disagreement“, 1120 (eigene Übersetzung).

derlegt werden kann.²⁷ Zu zeigen wird hier versucht, dass auch Grundüberzeugungen noch einen gemeinsamen Raum der Gründe voraussetzen, in dem solche Fragen einer rationalen Lösung zugeführt werden können.

Diese gesamte Debatte scheint mir nun die eigentliche Pointe von Wittgensteins Überlegungen zu verfehlten. Das liegt nicht zuletzt daran, dass hier eine wichtige Stelle in Wittgensteins Überlegungen falsch ausgedeutet wird. Wenn Wittgenstein selbst nämlich in Bezug auf die Auflösung von tiefen Meinungsverschiedenheiten festhält: „Am Ende der Gründe steht die *Überredung*“,²⁸ dann meint er mit Überredung nicht Zwang, Manipulation oder Bestechung, wie Pritchard mutmaßt, sondern er verweist uns vielmehr darauf, dass neben wissenschaftlichen Argumenten auch Verfahren der ästhetischen Argumentation existieren. Diesen Unterschied im Anschluss an Wittgenstein freigelegt und verteidigt zu haben, ist die Leistung der Arbeiten von Gottfried Gabriel. Sie zeigen uns, dass ästhetisches Argumentieren auf eine eigenständige Form der Erkenntnis abzielt, die nicht mit wissenschaftlicher Erkenntnis gleichzusetzen ist.²⁹ Während letztere auf Präzision zielt, zielt erstere auf Prägnanz. Das Verhältnis beider Begriffe macht Gabriel am Verhältnis von Scharfsinn und Witz deutlich.³⁰ Während der Scharfsinn die argumentative Fähigkeit meint, Verschiedenheit im Ähnlichen auszumachen, meint der Witz seiner ursprünglichen Bedeutung nach die Fähigkeit, Ähnlichkeit im Verschiedenen auszumachen. Auf eben dieser Fähigkeit basiert auch das, was wir alltagssprachlich als Witz bezeichnen: Die kreative Herstellung überraschender Zusammenhänge zwischen scheinbar Unzusammenhängendem. Nicht zuletzt verwenden wir die Redewendung „Was ist der Witz von ... ?“ oftmals so, dass wir damit nach dem Neuen und Innovativen einer Darstellung fragen. Präzision und Prägnanz benennen nun nicht nur unterschiedliche kognitive Erkenntnisziele, sondern sie verweisen auch auf unter-

27 Exemplarisch: Severin Schroder, “Farewell to Hinge Propositions”, in: Christoph Pfisterer, Nicole Rathgeb und Eva Schmidt (Hg.), *Wittgenstein and Beyond: Essays in Honour of Hans-Johann Glock*. Routledge, New York 2022, 15–32.

28 Wittgenstein, *Über Gewissheit*, § 612.

29 Vgl. exemplarisch die beiden Arbeiten: Gottfried Gabriel, *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart: Metzler 1991; sowie: *Präzision und Prägnanz. Logische, rhetorische, ästhetische und literarische Erkenntnisformen*, Paderborn: mentis 2019.

30 Ebd., 15.

III. Der Streit um die Doxa

schiedliche Mittel: analytisches Argumentieren auf der einen und ästhetisches Argumentieren auf der anderen Seite.³¹

Die Welt aus den Angeln heben

„Denk nicht, sondern schau!“ gibt Wittgenstein als Maxime seiner Arbeitsweise in der *Philosophischen Untersuchungen* aus.³² Damit macht er uns darauf aufmerksam, dass ästhetische Erkenntnis nicht im Register des Konzeptuellen, sondern im Register des Visuellen zu verstehen ist. Dem begrifflichen *Verstehen* wird so das visuelle *Einsehen* zur Seite gestellt. Einsicht können wir nun wiederum dahingehend verstehen, dass es im ästhetischen Argumentieren darum geht, anderen einen Einblick in unsere jeweilige Lebensform zu geben. Wir wollen erreichen, dass die andere Partei die Sache so sieht, wie wir sie sehen. Ästhetische Argumentationen fangen daher auch gerne mit „Sieh die Sache doch mal so ...“ an. Zum Erfolg haben solche Argumentation dann geführt, wenn die andere Partei ausruft „Ich sehe!“ (im Sinne des Englischen „I see!“). Mit welchen Mitteln wir Andere zur Einsicht bringen können, hat Wittgenstein anhand seiner Analyse des Aspektsehens zu zeigen versucht.

Das Aspektsehen macht Wittgenstein an einer Reihe von Kippfiguren deutlich. Zu ihnen gehören eine Illustration, die als Glaswürfel, Drahtgestell oder offene Kiste gesehen werden kann, ein Kreuz, das sowohl als weißes Kreuz auf schwarzem Grund wie auch als schwarzes Kreuz auf weißem Grund gedeutet werden kann, und ein Dreieck, das sich sowohl als hängend als auch als stehend interpretieren lässt.³³ Am populärsten ist jedoch die Figur der Hasen-Ente geworden, die je nach Standpunkt entweder einen Hasen oder eine Ente zeigt.³⁴ Um nun diejenigen, die im Bild nur die Ente sehen, davon zu überzeugen, dass wir es auch mit einem Hasen zu tun haben bzw. andersherum, wird man mit ihnen einen spezifischen Blick auf die Figur einüben müssen. Die von Wittgenstein genannten Ausdrücke „Sieh so hin, das sind die Ohren!“ bzw. „Schau, das hier ist der Schnabel!“ benutzen wird dabei so lange, bis es bei unserem Gegenüber „Klick“ gemacht hat und sich ein Gestaltwandel einstellt. Im ästheti-

31 Ebd., 34.

32 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 66.

33 Ebd., 308, 319, 331.

34 Ebd., 309.

schen Argumentieren geht es also darum, eine andere Schweise einzuüben und dadurch einen neuen Blick auf die Welt zu gewinnen. Im Rückgriff auf die Angeln, an denen unsere Welt hängt, von der Wittgenstein in *Über Gewissheit* gesprochen hat, können wir auch davon sprechen, dass es im ästhetischen Argumentieren darum geht, die Welt aus den Angeln zu heben und neu einzuhängen.

Ästhetisches Argumentieren vollzieht sich aus Wittgenstein'scher Perspektive also nicht mit Hilfe von Operationen wie Deduktion oder Induktion. Es folgt, so hat es Richard Shusterman einmal ausgedrückt, weder den Regeln der Kausalität noch denen der Wahrscheinlichkeit, sondern denen der Aufmerksamkeit.³⁵ Im Streitfall geht es darum, die umstrittene Sache in ein bestimmtes Licht zu rücken und das Gegenüber dazu zu bringen, die Sache im gleichen Licht zu sehen.³⁶ Dafür bedienen wir uns nicht in erster Linie guter Gründe, sondern Fragen, Vergleichen, Assoziationen, oder Anweisungen. Gute ästhetische Argumente zeichnen sich für Wittgenstein daher nicht durch ihre bestechende Logik aus, sondern dadurch, dass sie ihr Gegenüber zu überzeugen vermögen. Ihre Überzeugungskraft erhalten sie nicht aus dem Bereich der Syllogistik, sondern aus dem Bereich der Rhetorik: Es geht darum, Ausdrücke zu finden, die es uns erlauben, an die Interessen, Bedürfnisse und Absichten Anderer Anschluss zu finden. Linda Zerilli führt diesbezüglich das Beispiel eines Gemäldes an: Preisen wir an ihm die luxuriöse Qualität seiner Farben, die Anmut der dargestellten Figuren oder seine Gesamtkomposition, dann kann keiner dieser Gründe Andere zwingen, das entsprechende Gemälde ebenfalls schön zu finden.³⁷ Gleichwohl vermögen unsere Beschreibungen aber im besten Fall der anderen Person eine neue, unerwartete Perspektive zu eröffnen und sie zu einem Aspektwechsel zu veranlassen. Entscheidend in unserem Zusammenhang ist, dass Wittgenstein diese Art des ästhetischen Argumentierens nicht als eine dem rationalen Argumentieren unterlegene Form betrachtet, sondern als eine gleichwertige Form der Auseinandersetzung. Das zeigt sich unter anderem daran, dass wir diese Argumentati-

35 Richard Shusterman, „Aesthetic Argument and Perceptual Persuasion“, in: *Critica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Jg. 15, Heft 45, 1983, 51–74, 60f.

36 Zur Beschreibung der Aufmerksamkeit in Lichtmetaphern bei Husserl vgl. Tiemo Breyer, *Attentionalität und Intentionalität. Grundzüge einer phänomenologisch-kognitionswissenschaftlichen Theorie der Aufmerksamkeit*, München: Fink 2011, 164.

37 Linda Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment*, Chicago: University of Chicago Press 2016, 78.

onsweise auch in Bereichen der Jurisprudenz und der Philosophie wiederfinden. Hier wie dort versuchen die streitenden Parteien nämlich ihre „Sicht der Dinge“ plausibel zu machen. Seine eigenen philosophischen Überlegungen nimmt Wittgenstein aus einer solchen Sicht dabei keinesfalls aus. Vielmehr spricht er davon, dass auch seine Darstellungen in erster Linie darauf zielen, die Lesenden davon zu überzeugen, einen Sachverhalt in einem bestimmten Licht zu sehen. Damit verfahren sie genau in eben jenem Modus ästhetischen Argumentierens, den sie zur Darstellung bringen wollen.³⁸

Wie man sich ästhetisches Argumentieren am Beispiel vorstellen kann, macht Gabriel an einem literarischen Beispiel deutlich: der Beurteilung der erzählerischen Qualität von Thomas Manns Roman „Doktor Faustus“.³⁹ Im Fokus steht dabei die Erzählfigur Senerus Zeitblom, der sich selbst zu Beginn des Romans im Geiste eines deutschen Bildungsbürgers einführt. Am Ende der Erzählung nun ist jener Serenus Zeitblom nicht mehr derselbe, wie zu Beginn: Die Selbstgewissheit, mit der der Erzähler zu Beginn aufgetreten ist, ist am Ende deutlicher Verunsicherung gewichen. Vom wissenschaftlich-logischen Standpunkt aus mag diese Veränderung der Erzählweise dabei inkonsistent erscheinen und als Ausdruck davon, dass Mann die Erzählregeln zum Ende des Romans nicht mehr im gleichen Maße wie zu Beginn befolgt. Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive wird man dagegen einwenden wollen, dass zwischen Anfang und Ende der Erzählung der Niedergang des ‚Dritten Reiches‘ erfolgt ist und die Veränderung der Erzählweise die Erschütterung durch die äußeren Geschehnisse reflektieren soll. Während die erzählerische Qualität von Manns Roman daher aus wissenschaftlich-logischer Sichtweise fragwürdig scheint, muss sie aus literaturwissenschaftlicher Perspektive gerade deswegen als gelungen gelten. Ästhetisches Argumentieren findet für Gabriel nun in jenem Moment statt, wo einer Vertreterin der ersten Position die zweite Position aufgewiesen wird. Indem die Literaturwissenschaftlerin die Veränderungen in der Erzählweise zu den historischen Veränderungen in Beziehung setzt, stellt sie die Prägnanz des Textes heraus und ermöglicht es der Naturwissenschaftlerin im besten Fall, dem Text gegenüber einen neuen Standpunkt einzunehmen, so dass diese den Text nun „mit anderen Augen“ sieht.⁴⁰ Die Pointe des ästhetischen Argumentierens

38 Shusterman, „Aesthetic Argument and Perceptual Persuasion“, 63.

39 Ebd., 217f.

40 Ebd., 218.

besteht also darin, dem Gegenüber durch einen Aspektwechsel eine neue Sicht auf die Welt aufzuschließen.⁴¹

Wittgensteins Idee des Aspektwechsels hat auch in andere Wissenschaftsbereiche Einzug gefunden. So hält etwa Thomas Kuhn in seiner epochemachenden Studie *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* fest: „Was in der Welt des Wissenschaftlers vor der Revolution Enten waren, sind nachher Kaninchen.“⁴² Wissenschaftliche Revolutionen, so Kuhn weiter, führen dazu, dass „Wissenschaftler verschiedene Dinge [...] schauen“.⁴³ Er macht das am Beispiel der Elektrizität fest, deren Erforschung im 17. Jahrhundert von der Ausdünstungstheorie geleitet wurde, der zufolge „Spreuteilchen von elektrisch geladenen Körpern, die sie angezogen hatten, zurückzuschnellen oder herabfallen. Das ist zumindest das, was die Beobachter des siebzehnten Jahrhunderts gesehen zu haben behaupteten.“⁴⁴ Kuhn fährt nun fort, dass ein zeitgenössischer Beobachter vor die gleichen Apparate gestellt, „elektrostatische Abstoßung sehen [würde]“. Hintergrund für diese neue Sehweise sind die Forschungen von Hauksbee: „Durch seine Forschungen wurde – fast wie bei einem Gestaltwandel – die Abstoßung plötzlich die grundlegende Äußerung des elektrischen Zustandes, und es war nunmehr die Anziehungskraft, die eine Erklärung erforderte.“⁴⁵ Wie in einer Kippfigur wird so einmal das eine und einmal das andere Phänomen zum Explanandum. Kuhns Überlegungen zum Aspektwechsel in den Wissenschaften sind eingebettet in eine Wissenschaftstheorie, die von einem Ablauf von Phasen ausgeht. Ausgangspunkt bildet zunächst eine normalwissenschaftliche Phase, die von einer Reihe von Gewissheiten darüber getragen ist „wie die Welt beschaffen ist“.⁴⁶ Diese Gewissheiten finden sich in Lehrbüchern und Curricula,

41 Gabriel weist außerdem darauf hin, dass diese Leistung auch durch transzendentale Argumente erbracht werden kann. Indem sie die Bedingung der Möglichkeit von etwas freilegen, geht es ihnen ja auch darum, den Standort, von dem uns aus überhaupt etwas erscheint, ausfindig zu machen. Vgl. Gabriel, *Präzision und Prägnanz*, 35. Ästhetische und transzendentale Argumentation unterscheiden sich dabei aber freilich gemeinhin darin, dass letztere von einem Standpunkt-Monismus, erstere dagegen von einem Standpunkt-Pluralismus ausgeht.

42 Thomas Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, 123.

43 Ebd., 161.

44 Ebd., 129.

45 Ebd.

46 Ebd., 20.

III. Der Streit um die Doxa

welche Wissenschaftsschaffende auf ihre Laufbahn vorbereiten. Sie stecken das stillschweigende Paradigma einer Wissenschaft ab, auf dessen Grundlage Forschung betrieben und Erkenntnis gewonnen wird. Ein solches Paradigma gerät in eine Krise, wenn Anomalien auftauchen, die nicht mit den Grundüberzeugungen des Paradigmas übereinstimmen. Aus einer solchen Krise können wissenschaftliche Revolutionen entstehen, die andere Paradigmen für das Verständnis der Welt anbieten. Zwischen den jeweiligen Paradigmen herrschen dabei tiefe Meinungsverschiedenheiten: Ihre Grundannahmen, Begriffe und Methoden sind so unterschiedlich, dass eine „Inkommensurabilität“ zwischen ihnen herrscht, die nicht überwunden werden kann.⁴⁷ Mehr noch: Mit Wittgenstein gesprochen, hält jedes Paradigma das andere für einen „Narren und Ketzer“. Setzt sich in einer solchen Auseinandersetzung ein Paradigma gegen das andere durch, kommt es zu jenem Gestaltwechsel, den Kuhn mit Wittgenstein als Umschlag von Hasen zu Enten beschrieben hat.

Kuhns Überlegungen sind hier aus zwei Gründen interessant: Erstens führen sie uns vor Augen, dass wissenschaftlicher Fortschritt nicht wie oftmals angenommen auf der kontinuierlichen Verbesserung von wissenschaftlichen Theorien und Methoden beruht, sondern eruptiv vonstatten gehen kann, wenn ein Paradigma kollabiert und sich ein neues durchsetzt. Fortschritt, so impliziert es schon der Titel der Untersuchung, hat den Charakter von Revolutionen, in denen es zu grundlegenden Umwälzungen kommt. Solche Revolutionen, so macht Kuhn deutlich, sind das Ergebnis von intensiven Auseinandersetzungen, in denen heftig um den Gestaltwandel der Wissenschaft gerungen wird. Das resultiert daraus, dass das alte Paradigma mit Hilfsannahmen zu erweitern versucht wird, um Anomalien und Krisen auch auf dem Boden der bestehenden Gewissheiten irgendwie zu bewältigen, während das neue Paradigma noch nicht in der Lage ist, umfassende Erklärungen zu liefern. Paradigmenwechseln geht daher zumeist eine Phase des Konflikts voraus. Übertragen auf das Aspektsehen bedeutet dies, dass die Wandlung von Gestalten das Resultat von langwierigen und zähen Auseinandersetzungen sein kann, in denen dem Gegenüber Stück für Stück Zugeständnisse und Einsichten abgerungen werden. Auch wenn Gestaltwandel eruptiv erfolgt, so sollten wir ihn doch nicht als ein spontanes Ereignis missverstehen, sondern als Resultat von langwierigen Kämpfen. Das scheint mir die erste Einsicht, die wir aus

47 Ebd., 161.

Kuhns Überlegungen ziehen können und auf das politische Feld übertragen können: Das Aufzeigen von Aspekten kann ein langwieriger Prozess sein. Versuche, Anderen etwas aufzuzeigen, werden nur in den seltensten Fällen zu einem unmittelbaren Aha-Erlebnis führen. Vielmehr wird sich ein solches Erlebnis nur durch dauerhafte und wiederholte Versuche der Überredung einstellen. Zweitens weisen uns Kuhns Überlegungen darauf hin, dass sich die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen vom visuellen Aspektwechsel dadurch unterscheidet, dass sie irreversibel ist. Zwar wird man wie beim Aspektsehen zwischen dem alten und dem neuen Paradigma hin und herspringen können und einmal den Hasen und einmal die Ente sehen können, gleichwohl wird im Zuge eines solchen Hin- und Her nachträglich klar sein, dass es besser ist, das eine als das andere zu sehen, weil die Welt dadurch auf bessere Art und Weise erklärt werden kann. Der Aspektwechsel hat hier also evolutiven Charakter. Kuhn weist hier auf die Grenzen von Wittgensteins Metapher des Aspektsehens hin. Diese sind auch und gerade im politischen Kontext relevant: Im ästhetischen Argumentieren kann es nicht einfach darum gehen, etwas anderes zu sehen zu geben, sondern zugleich auch aufzuweisen, dass die neue Perspektive besser als die alte ist. Wie das erreicht werden kann, möchte ich im nächsten Kapitel im Ausgang von der Praxis der protreptischen Kritik zeigen.

9. Protreptische Kritik

Rekapitulieren wir noch einmal kurz den Stand der Argumentation: Unser Ausgangspunkt war der ethische Pluralismus der Moderne mit seiner Konkurrenz zwischen einander ausschließenden umfassenden Lebensformen. Daraus ergab sich die Frage, wie der Streit um Lebensformen geführt werden kann. Während das Paradigma des politischen Liberalismus diesbezüglich ganz auf Verfahren der Kompromissfindung setzt, fokussiert das Paradigma des Agonismus auf Mechanismen der Zuspitzung und Überwältigung. Mit diesen Lösungsvorschlägen, so lautete meine Diagnose, gehen jedoch beide Paradigmen der eigentlichen Frage nach der Lösung tiefer Meinungsverschiedenheiten aus dem Weg. Da Hannah Arendts Theorie der Urteilskraft genau diese Frage zu lösen verspricht, habe ich mich ihrer Konzeption der erweiterten Denkungsart zugewandt. Anhand dieser zeigt Arendt, wie wir bei Abwesenheit geteilter Gründe unter der Bedingung von tiefen Meinungsverschiedenheiten Urteilen können. Gleichwohl war Arendt daran gescheitert, deutlich zu machen, wie sich solche Urteile in eine öffentliche Denkungsart übersetzen lassen, in deren Zuge Andere vom eigenen Urteil überzeugt werden. Um diese Leerstelle auszufüllen habe ich mich im letzten Kapitel dem *aesthetic turn* zugewandt und das Konzept der ästhetischen Argumentation ausgearbeitet, das verspricht, tiefe Meinungsverschiedenheiten mit aufweisenden Mitteln zu lösen. Differenzen werden hier nicht mehr mit analytischen, sondern mit ästhetischen Mitteln bearbeitet: Nicht die begriffliche Rekonstruktion, sondern das visuelle Aufzeigen dient hier dazu, das jeweilige Gegenüber in eine andere Perspektive eintauchen zu lassen. Offen war dabei die Frage geblieben, wie es dem ästhetischen Argumentieren gelingt, solche Perspektivwechsel mit evaluativen Abwägungen zu verbinden und wie das ästhetische Argumentieren dadurch nicht nur zu einem Mittel der kommunikativen Verständigung, sondern zugleich auch zu einem Mittel der politischen Kritik werden kann. Eben diese kritische Dimension des ästhetischen Argumentierens gilt es nun auszuarbeiten.

Philosophiegeschichtlich weist uns der kritische Einsatz des ästhetischen Argumentierens auf die Auseinandersetzung zwischen *Eristik* und *Protreptik* zurück. Die Eristik meint dabei im Rückgriff auf die griechische Göttin der Zwietracht die von den Sophisten betriebene Kunst des Streitgesprächs. Diese rühmen sich ihrer Fähigkeit, jeden Streit gewinnen zu können, da sie alle Aussagen von Anderen unabhängig von ihren Geltingsansprüchen zu widerlegen vermögen. Die Eristik stellt in diesem Sinne eine Kunst dar, durch welche das jeweilige Gegenüber von jeder be-

liebigen Lebensform überzeugt werden kann. Wenn Platon Sokrates im *Euthydemos* eben diese Kunst der Sophisten kritisieren lässt, schreibt er dabei das Gründungswerk jener Tradition, die späterhin unter dem Namen der Protreptik bekannt werden sollte und welche in Ableitung vom altgriechischen Verb *protrepein* (mahnend, antreiben, überzeugen und jemanden zu etwas hinwenden) die Kunst der Werberede meint.¹ Im Unterschied zur Eristik geht es in der Protreptik dabei nicht einfach darum, mit allen Mitteln Recht zu behalten, sondern darum, für den Beitritt zu einer Lebensform zu werben. In der Antike wird darunter freilich je schon die philosophische Lebensform verstanden, so dass Protreptik im engen Sinne jene Schriften meint, die zur Philosophie als Lebensweise mahnen. Weil sich die Protreptik späterhin zu einem Genre entwickelt hat, unter dem allgemein der Aufruf zum Wandel einer Lebensform verstanden wird, liegt es nahe, sie als jene Kunstform zu verstehen, die Arendt im Auge hatte, als sie im Anschluss an Kant das ‚Werben um Beistimmung‘ ins Zentrum der öffentlichen Denkungsart gestellt hat. Es scheint daher auch kein Zufall zu sein, dass Arendt selbst an zentraler Stelle auf Platons Rhetorik Bezug nimmt. Im Zentrum steht für sie dabei jedoch nicht so sehr der *Euthydemos*, sondern vielmehr der *Gorgias*.² Der Grund dafür ist darin zu suchen, dass Platon hier einen Streit um Lebensformen inszeniert, der uns ganz unterschiedliche Möglichkeiten der Bewältigung tiefer Meinungsverschiedenheiten demonstriert.

Platon, so möchte ich im Folgenden zeigen, führt uns hier eine Palette unterschiedlicher Möglichkeiten der Kritik vor Augen, mit denen sich um

1 Vgl. Vittorio Hösle, „Platons ‚Protreptikos‘. Gesprächsgeschehen und Gesprächsgegenstand in Platons *Euthydemos*“, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, Jg. 147, Heft 3/4, 2004, 247–275; Neben Platons *Euthydemos* werden zumeist Aristoteles' *Protreptikos* und Ciceros *Hoertensius* als Gründungstexte der Protreptik genannt. Einen Überblick über die Entwicklung der antiken, christlichen und nachchristlichen Protreptik gibt Annemaré Kotzé: „Protreptik“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 28, Stuttgart: Hiersemann 2018, Sp. 372–393. Speziell zur antiken Protreptik vgl. die Studie von James Henderson Collins II, *Exhortations to Philosophy. The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press 2015, die vier Merkmale des protreptischen Diskurses hervorhebt: Er ist erstens dialogisch, da er auch seine Gegner zu Wort kommen lässt; zweitens agonal, insofern beide Parteien sich an ein öffentliches Publikum richten; drittens situational, weil Form und Inhalt stark vom jeweiligen Publikum abhängen; und viertens rhetorisch, insofern er sich persuasiver Darstellungsmittel bedient (ebd., 17f.).

2 Arendt, *Über das Böse*, 59ff.

III. Der Streit um die Doxa

die Vorzüglichkeit einer Lebensform streiten lässt. Seine Überlegungen werde ich im Folgenden im Ausgang von einer Rekonstruktion des *Gorgias* und der dort verfolgten Frage nach dem guten Leben angehen, um im Anschluss daran drei unterschiedliche Formen der protreptischen Kritik freizulegen. Ich werde diese als *prüfende*, *darstellende* und *rekonstruktive* Kritik bezeichnen. Während die prüfende Kritik noch weitgehend im Register der analytischen Rationalität verbleibt, werden darstellende und rekonstruktive Kritik im Register der ästhetischen Rationalität vollzogen. Nicht mehr das begriffliche Zergliedern, sondern das ästhetische Aufweisen steht hier im Zentrum. Darstellende und rekonstruktive Kritik sollen sich dabei als Streitpraktiken erweisen, die eine Alternative zum liberalen Kompromiss- und zum agonistischen Durchsetzungshandeln bieten und so einen neuen Weg für die politische Auseinandersetzung zwischen Lebensformen eröffnen.

Was heißt es, gut zu leben?

Der Umstand, dass der Streit um das gute Leben bei Platon zum Gegenstand der Philosophie wird, ist kein Zufall, sondern das Ergebnis einer historischen Krisensituation. Für Ursula Wolf fällt diese in die Zeit der griechischen Aufklärung im 5. Jh. v.u.Z., in der Athen im Zuge der Demokratie zu einer Handelsmetropole aufsteigt, die zunehmend mit den Lebensformen anderer Kulturen konfrontiert ist.³ Die dadurch bewirkte Dezentrierung traditioneller sittlicher Orientierungsmuster führt dazu, dass die Frage nach dem guten Leben ein prominentes Thema in der Öffentlichkeit der Polis wird. Akut wird das Thema dann vor allem mit dem Peloponnesischen Bruderkrieg zwischen Athen und Sparta, welcher das Aufkommen einer egozentrischen Mentalität vorantreibt. Verkörpert wird diese neue Mentalität durch die Sophisten und Rhetoriker, die ein Nützlichkeits- und Machtdenken vertreten, in dem dasjenige als gut gilt, was dem Einzelnen Erfolg und Befriedigung verleiht. In den platonischen Dialogen sind es nun immer wieder Vertreter dieser zwei Positionen, die Platon als Streitpartner wählt, um sie mit Sokrates über die Frage nach dem guten Leben debattieren zu lassen. Exemplarisch für eine solche Auseinandersetzung ist

³ Ursula Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1996, 18ff.

der *Gorgias*, den Joachim Dalfen als „den dramatischsten aller platonischen Dialoge“ bezeichnet hat und dessen Rekonstruktion ich mich im Folgenden zuwenden möchte.⁴

Ausgangspunkt des Dialogs ist die Frage, was der Sinn und Zweck der Rhetorik ist.⁵ Platon lässt Sokrates dabei mit drei Gesprächspartnern diskutieren: zunächst mit Gorgias selbst, dann mit dessen Schüler Polos und schließlich mit Kallikles. Der Reihe nach treten sie in das Gespräch mit Sokrates ein, wobei im Verlauf immer klarer wird, was Sinn und Zweck der Rhetorik ist: Während Gorgias die Rhetorik noch als Kunst preist, die im Dienst der „größten und besten menschlichen Dinge“ (451d) steht, und Polos schon zugibt, dass sie eine Machttechnik ist, um den eigenen Willen durchzusetzen (466b), macht Kallikles rundheraus klar, dass die Rhetorik im Dienst des Rechts des Stärkeren steht (483d).⁶ Im Verlauf der Auseinandersetzung zeigt sich so, dass die anfänglich an Gorgias gerichtete Frage, was denn die Redekunst auszeichnet, in einer Auseinandersetzung um die Frage münden muss, welches die beste Lebensform für die Menschen ist. Eine besondere Stellung nimmt der *Gorgias* dabei aus dem Grund ein, dass Sokrates hier nicht nur als Kritiker anderer Lebensformen auftritt, sondern auch als Verfechter einer Lebensform dargestellt wird, die ihrerseits von dem *dramatis personae* kritisiert wird. Wir haben es entsprechend nicht mit einer einseitigen Kritik, sondern mit einem wechselseitigen Streitgespräch zwischen einander ausschließenden Lebensformen zu tun, dessen Inszenierung durch Platon uns vor Augen führt, was es heißen kann, einer anderen Person die eigene Lebensform anzusinnen und um ihre Beistimmung zu werben.

4 Joachim Dalfen, „Einleitung zum Kommentar“, in: Platon, *Werke*, Bd. VI.3, übers. und kommentiert von J. Dalfen, im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz hrsg. von E. Heitsch und C.W. Müller, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 103–159, hier: 108. Ähnlich James Doyle, der von „the most contentious drama Plato ever wrote“ spricht (James Doyle, „The Fundamental Conflict in Plato’s *Gorgias*“, in: David Sedley (Hg.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Jg. 15, Oxford: Oxford University Press 2006, 87–100, hier: 88).

5 Bei meiner Rekonstruktion werde ich mich weithin auf die Argumentation von Andrew Stauffer, *The Unity of Plato’s Gorgias. Rhetoric, Justice and the Philosophic Life*, Cambridge: Cambridge University Press 2006 stützen.

6 Alle im Fließtext angeführten Stephanus-Seitenangaben in Klammern beziehen sich ab hier auf Platon, *Gorgias*, in: *Werke*, Bd. VI.3, übers. und kommentiert von J. Dalfen, im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz hrsg. von E. Heitsch und C.W. Müller, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004.

Platon verwebt in seiner Darstellung die philosophische Auseinandersetzung kunstvoll mit historischen und dramatischen Elementen. So handelt es sich zunächst bei allen drei Gesprächspartnern um historische Gestalten: Der titelgebende Gorgias ist der zu seiner Zeit bekannte Sophist und Rhetoriker Gorgias aus Leontinoi in Sizilien, der 427 als Gesandter seiner Heimatstadt nach Athen kam. Ebenso ist von Polos überliefert, dass er tatsächlich ein Schüler des Gorgias und Verfasser eines rhetorischen Lehrbuches war. Und auch Kallikles stellt eine verbürgte Figur aus der athenischen Oberschicht dar.⁷ Die historischen Figuren werden von Platon in seiner Darstellung mit unterschiedlichen Charakteren ausgestattet: Während Gorgias als besonnener Mann geschildert wird, der an einer sachlichen Auseinandersetzung interessiert ist, wird Polos als Angeber und Hitzkopf dargestellt, der sich mit Sokrates in heftige Wortgefechte und Polemiken verstrickt. Der Charakter von Kallikles bleibt dabei am uneindeutigsten: Er zeigt sich zunächst freundlich, später angriffslustig und zum Schluss zunehmend störrisch. Vor allem Polos und Kallikles verstricken sich dabei mit Sokrates in bissige Wortgefechte, die deutlich machen, dass Platon den Streit um Lebensformen keineswegs als nüchternes, wissenschaftliches Gespräch im Dienste der Wahrheitsfindung inszeniert, sondern als eine emotionsgeladene Szene, in welcher die beteiligten Akteure affektiv in ihre jeweilige Position investiert haben. Ich will das Gespräch in vier Schritten rekonstruieren:

(a) Der Dialog nimmt seinen Ausgang von der Gorgias zugeschriebenen Behauptung, dass er dank der von ihm beherrschten Redekunst eine Antwort auf jede beliebige Frage zu geben vermag (447c). Sokrates nimmt diese Behauptung gerne auf und beginnt das Gespräch mit der denkbar einfachen Frage, welches die Kunst sei, die sich Gorgias zu beherrschenden rühmt. Auf dessen Antwort hin, dass es sich um Rhetorik handle, will Sokrates nun genauer wissen, was der Gegenstand dieser Kunst ist. Auf diese Frage antwortet Gorgias im ersten Anlauf mit der Definition, dass sie die Kunst der Worte sei (449e). Dagegen wendet Sokrates ein, dass auch andere Künste wie die Rechenlehre oder die Geometrie es mit Worten zu tun haben und die Rhetorik durch diese Definition unzureichend bestimmt sei. Gorgias erwidert daraufhin, dass es die Rhetorik mit den „größten menschlichen Dingen“ zu tun hat (451d). Diese noch vage Auskunft präzisiert er auf Sokrates’ Einwand, dass unterschiedliche Menschen die besten

7 Vgl. dazu Joachim Dalfen, „Einleitung zum Kommentar“, 124ff.

menschlichen Dinge unterschiedlich bestimmen, dahingehend, dass das höchste Gut darin bestehe, in der Polis über Andere zu herrschen, indem man diese mit Worten zu überzeugen vermag (452d). Es ist also das politische Leben, das von Gorgias als der eigentliche Inhalt der Rhetorik bestimmt wird. Nun ist aber Sokrates auch mit dieser Auskunft noch immer nicht zufrieden und fordert den Gorgias auf, zu präzisieren, auf welchen Gegenstand sich die Kunst der Überredung beziehe. Gorgias antwortet daraufhin im dritten Definitionsanlauf, dass es sich um das handele, „was gerecht ist und ungerecht“ (454b). Das führt Sokrates nun zu der Schlussfolgerung, dass der Rhetor ein Wissen vom Gerechten und Ungerechten haben muss. Entsprechend bejaht Gorgias auch die Frage des Sokrates, ob es zu den Aufgaben des Rhetors gehört, seinen Schülern ein Wissen über das Gerechte und Ungerechte beizubringen (460a). Mit dieser Feststellung vermag Sokrates Gorgias dann aber in einen Widerspruch zu verstricken: Aus dem Umstand, dass der Rhetor ein Wissen vom Gerechten haben muss, folgert er nämlich, dass er entsprechend auch selbst ein gerecht Handelnder sein muss, da das eine aus dem anderen folge. Das stehe aber im Widerspruch zur zuvor von Gorgias getätigten Aussage, dass seine Schüler auch unrechten Gebrauch von der Rhetorik machen können (460d), was angesichts des Umstandes, dass die Rhetorik sich auf das Gerechte verstehen müsse, definitionsgemäß nicht wahr sein könne. Mit dem Aufweis dieses Widerspruchs kommt die Unterhaltung mit Gorgias an ihr Ende.

(b) Polos wirft Sokrates vor, Gorgias nur dadurch einen Selbstwiderspruch nachgewiesen zu haben, dass er ihn zu dem Zugeständnis gebracht hat, die Rhetorik habe es mit dem Gerechten zu tun. Diese Definition, so Polos, habe Gorgias aber nur aus Scham gegeben (461b), da es ihm peinlich war zuzugeben, dass die Rhetorik eine wertneutrale Kunst ist. Entsprechend dieser Aussage stimmt Polos dem oben von Gorgias gegebenen dritten Definitionsversuch über das Wesen der Rhetorik nicht bei und behauptet, dass der Gegenstand der Rhetorik als Kunst der politischen Überzeugung nicht das Gerechte, sondern vielmehr die Macht sei. Ebenso nämlich wie der Tyrann im Staat dazu in der Lage ist, wahllos Todesurteile, Enteignungen und Verbannungen herbeizuführen, ebenso vermag der Redner durch seine Sprechfertigkeit, beliebige Ziele zu erreichen (466c). Sokrates wendet nun ein, dass der Tyrann nicht eigentlich ein machtvoller, sondern ganz im Gegenteil, ein machtloser Mensch sei (466d), was den Polos verdutzt zurücklässt. Sokrates erläutert seine Aussage mit einem hypothetischen Beispiel: Der Tyrann, der immer nur nach seinem Gutdünken handelt, besitzt keine Vorstellung davon, was das für ihn Gute ist. Seine

Herrschaft ist reine Willkürherrschaft. Entsprechend kann es vorkommen, dass er tötet, enteignet und vertreibt, weil er glaubt, dass dies gut für ihn ist, obwohl es sich in Wirklichkeit als schädlich entpuppt. Dem Tyrannen kann es also passieren, dass er sich durch sein eigenes Handeln Schaden zufügt, weshalb er für Sokrates nicht als mächtig bezeichnet werden kann. Polos lässt sich von diesem rein hypothetischen Argument – wenig überraschend – nicht überzeugen. Er konstatiert entsprechend, dass man den Tyrannen beneidenswert und glücklich wird nennen müssen (468e). Auch hier behauptet Sokrates jedoch wieder genau das Gegenteil: Der Tyrann ist bemitleidenswert und unglücklich (469a). Polos, ermutigt durch das erste schwache Argument von Sokrates, antwortet hierauf nur, dass sogar ein Kind nachweisen könne, dass dies nicht stimmen kann (470c). Zur Begründung verweist er auf den Tyrannen Archelaos, der zwar durch Unrecht an die Macht gekommen ist, aufgrund seines Status aber von allen glücklich und beneidenswert genannt wird. Sokrates kontiert mit der Aussage, dass ihn die Meinung der Menge nicht interessiere und nichts von dem, was Polos gesagt habe, haltbar sei. Als Begründung führt er den Grundsatz an, dass das größte aller Übel im Unrechttun bestehe, was er zu der Behauptung zusetzt, dass es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun (469c). Mit dieser Behauptung ergreift Sokrates erstmals die Initiative. Statt sein Gegenüber für die von ihm vorgetragenen Ansichten zu kritisieren, beginnt er seine eigenen Ansichten vorzutragen.

Wie nun versucht Sokrates Polos von seiner Position zu überzeugen? Er ködert ihn mit der Frage, ob, wenn es schon nicht schlechter sei, Unrecht zu tun als Unrecht zu erleiden, es so doch zumindest hässlicher sei. Dieser Ansicht stimmt Polos zu, was Sokrates zu folgender Beweisführung veranlasst: Wenn wir zwei hässliche Dinge miteinander vergleichen, dann sagen wir von einem, dass es hässlicher ist aufgrund der Tatsache, dass es mehr Schmerz oder Schaden hervorruft als das andere (475b). Wenn nun Unrecht tun hässlicher ist als Unrecht erleiden, dann heißt das, dass es entweder schmerzlicher oder schlechter ist. Sieht man sich die Sache nun genauer an, zeigt sich, dass das Tun von Unrecht gegenüber dem Erleiden von Unrecht kein Übergewicht an Schmerz hat. Die Aussage des Polos, dass Unrecht tun hässlicher sei als Unrecht erleiden, kann entsprechend nur dadurch begründet sein, dass ersteres schlechter ist als zweites, woraus folgt, dass Polos Sokrates' ursprünglicher These, dass es schlechter sei, Unrecht zu tun als Unrecht zu leiden, zustimmen muss und damit auch der sich daraus ergebenden Schlussfolgerung, dass der Tyrann bemitleidenswert ist. Damit ist nun freilich noch nicht erweisen, dass der Tyrann auch unglücklich ist, weshalb Sokrates seine Argumentation mit

der These fortsetzt, dass es für diejenigen, die Unrecht tun, besser ist, bestraft zu werden, als ohne Strafe davonzukommen, da ihre Seele nur im ersten Fall Besserung zu erfahren vermag. Da sich der Tyrann aufgrund seiner Stellung nun aber jeglicher Bestrafung für seine Taten entziehen kann, ist er eigentlich ein unglücklicher Mensch (479a). Das Ergebnis von Sokrates' Argumentationsgang, dem Polos nur widerwillig folgt, lautet daher, dass der Tyrann – und damit auch der Rhetor – ohnmächtig, bemitleidenswert und unglücklich ist. Alle drei Punkte resultieren für Sokrates aus der Tatsache, dass der Tyrann und der Rhetor keine Vorstellung vom Gerechten haben. Der Versuch von Polos, hinter die Position von Gorgias zurückzugehen und die Bedeutung der Rhetorik unabhängig von einer Bestimmung durch das Gerechte aufzuzeigen, ist daher gescheitert.

(c) An eben dieser Stelle nun schaltet sich Kallikles empört mit folgender Frage in die Diskussion ein: „[M]eint Sokrates das im Ernst oder scherzt er?“ (481b) Ihm scheinen die von Sokrates vorgetragenen Schlüsse ungeheuerlich. Dass Polos ihnen beistimmt, führt er auf die Tatsache zurück, dass dieser ebenso wie sein Lehrer Gorgias Sokrates aus Scham wichtige Zugeständnisse gemacht hat. Im Fall von Polos bezieht sich das auf das Zugeständnis, dass es hässlicher sei, Unrecht zu tun als Unrecht zu leiden (482d). Mit diesem Zugeständnis, so Kallikles, habe sich Polos in der Schlinge des Sokrates verfangen. Ihm habe schlicht der Mut gefehlt, frei heraus zuzugestehen, dass Herrschen und Unterdrücken schöne Angelegenheiten sein können. Kallikles macht es sich nun zur Aufgabe, eben diese Behauptung zu verteidigen, indem er eine alternative Gerechtigkeitskonzeption zu Sokrates vertritt. Diese besteht in der Auffassung, dass „das Gerechte so bestimmt ist, dass der Bessere über den Schlechteren herrscht und mehr hat“ (483d). Kallikles führt diese Gerechtigkeitskonzeption auf das Gesetz des natürlichen Lebens zurück, das er vom Gesetz des kulturellen Lebens unterscheidet. Von Natur aus sei das Leben so beschaffen, dass die Starken keine Rücksicht auf die Schwachen nehmen müssen, sondern ihre Machtgelüste ausleben können. Die Unterdrückung der Schwachen ist daher von Natur aus kein Unrecht, sondern vielmehr ein Recht. Zu einem Unrecht wird es erst in jenem Moment, in dem die Schwachen in einem Akt des gemeinsamen Aufstands das Gesetz einführen und eben jenen natürlichen Zustand zum Unrecht erklären: „Aber ich glaube, diejenigen, welche die Gesetze aufstellen, das sind die schwachen Menschen und das ist die Masse. Mit Blick auf sich selbst und ihren eigenen Nutzen geben sie die Gesetze und verteilen Lob und Tadel. Sie jagen den stärkeren Menschen, die fähig sind mehr zu haben, Angst ein [...] und sagen, dass mehr zu haben, hässlich und ungerecht ist und dass darin Un-

III. Der Streit um die Doxa

gerechtigkeit bestehe“ (483b). Sokrates’ Überzeugung, dass es besser sei, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun, gilt Kallikles entsprechend als Resultat einer Kultur des Verfalls, die aus dem Ressentiment der Schwachen gegenüber den Starken geboren ist. Weil diese nicht in der Lage sind, sich selbst zu helfen, ersinnen sie sich die List der Moral, um sich die Starken untertan zu machen. Gegen die Wertvorstellung des Sokrates, dass es hässlich und schändlich sei, Unrecht zu tun, vertritt Kallikles also die Auffassung, dass es hässlich und schändlich sei, Unrecht zu leiden. An der Stelle, an der Polos Sokrates aus Scham heraus Zugeständnisse gemacht hat, vertritt Kallikles offensiv eine alternative Gerechtigkeitskonzeption.

Sokrates würdigt die Offenheit, mit der Kallikles seine Position formuliert, mit einer Lobpreisung, da diese es ihm erlaube, seine eigene Vorstellung davon, „auf welche Weise man leben soll“ (500c), gegen eine andere zu messen. Er hält Kallikles zunächst entgegen, dass die natürliche Lebensform nicht zum Glück gereichen könne, weil die nach Macht strebenden Starken beständig von ihren Bedürfnissen getrieben bleiben und nie zur Ruhe finden. Sokrates will Kallikles daher überreden, „anstatt des unersättlichen und zügellosen Lebens das ordentliche Leben zu wählen, das an dem jeweils Vorhandenen ausreichend und genug hat.“ (493c). Kallikles hält aber nichts von einem solchen Beschränken und Maßhalten. Der beständige Wechsel zwischen dem Anschwellen und dem Versiegen von Begierden stellt für ihn nämlich gerade keine Quelle von Unlust, sondern vielmehr von Lust dar, weil hier die Dynamik des Lebensprozesses in all ihren Facetten erfahren wird. Für Kallikles gleicht das Leben einer stürmischen See, auf deren Wogen das Menschenschiff segeln soll, um dessen Höhen und Tiefen kennenzulernen. Nicht Mäßigung, sondern das Leben in Extremen zeichnet die natürliche Seele aus. Die von Kallikles propagierte Lebensform setzt sich also zusammen aus einer Apologie des Hedonismus und des Rechts des Stärkeren: Als erstrebenswertes Leben gilt ein Leben in Lust, welches mit allen Mitteln herbeigeführt werden darf.

(d) Ganz anders freilich stellt sich die Lebensform dar, die Sokrates als Ideal skizziert. Er unterscheidet zwischen dem Angenehmen, das Lust bereitet, und dem Guten, das zur Glückseligkeit führt (506c). Das Gute nun ist als Verwirklichung einer bestimmten Tätigkeit zu sehen: der Tätigkeit des Ordnens. Um das deutlich zu machen, bedient sich Sokrates einer Analogie: Die Tätigkeit des Handwerkers besteht darin, die Elemente, mit denen er arbeitet, in eine Ordnung zu bringen. So bringt er beim Hausbau Ziegel und Balken so in eine Ordnung, dass sie zusammen ein Ganzes, nämlich ein Haus ergeben. Dieses teleologische Modell gilt es nun auf das Individuum zu übertragen: Wer gut sein will, muss sich selbst ordentlich

zurichten. In Bezug auf den Körper wird eine solche Ordnung Gesundheit (504b), in Bezug auf die Seele dagegen Besonnenheit genannt (504d). Gesundheit und Besonnenheit zu verwirklichen, bedeutet nun, sich im Zweifelsfall gegen die eigenen Wünsche zu stellen und die unmittelbare Lustempfindung hintenanzustellen. Deutlich macht Sokrates das am kranken Körper, dem trotz seiner Gelüste bestimmte Speisen und Getränke, die ihm schaden, zu versagen sind. Ähnliches nun gilt für die Seele: Was langfristig schlecht für sie ist, wie etwa das Nachgeben gegenüber unmittelbaren Begierden, muss verhindert werden. Entsprechend kommt Sokrates zu folgendem Schluss: „Gezügelt zu werden ist also für die Seele besser als die Zügellosigkeit“ (505b). Insofern er damit genau die Gegenposition zu der von Kallikles vertretenen hedonistischen Position vertritt, ist es nicht verwunderlich, dass Kallikles dieser Lobpreisung der Mäßigung mit einer Kritik begegnet: Sie lautet, dass das besonnene Leben bedeute, „wie ein Stein zu leben“ (494a). Diesem an anderer Stelle eingebrachten Vorwurf hält Sokrates entgegen, dass die zügellose Seele aufgrund ihres ungeregelten Verhaltens nicht dazu in der Lage ist, in Gemeinschaft mit Menschen und Göttern zu leben. Das bedeutet einerseits, dass ihr das Lustempfinden, das aus der Freundschaft resultiert, entgeht, andererseits aber auch, dass sie sich in Disharmonie mit dem kosmischen Allganzen befindet, das für Sokrates nach den Regeln der „geometrischen Gleichheit“ (508a) konstruiert ist, und dadurch nicht jener Glücksempfindung teilhaftig wird, die daraus resultiert, dass man sich als Teil eines geordneten Ganzen weiß.

Wir sehen, wie Platon die Diskussion zwischen Kallikles und Sokrates zum Ausgangspunkt nimmt, um eine tiefe Meinungsverschiedenheit zwischen der hedonistischen und der philosophischen Lebensforen in Szene zu setzen. Beide sehen sich im Verlauf der Auseinandersetzung dabei wechselseitig der Kritik ausgesetzt: Wo Sokrates das Leben in Lust als ein tierisches Leben brandmarkt, sieht Kallikles das Leben in Kontemplation als ein versteinertes Leben. Beide werfen sich also wechselseitig vor, dass ihre Vorstellung eines guten Lebens zu einem entfremdeten und misslängenden Leben führt. Dieser Dissens wird im Verlauf der Diskussion auch immer deutlicher, insofern der Ton der Auseinandersetzung immer harischer wird: So stellt Kallikles sich zunehmend stur gegenüber den Ausführungen des Sokrates, etwa wenn er ausruft: „Ich weiß nicht, was du redest, Sokrates“, woraufhin Sokrates feststellen muss, dass seine Methode der Auseinandersetzung bei Kallikles an eine Grenze zu kommen scheint. Konnte er Gorgias und Polos noch mit Hilfe der Beweiskraft begrifflicher Ableitungen und Analogien überzeugen, muss er über Kallikles festhalten: „Dieser Mensch hält es nicht aus sich nützen zu lassen“. Wenn Kallikles

daraufhin bestätigend festhält: „Mich interessiert nichts von dem, was du redest“ (505c), droht das Gespräch entsprechend abzubrechen und es ist nur der Intervention von Gorgias zu verdanken, dass Sokrates das Gespräch ab diesem Moment im Modus eines Dialogs mit sich selbst fortsetzt, der nur noch hier und da von Kallikles kommentiert wird. Man kann diesen Verlauf des Gesprächs nun einerseits als Kapitulation des Kallikles deuten, da dieser den Argumenten des Sokrates scheinbar nichts entgegenzusetzen hat, andererseits lässt sich jedoch fragen, ob sich an dem von Platon inszenierten Zusammenbruch des Gesprächs nicht auch ein „Misserfolg des sokratischen Lebenswegs“ zeigt.⁸ Für eine solche Auslegung scheint mir dreierlei zu sprechen: Zunächst stellt sich die Frage, ob die Argumente, mit denen Sokrates seine drei Gesprächspartner in die Enge treibt, wirklich überzeugend sind, hat doch die Forschungsliteratur in verschiedenster Weise darauf hingewiesen, dass die von Sokrates vorgebrachten Argumente Schwachstellen aufweisen und von seinen Gesprächspartner hätten ausgehebelt werden können.⁹ Zweitens spricht auch die dramatische Form der Darstellung nicht immer zu Sokrates' Gunsten. Vielfach wird er als rechthaberisch, nötigend und schikanierend dargestellt, wie etwa an folgender Stelle: „Sind wir darüber übereingekommen oder nicht? Antwortet!“ (515c) Entsprechend wird Sokrates von seinem Gesprächspartner vorgehalten, dass er „streitsüchtig“ (515b) sei und seine Methode „gewalttätig“ (505d).¹⁰ Drittens schließlich scheint das Gespräch

8 Vgl. Dalfen, „Einleitung zum Kommentar“, 108. Diese These wird detaillierter entwickelt bei: James A. Arieti, „Plato's Philosophical Antiope: The Gorgias“, in: G. Press (Hg.), *Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations*, Boston: Rowman & Littlefield, 197–214.

9 Kaufmann weist darauf hin, dass Sokrates selbst an vielen Stellen gegen die Regeln seiner dialektischen Methode verstößt (Charles Kaufmann, „Enactment as Argument in the ‚Gorgias‘“, in: *Philosophy & Rhetoric*, Jg. 12, Heft 2, 1979, 114–129, hier: 116f.). Levett weist auf Fehlschlüsse in der Argumentation hin, vertritt jedoch die Ansicht, dass Platon diese absichtlich in parodistischer Absicht eingebaut hat (Brad Levett, „Platonic Parody in the ‚Gorgias‘“, in: *Phoenix*, Jg. 59, Heft 3/4, 2005, 210–227). Dass sich seine Gesprächspartner gegen Sokrates' Einwände mit alternativen Argumenten hätten verteidigen können, darauf weist hin Stauffer, *The Unity of Plato's Gorgias*, 71ff., 112f.

10 Vgl. zur kritischen Diskussion dieses Aspekts Thomas Irwin, „Coercion and objectivity in Plato's dialectic“, in: *Revue Internationale de Philosophie*, Jg. 40, Heft 156/157, 1986, 49–74, der Sokrates' Argumentationsweise zwar verteidigt, aber dennoch abschließend die Frage stellen muss, ob Kallikles von Sokrates nicht einfach mundtot gemacht worden ist (ebd., 72).

auch im Hinblick auf die von Sokrates selbst explizit gemachten Ansprüche zu scheitern. Wenn er nämlich im Verlauf des Gesprächs für sich beansprucht, der einzige zu sein, der „die wahre politische Kunst anpacke“ (521d), und dabei gleichzeitig behauptet, dass sich der Erfolg eines Politikers daran bemessen lasse, in welchem Umfang es ihm gelingt, Andere besser zu machen (513e), scheint er sich in einem performativen Selbstwiderspruch zu verfangen: Zumindest für Polos und Kallikles gilt nämlich, dass sie trotz aller Zustimmung zu den von Sokrates vorgebrachten Äußerungen von diesen nicht überzeugt werden. Kurz gesagt: Sokrates gelingt es nicht, sie zu erreichen.¹¹ Führt man sich diese drei Einwände vor Augen, ist am Ende der Auseinandersetzung keineswegs klar, wer hier eigentlich den Streit gewonnen hat. Die tiefe Meinungsverschiedenheit zwischen dem hedonistischen und dem philosophischen Leben scheint fortzubestehen. Vor eben diesem Hintergrund gewinnt die letzte, bisher noch nicht behandelte Passage des Dialogs eine ganz entscheidende Bedeutung. Hier versucht Sokrates nämlich Kallikles in einem letzten Anlauf dadurch von seiner Position zu überzeugen, dass er sich der bildhaften Sprache des Mythos bedient. Bevor ich darauf zu sprechen komme, will ich jedoch im nächsten Abschnitt die bis hierhin in Anschlag gebrachten Kritikstrategien der Streitparteien genauer unter die Lupe nehmen.

Die prifende Kritik

Nachdem ich im vorhergehenden Abschnitt den Verlauf des von Platon inszenierten Streits um Lebensformen rekonstruiert habe, gilt es nun, die kommunikativen Mittel zu identifizieren, die von den Figuren in der Auseinandersetzung in Anschlag gebracht werden, um die jeweils andere Partei von der Vortrefflichkeit ihrer Lebensform zu überzeugen und sie zu deren Übernahme zu bewegen. In den Mittelpunkt rückt dabei die Tätigkeit der Kritik konkurrierender Lebensformen. Im *Gorgias* stehen dabei zunächst zwei Kritikstrategien im Mittelpunkt:

(a) Die anfängliche Auseinandersetzung zwischen Sokrates und Gorgias, so hatten wir gesehen, erfolgt in erster Linie in Form einer internen

11 Auf diesen Punkt, der auch in der sonstigen Forschungsliteratur immer wieder genannt wird, weist auch unter anderem Arendt hin: „Nichts, was Sokrates zur Vertheidigung seiner Paradoxa vorbringt, überzeugt seine Gegner auch nur einen Augenblick.“ (Arendt, *Über das Böse*, 60)

Kohärenzprüfung der von Gorgias vorgetragenen Position. Im Mittelpunkt steht dabei die sokratische Methode des *elenchos*, der Widerlegung der Ansichten der gegnerischen Partei. Diese Methode vollzieht sich meist in drei Schritten. Sokrates richtet an jemanden, der von sich behauptet, ein Wissender zu sein, die Frage, was dasjenige ist, von dem er ein Wissen zu haben glaubt, woraufhin der Befragte eine Definition gibt. Mit einer Reihe weiterer Fragen legt er dann in einem zweiten Schritt die Prämissen frei, welche den Befragten zu dieser Definition kommen lassen, bevor er in einem dritten Schritt zeigt, dass die aus den Prämissen gezogenen Schlussfolgerungen falsch sind und diese eigentlich mit der eingangs gegebenen Definition in Widerspruch stehen.¹² Im *Gorgias* hat das zur Folge, dass seine Gesprächspartner entweder ihre anfängliche Definition revidieren (Gorgias), zugeben, dass sie nicht mehr wissen (Polos), oder durch alternative Gesprächspartner (Kallikles) ersetzt werden. Das dreistufige Verfahren des *elenchos* dient in erster Linie dazu, zu prüfen, ob die jeweiligen Gesprächspartner eine schlüssige und widerspruchsfreie Position vertreten. Dort, wo das nicht der Fall ist, müssen entweder weitere Definitionen und Prämissen nachgetragen werden oder es müssen dort, wo sich Widersprüche auftun, bereits gemachte Aussagen und Voraussetzungen revidiert werden. Solange dies möglich ist, wirkt die sokratische Methode produktiv: Sie führt dazu, dass die von den jeweiligen Gesprächspartnern vertretenen Positionen immer klarer zutage treten. Im Fall von Gorgias zeigt sich etwa, dass die Frage danach, was die Kunst der Rhetorik ist, nur dann ausreichend beantwortet werden kann, wenn man die Lebensform, in welche sie eingebettet ist, expliziert, was Kallikles mit seiner Darlegung der hedonistischen Lebensform leistet. Destruktiv wird die sokratische Methode nun in jenem Moment, in dem sich zeigt, dass die vertretene Position nicht auf eine umfassende, vernünftige Lehre zurückgeführt werden kann, weil sie entweder nicht mit Anderen von der betroffenen Person vertretenen Meinungen zusammenstimmt oder auf falschen logischen Schlussfolgerungen beruht. Dort, wo die von den jeweiligen Gesprächspartnern vorgebrachte Position derartige Unstimmigkeiten aufweist, er-

12 Umstritten ist dabei die Frage, ob Sokrates die Prämissen selbst auf ihren Wahrheitsgehalt untersucht oder nur die Schlussfolgerungen, die sich aus ihnen ergeben. Vgl. zu dieser Diskussion den Beitrag von Hugh Benson, „Socratic Method“, in: Donald Morrison (Hg.), *The Cambridge Companion to Socrates*, New York: Cambridge University Press 2011, 179–200.

weist sie sich als unhaltbar, so dass sie aus dem Streit um Lebensformen ausscheidet.

Die von Sokrates praktizierte Methode des *elenchos* können wir als Beispiel jener Form der Kritik verstehen, die gegenwärtig meist unter dem Stichwort der *internen* oder der *interpretativen* Kritik verhandelt wird.¹³ Ihr zentrales Charakteristikum besteht darin, dass sie die Position ihres Gegenübers nicht von außen beurteilt, sondern die von diesem selbst explizit anerkannten normativen Maßstäbe übernimmt, um ihm anhand dieser den Spiegel vorzuhalten. Interne Kritik prüft, ob die von Anderen vertretenen Meinungen sich überhaupt stimmig und plausibel vertreten lassen. Ihre Rückfragen wirken dabei vertiefend, da sie die betroffenen Parteien nötigt, Streitpunkte zu präzisieren und Ansichten genauer auszuformulieren. Interne Kritik verhindert so, dass die Streitparteien aneinander vorbeireden. Insofern sie nun aber lediglich darauf abzielt, die interne Stimmigkeit einer Streitposition zu prüfen, kann sie nicht selbst als ein Werben um Zustimmung zu einer Lebensform verstanden werden. Zwar übt sie dort, wo sie destruktiv wird, eine eliminative Funktion aus, die dazu führt, dass das Gegenüber seine Position aufgeben muss, jedoch erbringt sie damit lediglich den Nachweis, dass es sich bei der entsprechenden Gegenposition nicht um eine umfassende, vernünftige Lehre gehandelt hat. Interne Kritik ist daher kein Mittel, um eine Entscheidung im Streit um Lebensformen herbeizuführen, sondern vielmehr ein Mittel, den Boden für einen solchen Streit zu bereiten, indem eben jene Positionen aussortiert werden, die sich als lediglich episodenhafte, unschlüssige oder unzulängliche Ansichten erweisen. Interne Kritik hat entsprechend einen bereinigenden Charakter: Sie dient dem Schutz vor Irrtümern, die unumgänglich mit unseren stets fehleranfälligen Überzeugungen verbunden sind.

(b) Es sind eben diese Grenzen der internen Kritik, die Platon dazu gebracht haben mögen, den *Gorgias* so zu gestalten, dass Sokrates sich hier nicht nur kritisch mit der Lebensform seiner Gesprächspartner auseinandersetzt, sondern auch offensiv seine eigene Lebensform propagiert. Platon ermöglicht dies darstellerisch durch eine Umkehrung der Gesprächsrollen: Während Sokrates im Gespräch normalerweise die Fragerolle

¹³ Einen guten Überblick geben die Arbeiten von Mattias Iser, *Fortschritt und Empörung. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Campus 2008, Kap. 1; und Arnd Pollmann, *Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie*, 2. Aufl., Bielefeld: transcript 2018, Kap. 1.

III. Der Streit um die Doxa

übernimmt und seine Gesprächspartner die Rolle der Respondenten, wird er in der Auseinandersetzung mit Polos und zum Teil auch in der Auseinandersetzung mit Kallikles selbst zum Antwortenden. Das ermöglicht es ihm, seine Überzeugungen frei und geradeheraus zu formulieren: etwa, dass der Tyrann ohnmächtig, bemitleidenswert und unglücklich sei und dass es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun. Insofern Sokrates bei der Befragung durch sein Gegenüber – die nicht immer ganz unfallfrei vonstattengeht, da Sokrates Polos wiederholt darüber aufklären muss, dass er vergessen hat eine Frage zu stellen bzw. mehrere Dinge auf einmal gefragt hat (466c) – in der Lage ist, die Grundlagen dieser Überzeugungen zu explizieren und zu zeigen, dass diese auf einem kohärenten Gedankensystem beruhen, vermag er die von ihm propagierte philosophische Lebensform als eine umfassende, vernünftige Lehre auszuweisen. Mehr noch: Sokrates beansprucht, dass nur diese Lebensform es ermöglicht, in Freundschaft mit Menschen und Göttern zu leben und damit zur wahren Glückseligkeit zu finden.

Insofern Sokrates die philosophische Lebensform als Alternative zur hedonistischen Lebensform preist, kann ihre Explikation als ein exemplarischer Fall jener Kritik gelten, die oftmals als *externe* oder *welterschließende* Kritik bezeichnet wird.¹⁴ Das Hauptmerkmal dieser Kritikform besteht darin, dass sie die Maßstäbe ihrer Kritik nicht mehr den Ansichten ihres Gegenübers entnimmt, sondern eigenständige Ansichten präsentiert, die auf gänzlich anderen Maßstäben beruhen. Der externen Kritik geht es daher in erster Linie darum, deutlich zu machen, dass die Welt auf ganz andere Weise gesehen und bewertet werden kann. Sie vertritt neue, alternative und oftmals kontraintuitiv erscheinende Überzeugungen, durch welche sie eingefahrene Vorstellungen des *status quo* ins Wanken bringt. Aufgabe der externen Kritik ist dabei eine Horizonterweiterung: Sie will den von ihr adressierten Personen deutlich machen, dass die Dinge auch anders gesehen werden können, als sie jetzt sind. Das ist ihr provokatives Moment. Darüber hinaus will sie aber auch geltend machen, dass ihre Adressat_innen die Dinge anders sehen sollten, als sie es derzeit tun, weil sich die Welt im Lichte der neuen Perspektive als sinnvoller erweist. Das ist ihr normatives Moment. Eben dieses erweist sich jedoch als Schwachstelle der externen Kritik: Weil sie nicht an bestehende normative Selbst-

14 Vgl. erneut Iser, *Fortschritt und Empörung*, Kap. 1; sowie Pollmann, *Integrität*, Kap. 1.

verständnisse ihrer Adressat_innen anknüpft, sondern gänzlich neue Normen ins Spiel bringt, gelingt es ihr nur schwerlich, diese zu überzeugen. Aus der Innenperspektive der kritisierten Lebensform und derjenigen, die sich in ihr zuhause fühlen, wird die alternative Lebensform nur wenig attraktiv erscheinen, bedeutet sie doch nicht nur, das gewohnte Leben aufzugeben, sondern auch, eine unplausible Sicht auf die Welt zu übernehmen. Externe Kritik wird sich daher vor allem für diejenigen als attraktiv erweisen, die unter einer bestimmten Lebensform leiden und für welche die Aufschließung einer gänzlich neuen Perspektive mit dem Versprechen auf ein erfüllteres Leben einhergeht. Wo das nicht der Fall ist – wie etwa im *Gorgias* – wird externe Kritik kraftlos bleiben.

Insofern es interne und externe Kritik in erster Linie mit begrifflich-systematischen Fragen der Bedeutung und der Passung zu tun haben, will ich beide Formen unter dem Begriff der ‚prüfenden Kritik‘ fassen. Für sich genommen scheint die protreptische Kraft der internen als auch der externen Kritik von Lebensformen beschränkt zu sein. Erstere vermag lediglich zu prüfen, ob konkurrierende Positionen überhaupt diskursfähig sind, letzte vermag lediglich eine Welt von Möglichkeiten zu skizzieren, ohne dabei einen Anker im Hier und Jetzt zu finden. Gleichwohl können interne und externe Kritik in ihrem koordinierten Zusammenspiel Werbungskraft entwickeln. Dort nämlich, wo sich die Position einer Streitpartei als unhaltbar erweist und gleichzeitig ein sinnvolles Angebot einer alternativen, in sich schlüssigen Lebensform unterbreitet wird, kann es gelingen, die andere Partei von der je eigenen Lebensform zu überzeugen.

Die darstellende Kritik

Es mag auf den ersten Blick so scheinen, als hätte uns der *Gorgias*-Dialog in eine Sackgasse geführt, da weder interne noch externe Kritik bei den Gesprächspartnern von Sokrates fruchten. Obwohl dieser sie in Widersprüche zu verstecken und seine eigene Position auszustellen vermag, halten sie an ihrer hartnäckigen Ablehnung jener Schlussfolgerungen fest, von denen Sokrates behauptet, sie seien „gebunden mit eisernen und stählernen Gründen“ (509a). Man kann diese Ablehnung von Gorgias, Polos und Kallikles nun entweder auf den Umstand zurückführen, dass die von Sokrates angeführten Gründe doch nicht so zwingend sind, wie von ihm selbst behauptet oder schlicht und ergreifend auf die Sturheit seiner beiden Gesprächspartner. Im einen wie im anderen Fall stößt man auf den Umstand, dass sich Kritik oftmals gegen Widerstände vollzieht. Reichweite

und Grenze von Kritik müssen sich daher immer auch daran bemessen lassen, ob sie ihre Adressat_innen zu erreichen vermag. Vor eben diesem Hintergrund ist es bedeutend, dass Kritik im Dialog nicht nur im Modus der argumentativen Prüfung vorgebracht wird, sondern auch in Form einer dramatischen In-Szene-Setzung.¹⁵ Betrachtet man den Text auf diese Dimension hin, lassen sich zwei Modi einer darstellenden Kritik unterscheiden:

(a) Als Vertreter einer darstellenden Kritik tritt im Dialog zunächst nicht Sokrates, sondern Kallikles auf. Dieser artikuliert an jener Stelle, an der er das Recht der Stärkeren rechtfertigt, den Verdacht, dass die herrschenden Gesetze das Resultat eines Ressentiments der Schwachen sind. Aufgrund ihrer Unterlegenheit, so argwöhnt Kallikles, reden die Schwachen den Besseren nämlich ein, dass es hässlich und ungerecht sei, mehr zu haben als die Anderen (483c). Ihre Pointe erfährt diese Position im Dialog nun dadurch, dass Sokrates für Kallikles zu den Schwachen zählt, weil er die Mächtigen mit seiner Methode provoziert, ihn seine philosophische Lebensform aber gleichzeitig wehrlos gegen deren Angriffe zurücklässt, da sie auf dem Grundsatz beruht, dass es besser sei, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun. Da Gorgias und Polos von Kallikles aufgrund ihrer Kunst, Macht in der Polis auszuüben, zu den Starken gerechnet werden, gleicht der Konflikt zwischen den Streitparteien dem oben angesprochenen Konflikt zwischen Starken und Schwachen. Sokrates steht dabei für den schöpferischen Charakter des Ressentiments, insofern es ihm aus der Perspektive von Kallikles nur mithilfe von „Schurkerei“ und „schlauen Tricks“ gelingt, Gorgias und Polos in der Auseinandersetzung niederzuringen (483a). Dahinter verbirgt sich der Vorwurf, dass er beide öffentlich zu beschämen drohte. Nur aus Sorge vor solcher Scham haben Gorgias und Polos dem Sokrates eben jene Zugeständnisse gemacht, mit welchen er sie später in die Enge getrieben hat – im Fall des Gorgias das Zugeständnis, dass er seinen Schülern das Gerechte lehren werde, im Fall des Polos, dass es schändlicher sei, Unrecht zu tun, als Unrecht zu leiden. Dadurch jedoch, so Kallikles, hat sie Sokrates in seiner „Schlinge“ gefangen und „zum Schweigen gebracht“ (482e).

Die von Kallikles vorgetragene Kritik lässt sich als eine exemplarische Form der genealogischen Kritik verstehen, wie sie später vor allem bei

15 Vgl. dazu auch: Tilo Wesche, „Reflexion, Therapie, Darstellung. Formen der Kritik“, in: Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, 193–220.

Friedrich Nietzsche weiter ausgearbeitet worden ist. Die genealogische Methode erfährt bei ihm insofern eine Präzisierung, als dasjenige, was von Kallikles hier nur angedeutet wird, systematisch vertieft und ausformuliert wird. Wenn Nietzsche es sich zur Aufgabe macht, eine „Kritik der moralischen Werthe“ zu liefern, die den „Werth dieser Werthe“ infrage stellt,¹⁶ dann will er nicht einfach eine historische Abhandlung schreiben, die sich in der neutralen Darstellung von Vergangenem übt, sondern es handelt sich vielmehr um eine dramatisierende Methode, welche eine spekulative Vorgesichte der Entstehung der Moral mit dem Ziel präsentiert, bei den Lesenden Inakzeptabilität zu erzeugen. Das soll dadurch erreicht werden, dass man nach der Lektüre der genalogischen Erzählung nicht mehr derjenige sein will, der man ist, weil man sich nicht mehr mit dem eigenen Gewordensein identifizieren kann. Martin Saar beschreibt die Aufgabe der Genealogie entsprechend folgendermaßen: „Erzähle mir die Geschichte der Genese meines Selbstverständnisses und Selbstverhältnisses als eine Geschichte der Macht, und zwar auf eine solche Weise, dass ich beim Zuhören so, wie ich glaube, unwiderruflich sein zu müssen, nicht mehr sein will, und so, dass ich beim Zuhören auch begreife, dass ich nicht so sein muss.“¹⁷ Saar beschreibt das genealogische Verfahren dabei als aus drei Elementen zusammengesetzt: Genealogien setzen erstens eine praxeologische Konzeption von Subjektivität voraus, die davon ausgeht, dass sich Selbstverhältnisse von Individuen in Lebensformen herausbilden. Zweitens machen es sich Genealogien zur Aufgabe, die Machteffekte, die mit den institutionalisierten Praktiken einer Lebensform verbunden sind, aufzusuchen und auszustellen, was drittens in einer narrativ-rhetorischen Form präsentiert wird, die ihre Adressat_innen durch Kontrasteffekte zu einer Distanzierungsbewegung von ihrer eigenen Lebensform führen soll. Genealogische Kritik versucht also im Gegensatz zur prüfenden Kritik nicht einfach, ihr Gegenüber mit Gründen zu überzeugen, sondern mittels eines Narrativs zu erreichen. Im Mittelpunkt steht hier der Abbau von Deutungswiderständen auf Seiten der anderen Streitpartei. Dies soll nicht dadurch erreicht werden, dass diese in Widersprüche verstrickt wird, sondern dadurch, dass sie von der erzählerischen Kraft fortgerissen wird. Genealogische Kritik lebt entsprechend von ihrer dramatischen Inszenierung.

16 Friedrich Nietzsche, *Genealogie der Moral*, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 1999, 253.

17 Martin Saar, „Genealogische Kritik“, in: Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, 247–265, 252.

Freilich bleibt die genealogische Kritik dabei ganz im Modus der Negation: Sie zielt nicht auf den Entwurf einer alternativen Lebensform, sondern lediglich auf eine Kritik des Bestehenden. Als politische Werberede eignet sie sich daher nur bedingt, da ihr stets vorgehalten werden kann, dass keine besseren Alternativen zur Verfügung stehen. Am Ende des Dialogs präsentiert uns Platon nun aber eine weitere Form der protreptischen Kritik, die diesen Mangel ausgleichen kann.

(b) Nachdem Sokrates mit den Mitteln der philosophischen Kritik an den hartnäckigen Widerständen von Polos und Kallikles gescheitert ist, lässt Platon ihn am Ende des Dialogs einen letzten Versuch starten, seine Gesprächspartner zu überzeugen. Dieser besteht darin, dem Kallikles folgenden Mythos zu erzählen: Nach ihrem Tode werden die Seelen der Menschen vor Gericht gestellt und für ihr Leben von den Göttern belohnt oder bestraft. Die Gerechten werden dabei auf die „Insel der Seligen“ geschickt, während die Ungerechten in den „Tartaros“ kommen, um dort Qualen zu ertragen (523b). Zur Zeit des Kronos waren es dabei Lebende, die über die Betroffenen am Tag ihres Todes urteilten. Das hatte zur Folge, dass die Urteile oftmals schlecht gefällt waren, da Ansehen und Fürsprache immer wieder zu Fehlurteilen führten, und Ungerechte auf der Insel der Seligen landeten wie umgekehrt Gerechte im Tartaros. Um diesen Mangel zu beheben, veranlasste Kronos' Sohn Zeus, dass das Gericht erst nach dem Tode der Betroffenen tagen solle und alle Seelen dabei nackt aufzutreten haben, damit allein deren moralische Beschaffenheit zum Maßstab der Beurteilung werde. Fortan sollte das Urteil über den Weg, den eine Seele einschlägt, also nicht mehr von äußerem Ansehen beeinflusst sein, sondern ganz von den gerechten bzw. ungerechten Taten abhängen, die sich in ihr widerspiegeln. Entsprechend werden machtvolle Könige, Feldherren und Händler, die sich der Lüge, des Meineids und der Betrügerei schuldig gemacht haben, in der Unterwelt landen, wohingegen Andere, „die fromm und mit der Wahrheit gelebt haben“ (526c), auf die Insel der Seligen geschickt werden.

Platon lässt Sokrates betonen, dass der vorgebrachte Mythos, obwohl es sich bei ihm bloß um eine Geschichte handelt, dennoch ein „vernünftiges Argument“ (523) sei. Er nimmt dabei auf den Umstand Bezug, dass *mythos* und *logos* ihrem Begriffsgehalt nach ursprünglich beide eine „vernünftig darstellende Rede“ bedeuten, mit dem Unterschied, dass diese einmal in argumentativer und einmal in erzählerischer Form vorgerbacht

wird.¹⁸ Entsprechend kann der Mythos zunächst als erzählerische Transposition von Sokrates' Hauptargument, dass es schlechter sei, Unrecht zu tun, als Unrecht zu leiden, verstanden werden. Erstens nämlich macht der Mythos deutlich, dass nur die gerechte Seele, in welcher sich tugendhaftes Benehmen widerspiegelt, auf die Insel der Seligen gelangt. Zweites zeigt sich, dass hässliche Seelen sich in alten Zeiten zwar mit den Mitteln der Rhetorik von ihrem grausamen Schicksal freimachen konnten, durch die Reformen des Zeus das Mittel der Rhetorik aber wirkungslos geworden ist, da fortan alle Seelen nackt und sprachlos vor ihren Richtern auftreten müssen. Und es ist drittens für das Schicksal der Seele ganz gleich, welchen Rang man im Leben eingenommen hat: Im Gegensatz zu Ruhm und Ansehen können Besonnenheit und Maß nämlich auch von jenen erreicht werden, die ein unglückliches Schicksal erfahren. Daher können die Armen und Elenden, die im Leben kein Unrecht getan haben, auf die Insel der Seligen gelangen, wohingegen Könige und Fürsten, die sich des Unrechts schuldig gemacht haben, die Qualen des Tartaros ertragen müssen.

Ich möchte die von Platon vorgebrachte Kritik hier als *utopischen Kritik* bezeichnen, weil sie mit der dramatischen Darstellung eines Nicht-Ortes arbeitet, dem Thomas Morus späterhin den Namen *Utopia* verleihen wird.¹⁹ Auf den ersten Blick scheint es sich bei der utopischen Kritik nun lediglich um eine Wiederholung eben jener Aussagen zu handeln, die Platon bereits zuvor vorgebracht hat. Edmond bezeichnet den Mythos entsprechend auch als bloße „Handmaid of philosophy“.²⁰ Das scheint sich gut mit jenen Überlegungen zur Dichtkunst zusammenzufügen, die Platon in der *Politeia* vorbringt. Ihr werden hier zwar pädagogische und heuristische Funktionen für die philosophische Erziehung zugesprochen, gleich-

18 Christian Schäfer, „Mythos/Mythenkritik“, in: Christoph Horn, Jörn Müller und Joachim Söder (Hg.), *Platon-Handbuch*, 2., aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart/Weimar: Metzler 2017, 316–321, 317. Zur literarischen Bedeutung der Mythen bei Platon vgl. weiterhin: Glenn W. Most, „Plato's Exoteric Myths“, sowie: Christopher Rowe, „The Status of the Myth of the Gorgias, or: Taking Plato Seriously“, beide in: Catherine Collobert, Pierre Destree und Francisco J. Gonzalez (Hg.), *Plato and Myth*, Leiden/Boston: Brill 2012, 13–24 und 187–198.

19 Zur Form der utopischen Kritik vgl. Miguel Abensour, *Utopia. From Thomas More to Walter Benjamin*, übers. v. Raymond N. MacKenzie, Minneapolis: Univocal 2017.

20 Radcliffe G. Edmonds III, *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, 169.

wohl bleibt sie als Ganze der Philosophie untergeordnet, welche über ihre Inhalte, Form und Darbietung zu wachen hat. Hier gilt es jedoch zwei unterschiedliche Fragen auseinanderzuhalten: einerseits die Frage, ob sich in der narrativen Erzählung etwas aussagen lässt, was in argumentativer Form nicht ausgesagt werden kann, und andererseits die Frage, ob die Erzählung den gleichen Stoff besser zur Geltung bringen kann. Dass Platon sich im *Gorgias* mit letzterer Frage auseinandersetzt, wird an jenen Stellen deutlich, an denen er gegen Ende des Dialogs eine schlechte von einer guten Rhetorik unterscheidet (503a).²¹ Letztere soll es ihm erlauben, sein Vorhaben, die Seelen der Bürger besser zu machen, auch gegen Widerstände durchzukämpfen.

Der protreptische Kraftüberschuss der mythischen Erzählung gegenüber der argumentativen Rede lässt sich an drei Punkten deutlich machen. Erstens wird die mythologische Kritik im Modus der Untertreibung vorgetragen. Sokrates redet seine abschließende Erzählung zunächst einmal klein, indem er sie als eine bloße Geschichte bezeichnet, die auch „alte Frauen“ hätten erzählen können und die Kallikles wohl sicherlich für „wertlos“ halten werde (527a). Im Unterschied zur Methode des *elenchos*, die wiederholt mit dem Vorwurf der Rechthaberei konfrontiert war, steht in der mythischen Erzählung daher die Dimension der Kritik gerade nicht im Mittelpunkt. Das Zurücktreten von Einwänden und Beanstandungen soll dabei dafür sorgen, dass sich das Gegenüber dem strukturellen Inhalt der Erzählung nicht verschließt, sondern öffnet. Es ist also gerade das Absehen von persuasiven Mitteilungsabsichten, welches die erste Pointe der mythischen Kritik ausmacht. Narrationen stellen zweitens Verdichtungen von komplexen Sachverhalten dar. Ihre szenische Bearbeitung erlaubt es, einen neuen Blick auf das Ganze und den Zusammenhang seiner Teile zu erlangen. Ähnlich wie Gleichenisse setzen sie etwas ins Bild. In diesem Prozess transformieren sie ein gedankliches Erfassen in ein sinnliches Erfassen und verleihen ihm so visuelle Konkretion und Plastizität. Geschichten, so lautet daher die zweite Pointe, verleihen gedanklichen Einsichten anschauliche Evidenzen. Gestützt wird dieser Vorgang drittens dadurch, dass der sokratische Mythos nicht einfach frei erfunden ist, sondern mit Versatzstücken aus bekannten Überlieferungen angereichert ist. So beginnt der Mythos mit Verweis auf Homer (523a), dessen Heldengeschichten für

21 Hans Blumenberg spricht davon, dass Platon auf der Suche nach einer „Rhetorik des gegenrhetorischen Arguments“ ist (Hans Blumenberg, *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, 92).

Gorgias, Polos und Kallikles vorbildhaft sind und ihnen so eine Identifikation mit der vorgetragenen Geschichte ermöglichen. Gegenüber formalen theoretischen Argumentationsketten besitzen Narrationen zudem einen Spannungsbogen, der mit einer affektiven Investition in den Handlungsverlauf einhergeht. Die dritte Pointe lautet daher, dass Narrationen eine Eigendynamik besitzen, die besser als argumentative Schlussfolgerungssequenzen dazu geeignet ist, ihr Gegenüber mitzureißen und zu einem Perspektivwechsel zu bewegen.

Fassen wir zusammen: Genealogische und utopische Kritik operieren mit dem aufweisenden Effekt von Geschichten. Ich möchte beide Formen der Kritik daher als darstellende Kritik bezeichnen. Freilich operieren beide dabei auf ganz unterschiedliche Weise: Während die Genealogie mit den Mitteln der Übertreibung und der Kontrastbildung bei den Betroffenen dadurch eine Distanzierung von der eigenen Lebensform hervorzurufen versucht, dass sie deren dunkle Herkunftsgeschichte aufgedeckt, zielt die Utopie mit den Mitteln der Untertreibung und Bildhaftigkeit darauf, Verhärtungen und Befangenheiten auf Seiten der Streitpartner_innen abzubauen und so das Gegenüber von der eigenen Lebensform zu überzeugen. Wo die genealogische Kritik also in erster Linie destruktiv arbeitet, arbeitet die utopische Kritik produktiv. Ähnlich wie im Fall der prüfenden Kritik gilt dabei auch hier, dass es das Zusammenspiel von destruktiven und produktiven Momenten ist, durch welches die größte protreptische Kraft entfaltet wird. Dort, wo die eigene Lebensform durch eine genealogische Erzählung in die Krise gerät und die utopische Erzählung eine alternative Lebensform zur Überwindung einer solchen Krise bereitstellt, besteht die gerechtfertigte Hoffnung, die andere Streitpartei zu einem politischen Wechsel der Lebensform bewegen zu können. Freilich steht gerade die darstellende Kritik immer im Verdacht, es mit den Mitteln der Kontrastbildung und der Dramatisierung zu übertreiben und zu einem bloß eristischen Durchsetzungsspiel zu werden. Die Übernahme einer Lebensform erfolgt dann nicht mehr aus Einsicht, sondern ist nur noch ein Resultat von Wortgewalt – sie erfolgt also gleichsam blind. Es stellt sich daher die Frage, ob es noch eine alternative Möglichkeit protreptischer Kritik gibt, die dieser Gefahr entgeht. Das bringt uns zur rekonstruktiven Kritik von Lebensformen.

Die rekonstruktive Kritik

Der *Gorgias* endet mit dem Mythos von der Insel der Seligen, ohne dass wir erfahren, ob sich Sokrates' Streitpartner von seiner Position überzeugen lassen. Nehmen wir nun für den Moment an, dass sich mindestens einer von Sokrates drei Streitpartnern der aufgezeigten Form der darstellenden Kritik widersetzt und sich nicht von der philosophischen Lebensform überzeugen lässt, weil er die darstellende Kritik als manipulativ erachtet. Was bleibt uns dann noch? Hat der Streit um Lebensformen an diesem Punkt sein Ende erreicht? Kann nun nur noch ein Kompromiss zwischen den Streitparteien weiterhelfen? Oder könnte der Streit noch einen anderen Fortgang nehmen? Ich möchte im Folgenden argumentieren, dass wir bei Platon noch eine dritte Form der Kritik finden können. Ausgeführt finden wir diese in den politischen Hauptwerken Platons, der *Politeia* und den *Nomoi*. Beide schließen insofern an den *Gorgias* an, als sie auf Basis der Frage nach der besten Verfassung die Frage nach der besten Lebensform aufnehmen. Dabei bringen sie eine Form der Kritik in Anschlag, die ich als rekonstruktive Kritik bezeichnen möchte. Ähnlich wie bei den vorhergehenden Formen der prüfenden und der darstellenden Kritik lassen sich auch hier zwei Unterformen ausdifferenzieren: die *devolutive* und die *evolutive* Kritik. Wenden wir uns zunächst der devolutiven Kritik zu:

(a) Platon macht es sich im 8. Buch der *Politeia* zur Aufgabe, die Überlegenheit der von ihm skizzierten idealen Staatsform gegenüber vier anderen Staatsformen aufzuzeigen. Insofern er dabei unter dem Begriff der Staatsform weniger die Beschaffenheit der politischen Institutionenordnung des jeweiligen Gemeinwesens als die damit jeweils verbundene Lebensform fasst, knüpft seine Auseinandersetzung hier thematisch an die im *Gorgias* verhandelten Themen an.²² Die diversen Verfassungen unterscheiden sich nun zunächst darin, mithilfe welches Gutes sie meinen, Glückseligkeit erreichen zu können. In der Timokratie ist dies das Gut der Ehre, in der Oligarchie der Reichtum, in der Demokratie die Freiheit und in der Tyrannie die Macht. Keines dieser vier Güter, so will uns die *Politeia* vor Augen führen, kann dem Menschen per se zu Glückseligkeit ver-

22 Malcom Schofield (*Plato. Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 2006, 266f.) und Ivan Jordovic (*Taming Politics, Plato and the Democratic Roots of Tyrannical Man*, Stuttgart: Franz Steiner 2019, 139) sprechen sogar davon, dass erst die Argumentation in der *Politeia* Sokrates' Auseinandersetzung mit Gorgias, Polos und Kallikles zum Abschluss bringt.

helfen. Ohne das richtige Maß führt das Streben nach ihnen vielmehr zum Misslingen der jeweiligen Lebensform. Platon will uns jedoch nicht nur das Scheitern der jeweiligen Verfassungsformen durch den immanenten Nachvollzug ihrer Lebensform deutlich machen, sondern zugleich auch zeigen, dass die Abfolge der vier Verfassungsformen in einem internen Verfallszusammenhang steht, der geradewegs in das Gegenteil der idealen Staatsform führt. Sehen wir uns das zunächst genauer an, indem wir Sokrates' Kritik zunächst in Kürze rekonstruieren.

Beginnen wir mit der Timokratie. Sie steht für jene Verfassung, in welcher die Regierungsämter auf der Basis von Ehrwürdigkeit vergeben werden. Ehre erlangt das Individuum dabei vor allem im Zuge „kriegerischer Taten“, in welchen es seine Tapferkeit unter Beweis stellt.²³ Werden politische Ämter nun allein auf der Basis von Ehre vergeben, hat das für die Gesellschaft schwerwiegende Folgen. Das zeigt sich, wenn wir uns der gesellschaftlichen Reproduktion ihrer Mitglieder durch Bildung zuwenden. Die Kriegerkaste wird nämlich in der Erziehung der Jugend weniger auf die musiche Vernunft erziehung Wert legen als vielmehr auf die gymnastische Körperertüchtigung.²⁴ Für die seelische Verfasstheit der Jugend bedeutet dies, dass unter der Timokratie jener Seelenteil zur Vorherrschaft gelangt, den Sokrates im Unterschied zum vernünftigen und begehrenden Seelenteil als den mutigen Seelenteil bezeichnet. Unter seiner Herrschaft wird im vernünftigen Seelenteil die Ausbildung von „List“ gefördert und im begehrenden Seelenteil „Wetteifer“ und „Ehrsucht“.²⁵ Allesamt Fähigkeiten, die der timokratische Mann im Krieg gut gebrauchen kann. Herrscht nun allerdings kein Krieg, sondern Frieden, muss der Wettstreit um Ehre im Inneren der Gemeinschaft ausgetragen werden, wodurch sich die für die Verteidigung förderlichen Fähigkeiten auf destruktive Weise verkehren. Indem ein jeder danach strebt, den Anderen an Ehre zu übertreffen, richten sich Streitlust und List gegen die Mitbürger, so dass im timokratischen Gemeinwesen eine zerstörerische „Zwietracht“ entsteht.²⁶

23 Platon, *Politeia*, 549a (Zitate nach: Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, hg. v. Ursula Wolf auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994).

24 Ebd., 548b.

25 Ebd., 548a und 548c.

26 Ebd., 547b.

III. Der Streit um die Doxa

Die auf dem Gut der Ehre gegründete Timokratie ist daher nicht in der Lage, zuverlässig und dauerhaft zur Glückseligkeit zu führen.

Die oligarchische Gesellschaft erwächst nun gleichsam aus den genannten Defiziten der timokratischen Gesellschaft. Sokrates erläutert dies folgendermaßen: Der Sohn eines timokratischen Mannes wird Zeuge, wie sein Vater im Zuge streitender Auseinandersetzungen seine „bürgerliche Ehre“ und sein „Vermögen“ verlieret.²⁷ Bei diesem Anblick regt sich beim Jüngling „Furcht“.²⁸ Er realisiert, dass das Gut der Ehre die Individuen ganz in die Abhängigkeit von Anderen bringt und sich zudem als ein flüchtiges Gut erweist, das von heute auf morgen verloren gehen kann. An die Stelle des Guts der Ehre rückt er daher das Gut des Reichtums. Damit stößt er zugleich den mutigen Seelenteil von seinem „Thron in seiner Seele“ herab und überträgt die Vorherrschaft nun dem begehrnden Seelenteil, den er unter die Leitung der Besonnenheit stellt.²⁹ „Sparsamkeit“ und „Arbeitsamkeit“ werden dabei zu den hervorstechenden Merkmalen des oligarchischen Jünglings.³⁰ Mit ihrer Hilfe macht er sich die beiden anderen Seelenteile untan: Den vernünftigen Seelenteil lässt er darüber grübeln, wie aus „wenigem Gelde vieles wird“ und den mutigen Seelenteil heißt er „nichts anderes zu bewundern und zu verehren als den Reichtum“.³¹ Das Ergebnis dieser Transformation hält Sokrates folgendermaßen fest: „Aus hochstrebenden und ehrbürtigen Männern werden sie also zuletzt erwerbslustige und geldliebende“.³² Aus dieser Konstellation entsteht nun die Oligarchie, die in jenem Moment eingeführt wird, in dem die Übernahme politischer Ämter denen vorbehalten bleibt, die eine bestimmte Vermögenssumme besitzen. Die Freilegung der destruktiven Folgen dieser Herrschaftsform beginnt Sokrates nun wiederum damit, dass er sich der Bildung zuwendet. Seine Diagnose lautet dabei, dass es im oligarchischen Staat aufgrund eines allgemeinen Mangels an Erziehung zur Ausbildung von „drohnenhaften Begierden“ kommt, die die Individuen anstacheln, nicht-notwendigen Begierden zu folgen.³³ Dem oligarchischen Individuum gelingt es nun im besten Fall, seine eigenen drohnenhaften Be-

27 Ebd., 553b.

28 Ebd., 553c.

29 Ebd., 553c.

30 Ebd., 554a.

31 Ebd., 553d.

32 Ebd., 551a.

33 Ebd., 554b.

gierden durch sein Streben nach Reichtum im Zaum zu halten und Besonnenheit bei ihrer Befriedigung walten zu lassen. Was es gegen sich selbst tut, das tut es aber nicht gegen Andere. Hier versucht es, den in ihnen tobenden Zwiespalt zwischen guten und schlechten Begierden auszubeuten, um deren Vermögen an sich zu ziehen und so seinen Reichtum zu vergrößern. Der gleiche Ansporn, der nach innen hin zu einer Zügelung der Begierden führt, führt nach außen hin zu deren Anstachelung. Indem die Oligarchie die Individuen derart in ein ausbeuterisches Verhältnis zueinander setzt, bringt es eine Schicht von Armen hervor, die „zürnend und auflauernd“ gegenüber jenen sind, die ihnen ihr Vermögen genommen haben.³⁴ Die oligarchische Gesellschaft führt daher ebenso wenig zur Glückseligkeit wie die timokratische Gesellschaft. Auch sie scheitert daran, dass das Streben nach dem ihr eigenen Glücksgut die Gemeinschaft letztlich ins Verderben führt.

Die demokratische Gesellschaft entsteht nun in eben jenem Moment, in welchem die drohnenartigen schädlichen Begierden bei einer großen Zahl von Bürgern zur Vorherrschaft gelangt sind. Die Verfasstheit des begehrlichen Seelenteils ist bei ihnen dahingehend korrumptiert, dass die Begierden nicht mehr durch die Tugend der Besonnenheit eingehetzt, sondern vielmehr durch das Laster der Zügellosigkeit angestachelt werden, so dass das Individuum von einer Vielzahl von verschiedenen und oftmals auch einander widerstreitenden Begierden getrieben ist. Das getriebene Individuum gibt diesen Zustand nun als Freiheit aus und erklärt die Abwesenheit jeglicher Form von Zwang als erstrebenswertes Gut. Die damit entstandene freiheitliche Lebensform kommt nun in jenem Moment zur Vorherrschaft, in dem die Spannungen zwischen Arm und Reich sich so weit zugespitzt haben, dass es „schon aus einer geringen Veranlassung“ zu einer demokratischen Revolution kommt.³⁵ Unter der demokratischen Herrschaft hat nun ein jeder Bürger das Recht, sein Leben so zu gestalten, „wie es ihm gerade gefällt“.³⁶ Entsprechend lassen sich in der Demokratie alle drei Lebensformen finden: die ehrenhafte, die oligarchische und die demokratische. Die demokratische Lebensform zeichnet sich dabei dadurch aus, dass sie alle bestehenden Sitten und Traditionen des Gemeinwesens unterminiert: Mit Verweis auf ihre Freiheit zeigen Kinder keinen Respekt mehr gegenüber ihren Eltern, die Fremden nicht gegenüber den Bürgern,

34 Ebd., 555d.

35 Ebd., 556e.

36 Ebd., 557.

die Schüler nicht gegenüber ihren Lehrern und die Jungen nicht gegenüber den Alten.³⁷ Überall, wo man dem demokratischen Individuum „ein wenig Zwang auflegen will“, wird es „unwillig“.³⁸ Entsprechend gerät die demokratische Lebensform auch mit der timokratischen und der oligarchischen in Konflikt, weil die mit ihnen einhergehenden Tugenden der Tapferkeit und der Besonnenheit als unzulässige Beschränkungen der Freiheit gegeißelt werden. Ganz zum Schluss schließlich kehrt sich das Prinzip der Freiheit gegen die demokratische Ordnung selbst, wenn die gemeinsam erlassenen Gesetze nicht mehr als Ausdruck der Selbstregierung verstanden werden, sondern als unzulässige Beschränkung der individuellen Freiheit. So schwindet am Ende jede Achtung vor dem geschriebenen und ungeschriebenen Gesetz.³⁹ Das demokratisch verfasste Gemeinwesen mündet daher letztlich in einen Zustand allseitiger Zügellosigkeit, der zur Selbstaufhebung der Gesellschaft führt.

Der Aufstieg der Tyrannie nimmt seinen Anfang einmal mehr bei einer seelischen Transformation: Weil sich der begehrende Seelenteil in der Demokratie zu guter Letzt nicht mehr durch Sitte und Gesetz zügeln lässt, gerät er ganz unter die Macht jener dunklen Begierde, die Sokrates den „Eros“ nennt.⁴⁰ Als Gut, nach welchem der Eros strebt, können wir dabei die Macht ausmachen, da sie die universale Währung für die Erfüllung von Begierden bildet. Der tyrannische Charakter gelangt nun im Rahmen des demokratischen Losverfahrens im wahrsten Sinne des Wortes per Zufall an die Herrschaft über das Gemeinwesen. Ist er einmal in ein solches Amt gekommen, nutzt er seine Macht, um die Reichen zu enteignen und sich gemeinsam mit dem Volk deren Vermögen zur Befriedigung der eigenen Begierden anzueignen. Irgendwann jedoch wird es keine reichen Bürger mehr geben, die sich enteignen lassen, und das ist eben jener Moment, in welchem die Demokratie in Tyrannis umschlägt: Jetzt nämlich wendet sich der politische Herrscher gegen sein eigenes Volk, um diesem die materiellen Mittel für die Befriedigung seiner Bedürfnisse abzupressen. Der Rebellion des Demos beugt er dabei dadurch vor, dass er die Sklavenschaft befreit und diese zu seiner Leibgarde beruft.⁴¹ Die Ironie dieser Situation besteht für Sokrates nun freilich darin, dass die Befreiung der

37 Ebd., 562e–563a.

38 Ebd., 563d.

39 Ebd., 563d.

40 Ebd., 572e.

41 Ebd., 567e.

Sklaven eigentlich eine Versklavung des Tyrannen bedeutet. Werden ihm diese zu Beginn nämlich noch aus Dankbarkeit loyal sein, muss er sich späterhin der Mittel der „Schmeichelei“ bedienen, um sich deren Treue zu sichern.⁴² Unter dem Lichte der Vernunft betrachtet entpuppt sich daher, dass „der rechte Tyrann“ in Wirklichkeit „ein rechter Sklave“ ist.⁴³ Dem Rasen seines begehrlichen Seelenteils schutzlos ausgeliefert und angewiesen auf die Schutzmacht von Anderen, lebt der Tyrann ein unterjochtes Leben „in Furcht und voll von Krampf und Schmerz“.⁴⁴ Ähnlich wie die anderen Glücksgüter führt also auch das Gut der Macht letztlich nicht zur Glückseligkeit, sondern vielmehr zur Unglückseligkeit.

Mit diesen Überlegungen kommen Sokrates' Überlegungen zum Abschluss. Der Durchgang durch die Lebensformen von Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannie hat uns dabei vor Augen geführt, dass hier jeweils verschiedene Glücksgüter angestrebt werden, deren Verabsolutierung aber gerade nicht ins Glück, sondern ins Verderben führt: Das Übermaß an Ehre führt zu Zwietracht, dasjenige des Reichtums zu Hass, dasjenige der Freiheit zum Sittenverfall und dasjenige der Macht zur Sklaverei. Dass die jeweiligen Lebensformen verfallen, hat seine Ursache dabei jeweils darin, dass die Harmonie der Seele aus dem Lot geraten ist. Vernünftiger, mutiger und begehrlicher Seelenteil stehen nicht in jenem Verhältnis zueinander, welche Sokrates im IV. Buch der *Politeia* als „Gerechtigkeit“ identifiziert hat und das bekanntlich darin besteht, dass ein jeder Seelenteil dasjenige tut, zu dem er am besten geeignet ist.⁴⁵ Das hat seine Ursache für Sokrates freilich darin, dass es der Seele an Anleitung durch den vernünftigen Seelenteil fehlt. Nur dieser ist nämlich dazu in der Lage, für jene Form des Maßhaltens zu sorgen, die gewährleistet, dass das jeweilige Gut zur Glückseligkeit des Individuums beiträgt.

Unabhängig davon, dass es Sokrates mit seiner Darstellung also wieder darum geht, für die philosophische Lebensform einzutreten, ist für uns vor allem die Art und Weise der Kritik von Interesse, mit der er das tut. Seine Darstellung zeichnet sich dadurch aus, dass sie die aus seiner Sicht defizitären Lebensformen weder von innen auf der Basis ihrer internen Kohärenz noch von außen durch die Konfrontation mit anderen Lebensformen kritisiert. Ziel der Darstellung ist es nicht, den Wert der jeweiligen

42 Ebd., 579a.

43 Ebd., 579d.

44 Ebd., 579e.

45 Ebd., 441d.

III. Der Streit um die Doxa

Glücksgüter überhaupt infrage zu stellen, sondern vielmehr die destruktive Dynamik herauszuarbeiten, die aus einem unangemessenen Gebrauch dieser Güter resultiert. Entsprechend demonstriert er, dass das in den jeweiligen Lebensformen angestrebte Glücksgut weder für die Seele des Einzelnen noch für die Verfasstheit der Gemeinschaft als ganzer zu einem Zustand des Glücks führt. Vielmehr setzt das Streben nach diesem Gut eine Entwicklung in Gang, die in einem Verfall mündet. Den Untergang der jeweiligen Lebensform knüpft Sokrates dabei an die Hervorbringung einer jeweils nachgeordneten Lebensform, was er folgendermaßen festhält: „Und in der Tat, das äußerste Tun in irgend etwas pflegt immer eine große Hinneigung zum Gegenteil zu bewirken“.⁴⁶ Ich möchte die Form der Kritik, die Sokrates hier in Anschlag bringt, als *devolutive Kritik* bezeichnen. Devolutiv ist diese Form der rekonstruktiven Kritik, weil sie im Unterschied zur internen Kritik nicht auf die jeweilige konzeptuelle Stimmigkeit der normativen Prinzipien einer Lebensform abzielt, sondern Defizite vielmehr dadurch aufzudecken versucht, dass sie einer Verfallsgeschichte in der Aneignung dieser Prinzipien folgt. Die Kritik setzt also nicht direkt am Wert der Normen und Güter an, die für eine Lebensform kennzeichnend sind, sondern vielmehr versucht sie zu zeigen, dass deren Verabsolutierung zu individuellen und gesellschaftlichen Pathologien führt.

(b) Das Projekt einer rekonstruktiven Kritik kann neben der eben aufgezeigten Form der devolutiven Kritik noch eine zweite Form annehmen, die ich als *evolutive Kritik* bezeichnen möchte. Wir finden diese abermals in einer von Platons politischen Schriften: den *Nomoi*. Ganz ähnlich wie im 8. Buch der *Politeia* geht es im 3. Buch der *Nomoi* zunächst darum, sich gegenüber defizitären Verfassungssystemen abzugrenzen. Im Unterschied zur *Politeia* wird dieses Vorhaben hier aber nicht mehr mit den Mitteln einer rein konzeptuellen, sondern einer geschichtlichen Untersuchung geführt. In den Blick kommen nun konkrete historische Staaten wie Argos, Messene oder Athen sowie konkrete historische Individuen wie Kresphonites, Temenos oder Aristodemos. Das Ziel der Argumentation, die Platon dabei verfolgt, ist demjenigen, das wir aus der *Politeia* kennen, durchaus ähnlich: Auch in diesem Fall geht es darum, zu zeigen, dass der gute Staat des Maßvollen bedarf und dass eine solche Mäßigung nur unter der Leitung der Vernunft zu haben ist.

46 Ebd., 563e.

Von besonderem Interesse ist in unserem Zusammenhang nun eine Kritikfigur, die der gesprächsführende Athener gegenüber Kleinias und Megillos im Zuge der Auseinandersetzung mit der Verfassung Persiens vorbringt. Unter der Herrschaft von Kyros, so argumentiert er, habe das alte Persien eine Blütezeit erlebt, da hier ein Maß an Freiheit geherrscht habe, welches es den Bürgern ermöglicht habe, in Freundschaft miteinander zu leben und durch einsichtsvolle Rede Einfluss auf die Geschicke der Gemeinschaft zu nehmen.⁴⁷ Das Verderben dieser Gemeinschaft beginnt nun damit, dass Kyros aufgrund seiner vielen Feldzüge die Erziehung seiner Söhne vernachlässigt. Diese werden von Frauen und Eunuchen großgezogen, die ihnen nichts abschlagen und allem, was sie tun, Beifall zollen. Die Söhne werden in der Folge „verweichlicht und zügellos“⁴⁸ was nach dem Tod des Vaters dazu führt, dass Kambyisos zunächst seinen Bruder im Streit um den Thron umbringt, bevor er dann die Herrschaft über das Persereich aufgrund von Raserei und Trunksucht verliert. Es ist damit ganz ähnlich wie in der *Politeia* das Thema eines Mangels an guter Erziehung, welches zum Ausgangspunkt des Verfalls des Gemeinwesens wird. Von der *Politeia* unterscheidet sich die Argumentation der *Nomoi* nun aber durch die weiteren Schilderungen des Athener: Nach dem Darniederlegen des persischen Reiches kommt es mit dem Aufstieg des König Dareios, der „keine verweichlichende Erziehung“ erhalten hatte, zu einer erneuten Blütezeit.⁴⁹ Auch ihm gelingt es wieder, durch die Einführung gesetzlicher Gleichheit „Freundschaft und Verbundenheit“ zwischen den Bürgern zu stiften, bevor ihm der gleiche Fehler unterläuft wie zuvor Kyros.⁵⁰ Der Athener schildert diesen folgendermaßen: „Dem Dareios folgt Xerxes, der wieder die verweichlichende Erziehung der Königssöhne erhalten hatte. ‚Ach Dareios‘, kann man vielleicht mit vollem Recht ihm zufordnen, du erkanntest wohl nicht den Fehler des Kyros und liebstest den Xerxes in denselben Gewohnheiten heranwachsen, wie Kyros den Kambyses!“⁵¹ Der Athener will mit dieser Schilderung nun freilich vor allem auf den allgemeinen Umstand hinaus, dass es die schlechte Erziehung von

47 Platon, *Nomoi*, 694a (Zitiert nach Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 4, übersetzt von Hieronymus Müller, hrsg. v. Ursula Wolf auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994).

48 Ebd., 695b.

49 Ebd., 695c.

50 Ebd., 695d.

51 Ebd., 695d.

Herrschersöhnen ist und nicht der geschichtliche Zufall, der zum jeweiligen Verfall des Gemeinwesens führt. An der eben angeführten Stelle macht er aber deutlich, dass dieser fortgesetzte Mangel als Folge einer in die Lebensform eingelassenen Lernblockade verstanden werden muss. Daraus hätte aus den Fehlern seines Vorgängers Kyros lernen können, hat es aber versäumt, aus der Geschichte Lehren für sein eigenes Handeln zu ziehen. Das eigentliche Problem der Lebensform der persischen Herrscher besteht daher nicht darin, sich nicht um die Erziehung ihrer Söhne zu kümmern, sondern in ihrer Unfähigkeit, Lehren aus den Krisen der eigenen Lebensform zu ziehen. Ihre Lebensform scheitert letztlich daran, dass sich in ihr keine gelingenden Lernprozesse vollziehen. Die Aufgabe, die der Athener mit seiner Darlegung verfolgt, besteht nun im Umkehrschluss darin zu fragen, „wie sie statt dessen sonst hätten verfahren sollen“⁵² was er an anderer Stelle zu der Frage zusetzt: „Welche Vorsichtsmaßnahe hätte nun der Gesetzgeber bei seiner damaligen Gesetzgebung gegen das Entstehen dieses Übel treffen müssen?“⁵³

Lösen wir uns an dieser Stelle vom platonischen Text und fragen danach, was einen guten Lernprozess auszeichnet. Zu einem guten Lernprozess scheinen mindestens drei Momente zu gehören: Erstens bedarf ein Lernprozess einer angemessenen Problemdiagnose. Pathologische Phänomene wie Zwietracht, Hass oder Zügellosigkeit lassen sich nur dann überhaupt beheben, wenn ihre Ursachen geklärt werden können. Gelingende Lebensformen zeichnen sich daher zunächst einmal dadurch aus, dass sie kritische Selbstreflexionsprozesse ermöglichen. Zweitens müssen Lernprozesse funktionierende Lösungen für die jeweils diagnostizierten Probleme bereitstellen. Sie müssen die Einstellungen und Praktiken, die eine Lebensform ausmachen, dahingehend transformieren, dass die pathologischen Phänomene verschwinden. Gelingende Lebensformen müssen daher immer auch eine Veränderungsbereitschaft besitzen. Drittens schließlich sollen Lernprozess nicht einfach zu irgendwelchen Lösungen führen, sondern zu Lösungen, die im Geiste der jeweiligen Lebensform sind. Lebensformen brauchen daher eine Vorstellung davon, was es heißt, auf gute Weise zu lernen. Rahel Jaeggi hat vorgeschlagen, sich diesbezüglich an Hegels Prinzip der „bestimmten Negation“ zu orientieren.⁵⁴ Für Lernprozesse bedeutet das erneut dreierlei: Ihre Beurteilung soll nicht an-

52 Ebd., 963b.

53 Ebd., 691b.

54 Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp 2014, 296.

hand von externen, diesen Prozessen äußerlichen Maßstäben erfolgen, sondern ausgehend von den sozialen und kulturellen Kontexten, in denen sie verankert sind. Der Maßstab, an dem sich Lernprozesse bemessen, soll also nicht überzeitlich sein, sondern aus den bestehenden Verhältnissen und Problemlösungsniveaus selbst herstammen.⁵⁵ Zweitens sollen Lernprozesse eine bestimmte Qualität besitzen. Ihr Gelingen soll nicht dem Zufall geschuldet sein, sondern der Einsicht in die Bedingungen, die das Problem verursacht haben. Mit Jaeggi gesprochen: „Die ‚neue‘ Situation lebt also von den in der alten Formation inhärenten Potentialen, von Fähigkeiten und Ansprüchen, die diese hervorgebracht hat, denen sie aber gleichzeitig nicht entsprechen kann.“⁵⁶ Drittens schließlich können Lernprozessen nur dann als gelungen gelten, wenn sie selbstbestimmt vollzogen worden sind. Das geschichtliche Fortschreiten soll also weder als Ausdruck eines natürlichen Telos verstanden werden noch als Ausdruck scheinbar unumgänglicher äußerer Handlungszwänge. Stattdessen müssen Lernprozesse dem Kriterium der Selbstgesetzgebung unterliegen: Sie müssen in dem Bewusstsein vollzogen werden, dass wir frei sind, die Bedingungen, unter denen wir leben, nach selbstgesetzten Maßstäben zu verändern.⁵⁷ Auf der Basis der drei genannten Kriterien kann die evolutive Kritik nun dazu genutzt werden, eine Lebensform aufgrund der mit ihr einhergehenden Lernfähigkeit in ihrem Gelingen zu bewerten. Von einem solchen können wir dann sprechen, wenn sich Lebensformen nicht gegenüber Selbsterflexionsprozessen und notwendigen Veränderungen verschließen und frei von Lernblockaden sind.

Fassen wir zusammen: Rekonstruktive Kritik, so hat sich gezeigt, ist eine temporale Kritik. Sie ist nicht synchron, sondern diachron angelegt. Nicht der Vergleich zwischen zwei Lebensformen steht hier im Zentrum, sondern vielmehr die Entwicklung einer spezifischen Lebensform zwischen zwei historischen Zeitpunkten. Während devolutive Kritik dabei in erster Linie zu zeigen versucht, dass die Verabsolutierung bestimmter Normen und Güter gesellschaftliche Pathologien erzeugt, die zum Verfall einer Lebensform führen, fragt evolutive Kritik danach, ob es einer Lebensform gelingt, mit solchen Pathologien umzugehen. Devolutive Kritik geht also der Frage nach, wie eine Lebensform in eine Krise gerät, evolutive Kritik dagegen fokussiert auf die Frage, ob und wie diese Krise von

55 Ebd., 422.

56 Ebd., 419.

57 Ebd., 435.

der jeweiligen Lebensform bewältigt wird. Beide Formen der Kritik verfahren dabei in dem Sinne immanent, dass sie das jeweilige Geschehen nicht von außen betrachten und thematisieren, sondern von innen heraus. Von interner Kritik unterscheidet sich rekonstruktive Kritik dabei dadurch, dass eine Lebensform nicht einfach als unvernünftig oder widersprüchlich abgetan wird, sondern vielmehr gezeigt wird, dass sie auf einer praktischen Fehlneigung von eigentlich sinnvollen Normen und Gütern beruht. Rekonstruktive Kritik setzt daher stets voraus, sich auf die jeweils andere Lebensform einzulassen. Damit sind mindestens zwei Vorteile verbunden: Erstens bringt rekonstruktive Kritik einem epistemischen Mehrwert mit sich. Sie fördert das, was Arendt als erweiterte Denkungsart bezeichnet und was nichts anderes meint, als die Fähigkeit, sich andere konkurrierende Weltdeutungen gegenwärtig zu halten und von ihnen zu profitieren. Zweitens wirkt Streit im Modus der rekonstruktiven Kritik nicht sozial trennend, sondern zusammenführend: Er stiftet Streitgemeinschaften, weil er die Streitparteien zu einer Form der Auseinandersetzung nötigt, in der sie sich wechselseitig mit der inneren Verfasstheit der jeweils anderen Lebensform auseinandersetzen müssen.

Politische Protreptik

Im Zentrum dieses Kapitels stand die Ausarbeitung von Praktiken der protreptischen Kritik, mit denen sich für die Vorzüglichkeit einer Lebensform streiten lässt. Wir sind dabei auf drei Formen der Kritik gestoßen: die *prüfende*, die *darstellende* und die *rekonstruktive* Kritik. Die diesen Kritikformen eigentümliche Kraft entfaltet sich dabei jeweils aus einer Doppelbewegung von zwei ihr innenwohnenden Dynamiken: Während im Fall der prüfenden Kritik die interne Kritik für den Abbau von Zutrauen in eine Lebensform sorgt, geht es der externen Kritik um den Aufbau einer alternativen Perspektive. Ähnlich im Fall der darstellenden Kritik: Wo die genealogische Kritik die abstoßende Seite der Herkunftsgeschichte einer Lebensform aufdeckt, erzeugt die utopische Kritik durch den Entwurf einer Zukunft ein Verlangen nach Veränderung im Hier und Jetzt. Im Fall der rekonstruktiven Kritik schließlich will die devolutive Kritik Abstieg und Verfall einer Lebensform nachzeichnen, wohingegen die evolutive Kritik diese mit der Lernfähigkeit anderer Lebensformen kontrastiert. Es ist eben dieses Zusammenspiel von *Abbau* und *Aufbau*, *Herkunft* und *Zukunft*, sowie *Abstieg* und *Aufstieg*, welches in den jeweiligen Kritikformen am Werk ist, das für den spezifischen Überzeugungseffekt der protreptischen

Argumentation verantwortlich ist. Stets soll dabei das erste Moment für eine Distanzierung des Gegenübers von seiner eigenen Lebensform sorgen, während das zweite Moment den Blick auf die Vorzüge der jeweils anderen Lebensform lenken soll. Während sich die prüfende Kritik dabei noch weitgehend logischer Argumente bedient, bedienen sich darstellende und rekonstruktive Kritik ästhetischer Argumente. Sie versuchen, den Blick auf eine Lebensform mit narrativen Mitteln so zu verändern, dass es zu einem Aspektwechsel in der Erscheinungsweise dieser Lebensform kommt. So soll eine Bewegung der Ablösung und Annäherung in Gang gebracht werden, die im besten Fall in eine Veränderung des politischen Standpunktes des Gegenübers mündet.

Die politische Protreptik ist freilich nicht ohne Risiko: Alle der genannten Kritikformen können ihr Ziel verfehlten. Während die prüfende Kritik droht, keinen Anschluss an ihre Gesprächspartner_innen zu finden, ist die darstellende Kritik stets mit der Gefahr der Meinungsmanipulation verbunden, insofern die Genealogie zur Dämonisierung und die Utopie zur Glorifizierung neigt. Rekonstruktive Kritik wiederum steht in der Gefahr, Verfalls- und Entwicklungsprozesse deterministisch zu deuten und damit die Spontaneität der Individuen zu erkennen. Die Gefahr des Scheiterns protreptischer Kritik geht jedoch nicht nur vom Fehlgehen der einzelnen Kritikmomente aus, vielmehr wird sie auch gerade dort virulent, wo Kritik erfolgreich praktiziert wird. Deutlich wird das, wenn wir uns abschließend kurz der affektiven Dimension der protreptischen Rede zuwenden. Diese spielt bereits im *Gorgias* eine wichtige Rolle, insofern der Gesprächsabbruch zwischen Sokrates und seinen Gesprächspartnern Gorgias, Polos und Kallikles in allen drei Fällen durch eine Beschämung evoziert wird.⁵⁸ Gorgias, so erinnern wir uns, gibt Sokrates gegenüber aus Scham zu, dass die Rhetorik nicht nur mit Macht, sondern auch mit dem Gerechten zu tun habe, Polos wiederum gibt beschämt zu, dass es hässlicher sei, Unrecht zu tun, als Unrecht zu leiden und Kallikles wird in jenem Moment beschämt, in dem ihm Sokrates vorhält, dass nach hedonistischen Prinzipien das Leben des Knabenschänders glücklich genannt werden müsse. Je nachdem auf welche Seite des Streitgesprächs man sich nun schlagen will, kann entweder die von Sokrates verwendete Technik der Beschämung als ein unlauteres rhetorisches Mittel betrachtet werden oder die Scham seiner

58 Zur komplexen Rolle der Scham im *Gorgias* vgl. Christina Tarnopolsky, „Prudes, Perverts, and Tyrants. Plato and the Contemporary Politics of Shame“, in: *Political Theory*, Jg. 32, Heft 4, 2004, 468–494.

Gesprächspartner als eine verkörperte sittliche Tugend seiner Gesprächspartner. Über diese beiden Möglichkeiten hinaus scheint mir die protreptische Kritik noch ein drittes Verständnis der Bedeutung der Scham zu eröffnen. Insofern prüfende, darstellende und rekonstruktive Kritik nämlich jeweils mit einer Übergangsbewegung verbunden sind, die in der Ablösung von der alten Lebensform und der Annäherung an die neue Lebensform besteht, ist Kritik dort, wo sie erfolgreich ist, mit einer Bewegung der Selbstdistanzierung verbunden, in der man sich selbst in seiner bisherigen Lebensform aus der Perspektive des Anderen erblickt. Insofern diese alte Lebensform nun defizitär, hässlich oder mangelhaft erscheinen muss, evoziert die Veränderung des eigenen politischen Standpunkts eine Scham über das alte Selbst. In Anlehnung an Sartres Analyse zur Struktur der Scham als ‚Scham vor jemanden‘ gesprochen: ‚Ich erkenne an, dass ich war, wie Andere mich gesehen haben.‘⁵⁹ Eben diese Anerkennung, derjenige gewesen zu sein, dessen Perspektive man jetzt nicht mehr teilt, führt zur Scham. Wenn politische Kritik also auf eine Veränderung von politischen Standpunkten zielt, eine solche Veränderung aber wiederum bedeutet, auf das Selbst das ich eben noch war, vom Standpunkt des Anderen zu blicken, dann ist Scham keine zufällige Folge politischer Protreptik, sondern vielmehr der ihr strukturell eigene affektive Ausdruck.⁶⁰

Es ist eben dieser interne Zusammenhang von Protreptik und Scham, der dem Geschäft der Kritik, dort wo es erfolgreich praktiziert wird, zum Verhängnis zu werden droht. Deutlich lässt sich das einmal mehr am *Gorgias* machen. Kallikles etwa bricht im Anschluss an seine Beschämung das Gespräch mit Sokrates ab. Statt diese Geste als Ausdruck von Trotz zu verstehen, können wir sie auch als Ausdruck einer der Scham eigenen leiblichen Dynamik verstehen, die darin besteht, ‚vor Scham im Boden zu versinken‘. Der Gesprächsrückzug von Kallikles wäre aus dieser Perspektive als Effekt einer durch Scham erzeugten Haltung der Lähmung und Erstarrung zu verstehen. Die Scham kann aber auch zu wütenden Gegenreaktionen führen, die aus dem Versuch entspringen, an seinem alten Selbstbild dadurch festhalten zu können, dass man sich vom Standpunkt des Anderen freimacht, indem man ihn entwertet. Das scheint bei Polos der Fall

59 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek: Rowohlt 1994, 406.

60 Auch Arendt stellt einen Zusammenhang zwischen Scham und ästhetischem Urteil fest, wenn sie mit Kant festhält: „Wir schämen uns, wenn unser Geschmack mit dem anderer nicht übereinstimmt.“ (Arendt, *Das Urteilen*, 105)

zu sein, wenn er Sokrates „große Grobheit“ (461c) im Gespräch vorwirft. Im Zornausbruch wird hier versucht, das beengende Gefühl der Scham durch eine nach außen gerichtete explosive Gegenbewegung zu sprengen. Eine letzte Möglichkeit des Umgangs mit Beschämung finden wir schließlich bei Gorgias. Nachdem er aus Scham zunächst bereits relativ früh aus dem Gespräch aussteigt, ist doch er es, der nach dem Kommunikationsabbruch von Kallikles das Gespräch wieder aufnimmt und Sokrates bittet, seine Überlegungen zu Ende zu führen. Wir können Gorgias Haltung als einen Ausdruck von Wissbegierde deuten, die deutlich macht, dass aus der Scham auch eine Befreiung hervorgehen kann, die darin besteht, nicht mehr derjenige sein zu müssen, der man gerade noch war, sondern derjenige sein zu können, der man im Begriff ist zu werden. Mit der Scham ist also immer auch die Möglichkeit einer bejahenden Selbsttransformation eröffnet. Eben aus diesem Grund wird die Scham immer wieder als ein versittlichendes Gefühl gepriesen. Vor dem Hintergrund dieser unterschiedlichen Umgangsweisen mit Beschämung gehört zur politischen Protreptik stets auch die Fähigkeit, mit der Schamreaktion von Anderen umzugehen.⁶¹ Wird politische Protreptik von Verachtung begleitet, werden Lähmungserscheinungen auf der Seite des Gegenübers gefördert, geht sie mit Schadenfreude einher, werden wütenden Abwehrreaktion stimuliert. Transformative Reaktionen dagegen können durch die Haltung des agonalen Respekts gefördert werden. William Connolly hat damit eine Haltung bezeichnet, welche Andere nicht als Feind_innen behandelt, die es im politischen Wettstreit zu unterwerfen gilt, sondern als Kontahent_innen, die es im öffentlichen Wettstreit um das Gute der Gemeinschaft anzuerkennen gilt. Agonalen Respekt auszuüben, bedeutet dabei weder, den politischen Austausch von Emotionen zu reinigen, noch alle Lebensformen als gleichwertig zu betrachten, sondern vielmehr den Streit um die Doxa als Streit zu bejahen und damit deutlich zu machen, dass öffentliche Angelegenheiten auf unterschiedliche Art und Weise gelöst werden können. Agonaler Respekt bringt entsprechend die Einsicht zum Ausdruck, dass die umstrittene Sache grundsätzlich immer auch anders gesehen und gelöst werden könnte. Eben diese Bejahung des Widerstreits von Lebensformen

61 Diesen Punkt hebt auch Danielle Allen hervor: „Only by addressing negative emotions with a view to generating goodwill can a citizen find the seed of improved citizenly interactions and a more democratic approach of the problem of loss in politics.“ (Allen, *Talking to Strangers*, 151)

III. Der Streit um die Doxa

erlaubt es dabei im besten Fall, dass Andere ihren politischen Standpunkt frei von Scham ändern können.