Pithanologie

Rhetorik-Forschungen

Herausgegeben von
Francesca Vidal, Gert Ueding, Arne Scheuermann
und Markus Mülke

Band 23

Pithanologie

Exemplarische Studien zum Überzeugenden

Herausgegeben von
Michael Pietsch und Markus Mülke

DE GRUYTER

Begründet von Joachim Dyck, Walter Jens und Gert Ueding

ISBN 978-3-11-066653-3
e-ISBN (PDF) 978-3-11-066986-2
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-066659-5
ISSN 0939-6462

Library of Congress Control Number: 2019957101

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2020 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhalt

Vorwort —— 1

Systematische Studien

Christoph Asmuth
Wissen und Wirken. Die Wahrheit und ihre Form im Dialog —— 7

Markus Buntfuß
Die Überzeugungskraft von Wertgefühlen —— 25

Josef Kopperschmidt
Über das merkwürdige Ineinander von Überzeugung und Überredung —— 37

Olaf Kramer
Die Plausibilisierung möglicher Welten als rhetorischer Akt —— 59

Gert Ueding
„Bringt die Lüge nicht auf die Spur der Wahrheit?“
Einige philosophische und rhetorische Wahrheiten über die Lüge —— 73

Historische Studien

Renate Jost
Exegetische Notizen zur Pithanologie
an einem Beispiel aus dem Buch *Exodus* —— 85

Michael Pietsch
Die Kunst der Überzeugung.
Propaganda und Rhetorik in der Rede des *rab šāqeh* (2 Kön 18, 17–36) —— 91

Christian Strecker
Die Kraft der Rhetorik von unten.
Zur Frage der Redekunst des Apostels Paulus —— 121

Markus Mülke
Pistis als Wirkung überzeugender Rede in der *Apostelgeschichte* —— 161

Francesca Vidal
Zur Methode der Persuasion bei Ramon Llull —— 197

Rainer Adolphi
**Bildungsgeschichte der mentalen Widerständigkeit.
Das sich selbst deutende Wissen und der Sinn für die humanen
Überzeugungsgewissheiten in Fichtes *Die Bestimmung des Menschen* —— 209**

Wilhelm Jacobs
**Fichte und Schelling
über die Bedingung der Möglichkeit des Argumentierens —— 239**

Hartmut Traub
**Überzeugung oder Unterwerfung:
Fichtes Auseinandersetzung mit dem Islam —— 247**

Dietmar Till
Nach der Topik. Zur Lehre von der Inventio im 18. Jahrhundert —— 269

Friedemann Barniske
**Überzeugung durch Konkretion.
Albert Schweitzers ethisches Grundprinzip der Ehrfurcht vor dem Leben —— 285**

Alphabetisches Verzeichnis der Autorinnen und Autoren —— 301

Michael Pietsch/Markus Mülke

Vorwort

Aristoteles definiert die Rhetorik „als das Vermögen, bei jedem Gegenstand das möglicherweise Glaubhafte zu sehen“ (rhet. 1355b). Die Erkenntnis des jeweiligen πιθανόν, des „Glaubhaften“, des „Überzeugenden“, ist dabei allein dem Menschen möglich als dem einzigen Lebewesen, das sich überhaupt durch Redefähigkeit auszeichnet. Ausgehend von dieser so wirkungsmächtigen Bestimmung hat Peter L. Oesterreich die aristotelische Auffassung der Rhetorik als einer „Pithanologie“ für die Anthropologie des *homo rhetoricus* und für die heutige Fundamentalrhetorik fruchtbar gemacht, zugleich aber auch festgehalten: „Der Begriff des Glaubhaften, das ‚Pithanon‘ selbst, wurde allerdings bisher weitgehend unberücksichtigt gelassen.“

Peter L. Oesterreich, seit dem Wintersemester 1995/1996 Lehrstuhlinhaber für Philosophie an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau, feierte am 10. März 2019 seinen 65. Geburtstag; zum Ende des Wintersemesters 2019/2020 wird er an seiner akademischen Wirkungsstätte emeritiert. Zu diesem Anlass haben ihm Kolleginnen und Kollegen unterschiedlicher Disziplinen, Schüler, Weggefährten und Freunde den vorliegenden Aufsatzband zugeeignet, welcher 15 Beiträge zu der von ihm gewiesenen Forschungsaufgabe versammelt. Die „Lehre vom Überzeugenden“: Dieses zugleich enge und weite Thema ermöglichte eine Bandbreite von Studien, die von der systematisch-theoretischen Analyse über exemplarische Einzelfälle aus der Geschichte der Rhetorik bis hin zu auf die aktuelle rhetorische Praxis bezogenen Untersuchungen reicht. Dabei ist das πιθανόν durchaus im strengen Sinn als Neutrum aufgefasst – der Fokus liegt also darauf, was und wie eigentlich „das Überzeugende“ selbst grundsätzlich oder in einem bestimmten Zusammenhang ist oder sein kann oder sein soll.

So gliedert sich das vorliegende Buch in zwei Abschnitte: Historischen Einzelstudien im zweiten Teil geht ein erster voran, in dem fünf Beiträge das Überzeugende systematisch, aus unterschiedlichen Perspektiven in den Blick nehmen: *Christoph Asmuth* (Berlin) widmet sich dem Dialog als einer Ausdrucksform moderner Philosophie: Die Institutionalisierung der Philosophie steht dem Dialog als literarischer Gattung entgegen. Trotzdem gibt es eine Idealisierung des Dialogs als angemessener Form für die Philosophie – Philosophie ist Gespräch und Auseinandersetzung mit Argumenten. Karl Wilhelm Ferdinand Solger bemerkt am Anfang des 19. Jahrhunderts die Inkongruenz von Dialogform und Verwissenschaftlichung der Philosophie. Trotzdem schreibt er mit guten Argumenten Dialoge. Ein Kritiker der Dialogform war Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Er sieht dieselbe Schwierigkeit wie Solger, entscheidet sich aber für die strenge systematische Form der Philosophie. Ein Blick auf die Philosophie Platons zeigt die Verbindung von Form und Inhalt des Philosophierens im Dialog und in der Dialektik, die sowohl dem Verfechter als auch dem Kriti-

https://doi.org/10.1515/9783110669862-001

ker der Dialogform vorschweben. Ausgehend von einer Bemerkung Solgers schließt der Beitrag mit Überlegungen, die erwägen, ob der gelungene Dialog nicht gerade auf überzeugende Weise nicht überzeugt: Kommt die Autorintention nämlich im Dialog nicht explizit vor, so versuchen die Gesprächspartner im Dialog zwar sich gegenseitig zu überzeugen; der Dialog versucht jedoch nicht den Leser zu überzeugen. Daher überzeugt der Dialog nicht, was überzeugend ist, und dem Leser bleibt nur, sich selbst zu überzeugen.

Markus Buntfuß (Neuendettelsau) geht dem Konzept der Wertgefühle nach und fragt, welche Überzeugungskraft die Berufung auf Werte insbesondere im Hinblick auf ihre affektiv-emotionale Dimension für sich beanspruchen kann. Im Anschluss an Hans Joas wird die neuere Debatte zwischen den Vertretern universaler Rechte und partikularer Werte resümiert, um sodann auf die emotionale und intuitive Dimension von Werthaltungen einzugehen. Der Beitrag plädiert dafür, zwischen basalen moralischen Gefühlen, anerkannten gemeinschaftlichen Werten, verbindlichen gesellschaftlichen Normen und universal geltenden Rechten bzw. kodifizierten Gesetzen sorgfältig zu differenzieren. Indem eine Theorie der Wertgefühle sich mit dem menschlichen Fühlen und der menschlichen Sensibilität in einem umfassenden Sinne befasse, versuche sie dem Ursprung der menschlichen Sittlichkeit auf die Spur zu kommen, ohne zu behaupten, damit den ganzen Funktionskreis des Moralischen erklärt zu haben. Das Konzept der Wertgefühle bezeichne eine basale Schicht moralischer Meinungsbildung und ethischer Urteilsfindung, ohne die kognitiv verfahrende und universale Gültigkeit beanspruchende Konzepte in der Luft hingen. Die Überzeugungskraft von Wertgefühlen könne zwar die Leistungskraft von vernünftigen Argumenten nicht ersetzen aber in elementarer Weise anbahnen und nachhaltig unterstützen.

Josef Kopperschmidt (Erkelenz) befasst sich mit einem alten, durchaus kontroversen Sachverhalt der einschlägigen Forschung: Während die Philosophie die im Deutschen lexikalisierte Unterscheidung zwischen „überzeugen“ und „überreden“ vehement verteidigt, wird in der Rhetorik diese Differenzierung eines ihrer Schlüsselbegriffe gelegentlich für irrelevant, wenn nicht gar für überflüssig gehalten. Geworben wird für die Einsicht, dass es ohne Insistenz auf diese begriffliche Differenzierung nie eine nachsophistische Entdeckung der Rhetorik hätte geben können, die heute fraglos zum Kernbestand der komplexen Rhetorikrehabilitation gehört. Denn ohne die Unterscheidung zwischen der Faktizität rhetorisch erzielter Zustimmung und der Vernünftigkeit ihres prozeduralen Zustandekommens hätte es nie zu einer zustimmungsabhängigen Geltungstheorie kommen können, wie sie heute von renommierten Denkern vertreten wird als angemessener Geltungstheorie unter den Bedingungen der Moderne, und das meint: unter den Bedingungen prinzipiellen Evidenzmangels.

Nach *Olaf Kramer* (Tübingen) ist es für die Rhetorik zentral, sich mit Strategien und Techniken zur Plausibilisierung möglicher Welten auseinanderzusetzen. Ausgehend von der aristotelischen Mimesis-Theorie in der *Poetik* wird gezeigt, dass ein

Redner sein Material so aufbereiten muss, dass es dem Adressaten plausibel erscheint. Diese Plausibilität wird jedoch erst durch die Erschaffung einer möglichen Welt kommunikativ erzeugt. Damit ist die Persuasion grundsätzlich als Versuch zu fassen, eine mögliche Welt zu plausibilisieren und bei dem Adressaten gegen Widerstände als wahrscheinlichen Weltentwurf zu etablieren. Ziel dieser rhetorischen Intervention ist es, den Adressaten nicht nur rational, sondern auch emotional zu überzeugen. Deshalb ist die Plausibilisierung möglicher Welten nicht nur ein rationales Erklärungsmodell, sondern auch ein emotionaler Immersionstrigger. *Possible worlds* spielen in der Rhetorik aber auch schon vor dem Zeitpunkt der tatsächlichen Intervention eine zentrale Rolle. Bei der Vorbereitung einer Rede muss der Orator nämlich spekulieren, wie sich die kommunikative Situation möglicherweise darstellen könnte, und eine in diese mögliche Welt passende Strategie entwickeln.

Gert Ueding (Tübingen) stellt fest, dass auch in der Rhetorik die Lüge dem moralischen Verdikt verfällt. Mit dem Ideal des *vir bonus dicendi peritus* lässt sie sich kaum vereinbaren, zumal sich die Philosophie von Platon bis Kant in ihrer Rhetorikkritik des Lügenvorwurfs polemisch bediente. Im Gegenzug gehört daher die Betonung des sittlichen Fundaments zur rhetorischen Ausbildung. Doch selbst Cicero, der für Quintilian der exemplarische Vertreter des *vir-bonus*-Ideals ist, diskutierte in seiner rhetorischen Rollentheorie die Funktion des Widerspruchs und der bewusst vom Konsens abweichenden Rede als Mittel der Wahrheitsfindung. Unter diesem Aspekt lässt sich von Protagoras und Gorgias bis hin zu Hegel und Nietzsche auch eine andere, genuin rhetorische Traditionslinie ermitteln, in der das Verhältnis von Wahrheit und Lüge in einem außermoralischen Sinne reflektiert und das methodische Widersprechen moralischer Gewissheiten als Motor des Erkenntnis- und des Kulturfortschritts aufgefasst wird. Oder mit Albert Camus: „Bringen die Lügen einen nicht letzten Endes auf die Spur der Wahrheit?“

Den zweiten, historischen Teil des Bands eröffnen vier Studien zur biblischen Überlieferung: Das alttestamentliche Buch *Exodus* nimmt *Renate Jost* (Neuendettelsau) in den Blick: Peter L. Oestereich hat in seinem Artikel *Credibilität. Einige Thesen zu Rhetorik, Religion und Wissenschaft* zwischen ethologischer, pragmatologischer und pathelogischer Credibilität unterschieden. Am Beispiel der biblischen Plagenerzählung *Exodus* 7, 14–11, 10 wird aufgewiesen, dass ohne machtvolle Zeichen und Wunder in der Welt des Alten Testamens die Credibilität einer Gottheit kaum vorstellbar ist.

Michael Pietsch (Neuendettelsau) untersucht die stilistische und argumentative Disposition der Rede des assyrischen Unterhändlers (*rab šāqeh*), die dieser laut der biblischen Darstellung in 2 Kön. 18, 17–36 vor den Toren der belagerten Stadt Jerusalem hält. Im Mittelpunkt des Interesses steht dabei die Frage, mit welchen rhetorischen Mitteln der Redner seine Adressaten zu überzeugen versucht, ihren Widerstand gegen die assyrische Belagerung aufzugeben. Dazu wird im Anschluss an Arbeiten von Peter L. Oesterreich auf die Rhetorikkonzeption des Aristoteles zurückgegriffen, um die pithanologische Qualität der Rede unter den drei Gesichtspunkten

der Pragmatologie (Logos der Rede), Pathelogie (Pathos der Adressaten) und Ethologie (Ethos des Rhetors) näher zu bestimmen. Die Besonderheit, die bei der rhetorischen Analyse der Rede hervortritt, besteht in ihrer eigentümlichen Multiperspektivität, in der sie zwischen ihrer Funktion als Figurenrede und Erzählerrede oszilliert. Indem der Erzähler die Rede seiner literarischen Figur kunstvoll stilisiert, gelingt es ihm einerseits, die Rede des assyrischen Beamten als überzeugungskräftige Propagandarede zu entwerfen und sie andererseits durch ein fein gesponnenes Netz intertextueller Verknüpfungen als hybride Schmährede zu entlarven, die auf keine Zustimmung bei den Adressaten rechnen kann. Hintergründig tritt im Antagonismus der literarischen Figuren eine prophetentheologische Geschichtshermeneutik zutage, die vom Erzähler narrativ inszeniert und in den Reden der Protagonisten diskursiv entfaltet wird.

Der Beitrag *Christian Strecker*s (Neuendettelsau) wendet sich der spezifischen Rhetorizität der authentischen Paulusbriefe zu. In Auseinandersetzung mit der internationalen Paulusforschung wird dargelegt, dass der Apostel weder der gehobenen sozialen Schicht entstammte noch eine formale rhetorische Ausbildung durchlief. Die Briefe sind dementsprechend nicht im schulrhetorischen Sinn als kunstvolle Reden konzipiert. Vor diesem Hintergrund führt der Beitrag die rhetorische Kraft der Paulusbriefe auf die besondere Mischung von Erhabenem und Niedrigem in den Ausführungen des Apostels zurück, wie sie sich paradigmatisch in seiner Kreuzestheologie zeigt. Die Paulusbriefe ziehen ihre rhetorische Kraft mithin weniger aus einer Anwendung der in der Welt der Elite verankerten klassischen Regeln der Beredsamkeit denn aus einer Entfaltung der Würde des Niedrigen im Sinne einer „Rhetorik von unten“.

Markus Mülke (Neuendettelsau) untersucht in der Apostelgeschichte den vieldiskutierten Begriff neutestamentlicher πίστις. Der Autor Lukas macht die etymologische Verwandtschaft des entsprechenden Wortfelds zum Verb πείθειν geltend und markiert damit frühchristliche Pistis nachdrücklich als Wirkung überzeugender Rede der Apostel, die den λόγος τοῦ θεοῦ verkünden, in Worten, Zeichen und Wundern.

Den mittelalterlichen, katalanischen Philosophen Ramon Llull stellt danach *Francesca Vidal* (Koblenz-Landau) in den Mittelpunkt ihres Beitrags: Llull wollte die Menschen durch rationale Argumentation von der Wahrheit des christlichen Glaubens überzeugen. Hierfür entwickelte er eine Kunst der Kombinatorik, der spezifische Persuasionsformen zu eigen sind. Gezeigt wird überdies, mit welchen Persuasionsstrategien der Missionierungsanspruch des Philosophen im *Buch vom Heiden und den drei Weisen* umgesetzt wird. Dieses Buch gilt als Vorläufer religiöser Toleranz, obwohl Llull hier sehr deutlich zu erkennen gibt, dass für ihn allein das Christentum die wahre Religion sei.

Ein wichtiger Forschungsschwerpunkt Peter L. Oesterreichs erfährt daraufhin in drei Beiträgen besondere Aufmerksamkeit: der deutsche Idealismus, insbesondere Johann Gottlieb Fichte. Der Beitrag von *Rainer Adolphi* (Berlin) zielt, in einem Dialog mit einem klassischen Theoriestück Fichtes, auf die Komplexität unserer Systeme

des Wissens und die Kriterien des Glaubwürdigen darin. In einer aktualisierenden Interpretation einer Fichteschen Einsicht und in einer heutigen Begrifflichkeit wird gezeigt, wie das, was zu Überzeugungen wird, auf das Selbstbild der Subjekte einwirkt, in Inhalt wie Typus; und wie solche Sinn-Systeme im bestimmten Fall in der Humanität der Selbstbilder ihren kritischen Maßstab haben. Dazu werden Differenzierungen im Begriff des ‚Glaubens' expliziert, und es wird die Dynamik jeweiliger Systeme zwischen ‚Glauben' und ‚objektivem Wissen' herausgearbeitet. Das kritische Potential Fichtes, der oft nur in der Überblendung durch die Aburteilung Hegels wahrgenommen wird, erweist sich dabei nicht zuletzt gegenüber einem heute inflationären Begriff des Überzeugungen-Habens, der – und gerade in einer überdominanten Wissenskultur – alles auflöst in das eben Lebenswelt-Faktische von Prozessen und das rhetorisch und performativ zustande gekommene Wissenseinverständnis und Zueigenmachen. Der Beitrag verbindet das Plädoyer für eine neue Lesart Fichtes mit einem entschieden systematischen Anspruch.

Argumentieren bedeutet, nach *Wilhelm Jacobs* (München), zwingende Gründe anzuführen, die, aus Freiheit gedacht, freie Menschen überzeugen sollen. Das hier gedachte Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit ist ein philosophisches Problem. Dessen Lösung bei Fichte und Schelling stimmt darin strukturell überein, dass Freiheit gedacht wird als unbedingte Voraussetzung von nur unter der Bedingung von Freiheit stehender, ansonsten unbedingter Notwendigkeit. Dies ermöglicht freie Kommunikation mit zwingenden Gründen.

Hartmut Traub (Alfter) konstatiert, dass die Fichte-Forschung die Auseinandersetzung Fichtes mit dem Islam – im Unterschied zu *Fichte und das Judentum* – bisher nicht beachtet hat. Dabei ist gerade der „Muhamedismus" derjenige Weltanschauungs- und Wissenstypus, gegenüber dem sich Fichtes eigener Begriff von Glaubwürdigkeit und Überzeugungswissen in besonderer Weise positioniert. Unter Berücksichtigung der über das Gesamtwerk verstreuten Äußerungen zum Islam lässt sich eine deutliche Argumentationslinie Fichtes erkennen. Gegen das Modell der auf Unterwerfung und Tradition beruhenden äußerlichen Glaubenstradition des „Muhamedismus" setzt Fichte eine aus seinem Verständnis des Christentums begründete Kultur innerlicher, auf subjektiver, personaler Überzeugungsarbeit beruhender Erforschung von Wahrheit und Gewissheit, in der unter dem Postulat eines moralischen Perfektionismus Intellekt, Wille und Gefühl vermittelt werden. Neben der subjekttheoretischen Kontroverse zwischen innerlich erarbeiteter und äußerlich vermittelter Gewissheit und Überzeugung spielt der Antagonismus Islam-Christentum für Fichte auch eine zentrale Rolle im historisch-politischen Kontext der Herausbildung einer europäisch christlichen Kulturidentität. Systemtheoretisch ist die Auseinandersetzung in der transzendentalphilosophischen Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich sowie dem Modell transzendental begründeter Typen möglicher Weltanschauungen zu begründen. Den Quellen und Einflüssen, die Fichtes Bild des Islam geprägt haben, widmet die Analyse besondere Aufmerksamkeit.

Den Band beschließen ein Beitrag zur Rhetorik des 18. Jahrhunderts sowie eine Studie zu Albert Schweitzer: *Dietmar Till* (Tübingen) behandelt die Lehre von der *inventio* im 18. Jahrhundert: Im System der klassischen Rhetorik wird die Lehre von den Beweisen unter der Rubrik *inventio* abgehandelt. In der rhetorischen Topik wird die Lehre von den Fundörtern der Beweise abgehandelt, wobei die antike Theorie verschiedene Konzepte von Topoi kennt. Auf die Rhetoriken der Frühen Neuzeit hatten die Überlegungen der klassischen Theorie großen Einfluss. Vor allem die materiale Topik in Gestalt von *loci communes*-Sammlungen wird zur Grundlage der Textverfassung und Gelehrsamkeit überhaupt. Der Beitrag zeigt dies am Beispiel von Poetiken und Rhetoriken des 17. und frühen 18. Jahrhunderts. Seit Mitte des 17. Jahrhunderts gerät dann die Topik mehr und mehr in die Kritik, die Lehre von den Fundorten der Beweise wird in der Folge in den Lehrbüchern marginalisiert. Der Beitrag zeigt, dass nach 1750 systematisch Theorien der Einbildungskraft an die Stelle der Topik treten, dabei allerdings die urrhetorische Idee der Lehr- und Lernbarkeit der Textverfassung zugunsten von Konzepten wie dem Genie aufgegeben wird.

Die ethische Reflexion fragt, wie *Friedemann Barniske* (Neuendettelsau) hervorhebt, nicht nach abstrakten Moralvorstellungen, sondern sucht die lebendige Verbindung von allgemeiner Idee und konkreter Verwirklichung derselben. In seiner großen Kulturphilosophie nimmt Albert Schweitzer (1875-1965) auf der begrifflichen Ebene diese grundlegende Forderung der Ethik in Angriff, indem er ein eigenständiges ethisches Prinzip formuliert. Dafür bekräftigt er zunächst die notwendige Verankerung des Ethos im menschlichen Gemüt selbst, um dergestalt die Motivation zum moralischen Handeln gewährleisten zu können. Sodann wird mit dem Gedanken einer ethischen Mystik die Selbstvervollkommnung des Menschen in der Hingabe an das lebendige Dasein verortet. Daraus erwächst ihm das konkrete Grundprinzip einer Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, die sich aus der Einsicht in die Universalität des Willens zum Leben speist. Auf diesem Wege erweist sich bereits auf dem Boden ihrer begrifflichen Grundbausteine die Konkretion seiner absoluten Ethik als eigentliche Quelle ihrer Überzeugungskraft.

Die thematische Vielfalt der hier versammelten Studien, die das „Überzeugende" aus Blickwinkeln, mit Fragestellungen und Methoden ganz unterschiedlicher Disziplinen behandeln, spiegelt treffend die Breite der forscherlichen Leistungen und der persönlichen Interessen Peter L. Oesterreichs: als Philosoph ein auch international weithin renommierter Kenner des deutschen Idealismus und der Romantik, als Philosoph für 24 Jahre Professor an einer evangelisch-theologischen Hochschule, als Philosoph einer der profiliertesten Vertreter der Fundamentalrhetorik und rhetorischen Anthropologie – möge der Jubilar Freude finden an diesen, hoffentlich überzeugenden Versuchen zum πιθανόν. *Ad multos annos*!

Neuendettelsau, im Januar 2020

Christoph Asmuth

Wissen und Wirken. Die Wahrheit und ihre Form im Dialog

1 Einleitung

Die Gegenwart hat es nicht leicht mit der Wahrheit. Das kann nicht verwundern, denn die Moderne hat gut zweihundert Jahre mit aller Gründlichkeit gegen traditionelle Wahrheitskonzeptionen gekämpft. Sie hat die Vorstellung hervorgebracht, das Neue sei immer besser als das Alte, und hat damit ein latent wirksames Fortschrittsdenken etabliert, das alle Bereiche der menschlichen Existenz umfasst. Sie hat mit aller Macht das Vorrecht des Subjekts vor dem Wahrgenommen und Gedachten erkämpft.[1] Sie hat die Hoheit über die menschlichen Handlungen aus dem ewigen Ratschluss Gottes in die Hände jedes Einzelnen und damit in seine Autonomie gelegt. Obwohl es an Mahnern und Warnern nicht fehlte, konnte die Moderne nicht verhindern, dass mit der Wahrheit auch die Werte, mit Gott auch der Mensch und schließlich auch die Wahrheit selbst grundlegend relativiert wurden.

Diese Betrachtungen reichen aber nicht hin, die Krise der Wahrheit in der Gegenwart zu erklären. In den sozialen Medien breiten sich Pseudo-Nachrichten (*fake news*) aus. Unser Weltbild ist durch Informationsblasen eingeschränkt. Verschwörungstheorien besiedeln die kulturelle Landschaft. Die Vorstellung, man könne nach Belieben die Form wahren und gleichzeitig die Wahrheit formen, hat sich allenthalben durchgesetzt. Dem liegt eine Trennung von Form und Wahrheit zugrunde, die vielfach unreflektiert bleibt. Die folgenden Überlegungen möchten diese These am Beispiel des Verschwindens der Dialogform erhärten – zumindest was die Philosophie betrifft.

2 Wahrheit und Form

Die Philosophie scheint aus einem merkwürdigen Konflikt zu entspringen: Sie beschreibt eine Bewegung, die zunächst in einer Distanznahme besteht zu ihren Inhal-

1 Der sogenannte Neue oder Spekulative Realismus versucht diese Seite der Moderne, wie sie in der kontinentalen Philosophie seit der kritischen Philosophie Kants prominent, aber nicht unumstritten war, zu einem harten Realismus zurückzuwenden; vgl. zur Kritik dieser Argumentation: Christoph Asmuth, „Ich suchte, und fiel stets tiefer in das Labyrinth.“ Fichte und der Faden der Ariadne, in: Revista de Estud(i)os sobre Fichte 13 (2017) – online: http://ref.revues.org/423 (letzter Aufruf: 23.08.2019).

https://doi.org/10.1515/9783110669862-002

ten, um sich dann in einem zweiten Schritt wieder anzunähern, ja, den Inhalt sogar ganz zu vereinnahmen. Das ist ein *auffälliges* Verhalten. Denn die meisten Wissenschaften bleiben in der Distanz zu ihrem Objekt. Diese Auffälligkeit zeigt sich in der Methode, besser: in der Methodenvielfalt der Philosophie. Anders als in vielen Disziplinen beruhigt sich die Philosophie nicht bei einem Bündel erprobter Zugangsweisen, die etabliert und verworfen werden könnten, sondern sucht nach und experimentiert mit neuen. Das mag der Beunruhigung geschuldet sein, dass sich mögmöglicherweise zwischen dem lebendigen Denken auf der einen Seite und seinen Inhalten auf der anderen eine unaufhebbare Spannung bemerkbar macht, sei dieser Inhalt nun schriftlich fixiert oder mündlich tradiert. Besonders dann, wenn die Philosophie sich sich selbst zuwendet, kommt es augenscheinlich zu philosophischen Problemen mit der Form. Denn beschäftigt sich das Denken, Handeln, Argumentieren mit sich selbst, tritt die Philosophie sich als Inhalt gegenüber und isoliert sich als Form. Der Inhalt und die Art und Weise, ihn zu entwickeln, zu haben oder darzustellen, bleiben verschieden und getrennt voneinander und sollen doch – dem Anspruch nach – in bester Weise zusammengehen.

Es gibt daher in der Philosophie eine Spannung zwischen der Performanz und dem Inhalt, ein Ringen um Wirken und Wirkung. Das hat direkt mit dem Überzeugen zu tun. Die Geltung philosophischer Gedanken beruht nicht nur auf der unmittelbaren Erfahrung und Evidenz der Wahrheit, sondern gründet ebenso in der Form. Die Wahrheit und ihre Darstellung und Vermittlung lassen sich nicht voneinander lösen. Es ist selbst eine der ersten Einsichten der Philosophie, dass sich die Wahrheit von ihrer Form nicht isolieren lässt. Überzeugen kann eine Philosophie vielleicht nur dann, wenn ihre Performanz mit ihrem Inhalt zusammenhängt, wenn Wissen und Wirken einsichtig miteinander verwoben sind.

Schauen wir uns auf einem antiken griechischen Marktplatz um, auf der Agora von Athen oder Korinth etwa, dann treffen wir unweigerlich auf eines dieser Exemplare der Philosophie. Zum Beispiel auf Diogenes von Sinope, auf Diogenes den Kyniker im 4. vorchristlichen Jahrhundert. Diese Figur, deren Historizität nur durch Hörensagen bezeugt und deren Witz und Polemik uns nur durch vermittelnde Quellen bekannt sind – diese Figur zeigt uns, dass schon sehr früh in der Entwicklung der Philosophie eine Sensibilität bestanden haben muss für die Kohärenz von Gegenstand und Methode, Lehre und Leben, Form und Gehalt der Philosophie. Diogenes – ein *verhaltensauffälliger* Philosoph – fordert ein Leben der Bedürfnislosigkeit – und er lebt selbst bedürfnislos. Die Geschichten über ihn lassen ihn in einer Tonne, in einer Zisterne, leben.[2] Seine Bedürfnisse verrichtet er in der Öffentlichkeit. Er läuft mit einer Laterne am hellen Tag auf den Markt und gibt dafür die Begründung, er suche Menschen. Befragt nach seiner Heimatstadt, gibt er an, er sei Weltbürger.

2 Nach Diogenes Laertius im Metroon, dem Tempel der Göttermutter Kybele, auf der Agora von Athen (Diog. Laert. 6, 23).

Diogenes lebt – und er wirkt im Getümmel der Stadt[3], wie in der Generation vor ihm bereits Sokrates von Athen. Seine Philosophie geht, wenn man so will, ganz auf in der Performanz. Seine Philosophie ist die Kunst der Aktion, Aktionskunst, Aktionsphilosophie, *philosophy slam*, in der Form und Inhalt nicht auseinanderfallen.

Die Sensibilität der Philosophie für ihre Form ist gewachsen auf dem Nährboden des Unterschieds, eines Unterschieds, der das Zerbrechen der Einheit von Kult, Ritus, Mythos und Macht begleitet: Mit einem Wort, dieser Unterschied ist eine Folge der griechischen Aufklärung mit ihrer zunehmenden Differenzierung und ihrem Potential zur Ausbildung von Wissenschaften. Die Philosophie, die zuerst Natur-Philosophie war, isolierte die wahrnehmbare Welt und suchte in ihr – ihren nicht wahrnehmbaren Grund. Wasser, Feuer, Luft, das Apeiron, das Unbestimmte, oder der Logos, schließlich das Sein: diese *archai*, diese gründenden Ursachen, wirkten im Wirklichen, ohne dass sie selbst wahrnehmbar waren. Methodisch gesehen etablierte sich damit ein wichtiger Unterschied: die Differenz zwischen der wahrnehmungsmäßigen Erfahrung und den gedanklich bestimmten Gründen.[4] Zugleich bekamen Abstraktion und Mathematisierbarkeit ein eigenes Gewicht. Die griechische Aufklärung ist zur Wiege des wissenschaftlichen Weltbildes geworden, eine für die westliche Wissenschaftsentwicklung bedeutende Wegscheide.

Damit kommt auch die Methode ins Spiel. Wenn der Weg zur Wahrheitsgewinnung und -vermittlung nicht mehr durch Tradition festliegt, sondern streitbar ist, dann ist auch die Verbindung von Prozess und Resultat nicht mehr einsinnig. Die Welt hatte nicht mehr nur *eine* Erklärung. Der Mythos reicht längst nicht mehr hin, eine komplex gewordene Wirklichkeit zu durchschauen und fassbar zu machen. Die Fäden zwischen den Gründen und dem zu Begründenden wurden immer dichter, sie bildeten Gewebe und Wucherungen, ein Rhizom, wenn man so will. Das erforderte eine Kritik, eine Besinnung auf den richtigen Weg, auf den zielführenden Weg. Die Verbindung von Methode und Resultat ist nicht mehr selbstverständlich, sondern muss darum gerade gesucht und geprüft werden. Damit wird die Kohärenz von „Wahrheit und Methode“ zu einem Leitmotiv der Philosophie. Die Darstellung der Philosophie kommt nicht mehr frei von dem, was sie darstellt, und das, was sie darstellt, muss sie letztlich selbst vollziehen.

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass es eine lange Auseinandersetzung mit der Form der Wahrheit gibt. Dem entspricht zugleich die Suche nach der einzig *richtigen* Form. Für die Philosophie ist dieses Problem keine müßige Beschäftigung, sondern berührt ihren Kern. Seit der Antike haben wir eine ganze Reihe von Formen: Die

---

3 Schriften des Diogenes von Sinope haben sich nicht erhalten. Bei Diogenes Laertius finden sich verschiedene Listen, die Schriften nennen, darunter Tragödien und Dialoge (Diog. Laert. 6, 80f.); vgl. Klaus Döring, Die Kyniker, Bamberg 2006.

4 Vgl. Christoph Asmuth, Salomon Maimon und die Transzendentalphilosophie ganz grundsätzlich, in: Discipline Filosofiche 29/1 (2019): Salomon Maimon: alle origini dell’idealismo tedesco, a cura di Luigi Azzariti-Fumaroli e Lidia Gasperoni, 31–46.

Abhandlung, die Rede, das Lehrgedicht, das Gespräch, das Selbstgespräch. Natürlich stehen diese Formen, in der die Philosophie redet, spricht, schreibt, zu überreden und zu überzeugen sucht, der Wahrheit nicht gleichgültig gegenüber. Und natürlich taucht die Frage auf, ob sich die Wahrheit überhaupt einfach aussprechen lässt. Das Echo dieser Überlegungen findet sich noch bei Nietzsche, Heidegger oder Wittgenstein, wenn sie, je nach Ausprägung der Philosophie, das Fragment oder die Dichtung oder das Schweigen als Antwort auf die Frage nach der Form der Wahrheit präsentieren.

3 Solger und die Krise des Dialogs

Am 23. Januar 1818 schrieb Karl Wilhelm Ferdinand Solger an seinen Freund Bernhard Rudolph Abeken, den späteren Rektor des Gymnasiums zu Osnabrück: „Ich wollte überall nur aufregen, aufschütteln, dabei ein recht lebendiges Bild der Zeit geben und Erwartungen erregen; denn auch der Schluß des letzten Gesprächs enthält nur Räthsel und soll nichts anderes enthalten.“[5] Solger spricht über seine *Philosophischen Gespräche*, die er 1817 zum Druck gab. Es ist erstaunlich, was Solger seinem Freund Abeken gesteht. Nicht nur, dass der Schluss jenes Gesprächs rätselhaft ist, sondern auch, dass diese Rätselhaftigkeit ganz und gar seiner Absicht entspricht! Denn Solger beschwert sich mehrmals ausdrücklich darüber, dass seine *Philosophischen Gespräche* nicht verstanden werden. Seinem Freund Ludwig Tieck schreibt er:

> Manchmal vergeht mir ganz die Lust weiter zu schreiben, wenn ich mir vorstelle, wie ich die Sachen zusammenkünstele, und niemand sich die Mühe geben mag, die Kunst zu merken. Ich komme mir vor wie ein müßiger Witzling, dessen Pointen niemand finden kann, noch suchen mag. Unterdessen laufen die Menschen haufenweise nach allem, was ihrer Plattheit entgegenkommt.[6]

Seine Absicht allerdings ist aber, die Menschen zu überzeugen. Er will seine Philosophie verbreiten und will durch seine Philosophie wirken. Solger ist kein Träumer. Allerdings doch jemand, der an seinen Ansprüchen regelmäßig scheitert. So erklärt er sich gegenüber Tieck über einen zukünftigen schriftstellerischen Plan:

> Es ist der, einen populären Unterricht über Religion, Staat, Kunst und die allgemeinsten sittlichen Verhältnisse von meiner Philosophie aus zu schreiben, so daß sich Ungelehrte, Weiber

5 Karl Wilhelm Ferdinand Solger/Ludwig Tieck/Friedrich von Raumer (Hg.), Karl Wilhelm Solger's nachgelassene Schriften und Briefwechsel, 2 Bände, Leipzig 1826 (im fogenden abgekürzt zitiert als: NSB), Band 1, 597.

6 Solger an Tieck, 13. November 1817 (NSB 1, 571f.).

> und die erwachsene Jugend daraus belehren könnten. Dazu gehört aber auch noch viel Übung in der Popularität.[7]

Als Solger diese Zeilen schrieb, war die Absicht, populär sein zu wollen, selbst keineswegs mehr populär. Das hatte mit der Entwicklung in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts zu tun. Die Philosophie Kants hatte sich dezidiert dafür ausgesprochen, dass ihr kritischer Teil nicht populär, sondern eigentlich nur an der Universität gelehrt werden könne. Kants Argument bestand darin, dass er den Operationen seiner Transzendentalphilosophie, die er betrieb, um die Metaphysik in Schranken zu weisen, eine Konstruktion voraussetzte, die notgedrungen gegenüber den konkreten philosophischen Problem abstrakt bleiben müsse. So antwortete seine kritische Transzendentalphilosophie gerade nicht auf den von Kant selbst vorgebrachten Katalog von philosophischen Grundfragen: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?“[8] Im Gegenteil: Das System der Kritik der reinen Vernunft „kann nie populär werden, so wie überhaupt keine formelle Metaphysik; obgleich ihre Resultate für die gesunde Vernunft (eines Metaphysikers, ohne es zu wissen) ganz einleuchtend gemacht werden können.“[9]

---

7 Solger an Tieck, 4. Januar 1818 (NSB 1, 593); vgl. dazu Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte Werke, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff. (im folgenden abgekürzt zitiert: GW), Band 16, 122f.

8 Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 805. Es wäre an der Zeit, das Missverständnis aufzuklären, demzufolge dieser Fragenkatalog sich auf die drei Kritiken Kants beziehe. Kant bezeichnet mit diesen drei Fragen das Interesse der Vernunft überhaupt, das heißt, er gibt den Grund an, aus dem Philosophie betrieben wird. Kant stellt explizit heraus, dass die Kritik der reinen Vernunft das Vernunftinteresse zwar befriedigen kann, aber nur durch Enthaltsamkeit in Bezug auf die zwei spekulativen Probleme, nämlich die Existenz Gottes und die Fortexistenz nach dem Tode. Die zweite Frage, sagt Kant, gehört gar nicht zur *Kritik der reinen Vernunft*, sondern sei moralisch. Sie gehört damit auch nicht in den Umfang der zweiten Kritik. Die Moral wird in der *Metaphysik der Sitten* behandelt. Die dritte schließlich gehöre in die Moraltheologie. Ein Zusammenhang mit der *Kritik der Urteilskraft* kann gar nicht hergestellt werden. Zusammengefasst: Der Kant der *Kritik der reinen Vernunft* bezieht das Vernunftinteresse, das sich in den ersten drei Fragen ausspricht, auf die Transzendentalphilosophie nur negativ. Die Fragen werden als unbeantwortbar abgewiesen, aber gerade nicht positiv in der Transzendentalphilosophie behandelt. Die Frage der *Kritik der reinen Vernunft* müsste daher heißen: Was kann ich *nicht* wissen? Der Fragenkatalog in der Jäsche-Logik (Immanuel Kant, Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff. [im folgenden abgekürzt zitiert als: AA], Band 9, 25), fügt dann die vierte Frage hinzu. Aber hier heißt es unmissverständlich: „Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“ (AA 9, 25). Auch in der Jäsche-Logik, also um 1800, parallelisiert Kant keineswegs den Fragenkatalog mit seinen drei Kritiken.

9 Kant, AA 6, 206; vgl. Christoph Asmuth, Von ‚Seichtigkeit‘ und ‚Pedanterie‘. Popularität und Öffentlichkeit in der Philosophie zwischen Kant und Fichte, in: Christoph Binkelmann/Nele Schnei-

Das ist nicht die Andeutung einer neuen philosophischen Mode, sondern Indiz eines Bruchs. Die Aufklärung, vor allem die Spätaufklärung, hielt es sich sehr zugute, dass sie die Philosophie unter das Volk bringen wollte.[10] Weisheit und Tugend sollten nicht im Besitz weniger sein, sondern alle sollten dazu Zugang bekommen können. Erst Kant scherte mit seiner Transzendentalphilosophie aus, und zwar nicht, was deren Resultate betrifft, sondern vor allem durch seine neuartige Methode. Es handelte sich um eine erzwungene Wende. Der Druck der Naturwissenschaften, ihr Potential und die Gewissheiten, die sie versprachen, brauchten ein sicheres Fundament, und das konnte und sollte nicht mehr auf dem Feld der klassischen Metaphysik ruhen. Jene Wahrheit der Philosophie, die sich einfach aussprechen ließ, hatte in der beginnenden Moderne, zumindest aber in den avancierten Kreisen der Philosophie, aufgehört zu existieren. Jetzt kam es auch auf die Form an. Erst die methodische Form der Philosophie sollte jetzt ein Garant ihrer Wahrheit sein.

Der Dialog als eine tradierte Form, philosophische Gedanken darzustellen, geriet in Schwierigkeiten. Zwar wurden noch zahlreiche Dialoge verfasst, aber die Dialogform hatte etwas „Künstliches" an sich, wie Solgers Briefe beweisen. Neben den bekannten Dialogen der Aufklärungszeit, etwa Leibniz' *Nouveaux Essais sur L'entedement humain* oder David Humes *Dialogues concerning Natural Religion*, kann man auch an die Zeitgenossen Solgers denken.[11] Zu nennen ist hier vor allem Frans Hemsterhuis, der mit seinen Dialogen auf die deutsche Philosophie großen Einfluss ausübte. Aber auch Mendelssohn, Jacobi, Fichte, Schlegel und Schelling schrieben Dialoge. Dialoge oder Gespräche hatten in dieser Zeit meist einen moralisch-religiösen Gegenstand oder beschäftigten sich mit dem Schönen oder der Aufgabe der Philosophie. Gewöhnlich beschworen diese Gespräche einen antiken Hintergrund. Die Figuren trugen antikisierende Namen und arbeiteten ein durchsichtiges Programm ab, das ganz aus der Person des Autors geschöpft war und wenig Bandbreite bot; ein Umstand, den bereits der Earl of Shaftesbury ironisch aufgriff:

> These, indeed, are so far from representing any *particular Man* or *Order of Men*, that they scarce resemble any thing of *the Kind*. 'Tis by their Names only that these *Characters* are figur'd. Tho they bear different Titles, and are set up to maintain contrary Points; they are found, at the bottom, to be all of the same side, and, notwithstanding their seeming Variance, to co-operate in the most officious manner with the Author, towards the display of his own proper Wit, and the establishment of his private Opinion and Maxims. They are indeed his very legitimate and ob-

dereit (Hg.), Denken fürs Volk? Popularphilosophie vor und nach Kant (= Kultur – System – Geschichte 6), Würzburg 2015, 97–112.

10 Vgl. Binkelmann/Schneidereit, Denken fürs Volk?

11 Als gründliche Recherche in literaturgeschichtlicher Hinsicht mit einem gewissen Anspruch an Vollständigkeit darf bis heute gelten: Rudolf Hirzel, Der Dialog. Ein literaturhistorischer Versuch, 2 Bände, Leipzig 1895; ferner sei auf die gründliche Studie verwiesen: Vittorio Hösle, Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik, München 2006.

> sequious *Puppets*; as like *real Men* in Voice, Action, and Manners, as those wooden or wire Engines of the lower Stage. *Philotheus* and *Philatheus*, *Philautus* and *Philalethes* are of one and the same Order: Just Tallys to one another: Questioning and Answering in concert, and with such a sort of Alternative as is known in a vulgar Play ...[12]

Das ist eine offenkundige Schwierigkeit des Dialogs. Solger hat sie klar erkannt: Die Form scheint unzweckmäßig. Der Autor hat eine philosophische Überzeugung, für die er argumentieren möchte. Genauer: Der Autor hat eine Lehre oder ist einer Lehre verpflichtet, von der er andere überzeugen möchte. Die Dialogform scheint diesem Zweck vorderhand nicht zu entsprechen. Die Verteilung des Inhalts auf verschiedene Sprecher führt entweder zu einer wenig dramatischen Dialogführung. Es entsteht kein lebendiges Gespräch, sondern ein Monolog, in dem der Hauptsprecher die Position des Autors darlegt unterbrochen nur von Zustimmung oder Ablehnung des Mitunterredners.

Das Verhältnis von Form und Inhalt der Philosophie ist aber intim. Natürlich finden sich philosophische Autoren, die ihre Auffassungen in verschiedene Formen einfließen lassen; bisweilen sogar in einem Werk in verschiedene Formen. Dabei ist die Form dem Gesagten niemals gleichgültig. Die Dialogform, wenn sie denn mehr sein soll als eine bloße Einkleidung, kann dem Gegenstand, der behandelt wird, nicht gleichgültig sein. Das zeigt sich gut an den Inhalten der Dialoge. In der Zeit um 1800 sind es vornehmlich erbauliche Inhalte, die in Dialogform abgehandelt werden, etwa Themen der Religion, der Tugend, der Sittlichkeit oder der Kunst. Die Philosophen scheinen überwiegend der Auffassung zu sein, dass sich besonders diese Themen für die Dialogform gebrauchen lassen. Hier gibt es eine Überschneidung zur Diskussion um die Popularität. Popularität in der Philosophie wurde gefordert, weil Themen die von allgemeinem Interesse für den Menschen überhaupt waren, auch in einer allen zugänglichen Form verhandelt werden sollten. Hier scheint es analog: Man glaubt, dass diese Themen am besten für die Dialogform geeignet sind. Man könnte schließen, dass es Themen sind, die auch im bürgerlichen Salon besprochen wurden, so dass die Dialogform eine Entsprechung wirklicher kommunikativer Praxis darstellt. Solger sieht beide Seiten: Der Dialog kann eine verlebendigte Darstellung philosophischer Inhalte sein. Andererseits gibt es ein unabweisliches Bedürfnis nach wissenschaftlicher Philosophie, in der die schulmäßige Abhandlung gefordert wird. Beides schwebte Solger 1812 als Alternativen vor: das Gespräch und die dogmatische Abhandlung. „Auf der einen Seite“, so schreibt Solger an Friedrich von Raumer, „verlangt die Zeit eine gelehrte und vollständig vorkauende Abhandlung; auf der andern sehe ich nicht, wie sich die volle Erscheinung der Philosophie im Leben und in den Dingen selbst anders als durch [sc. das] Gespräch darstellen lasse.“[13]

---

12 Anthony Ashley-Cooper Earl of Shaftesbury, Characteristics, London 1737, Band 3, 292f.

13 Solger, NSB 1, 221.

Letztlich geht es Solger um die Philosophie selbst, und er ist damit nahe beim platonischen *Sophistes*:

> Ich möchte gern die Philosophie als wahres Gut des Lebens, als Quell des gegenwärtigen vollen Bewußtseyns, als lebendig einwirkende Kraft ausbilden und mittheilen und das geschieht, wie ich glaube, überhaupt am besten durch das Gespräch.[14]

Das Innerste des Menschen solle seine äußeren Aktivitäten bündeln und vereinigen, ein Innerstes, das in Gegenwärtigkeit und im reinen Bewusstsein des Ewigen bestehe. Solger führt die zeittypischen Elemente eines organischen Philosophieverständnisses vor: Authentizität, Ganzheit, Lebendigkeit, Kräftigkeit. Das Absolute oder Ewige ist nicht das unverfügbare Andere, sondern in zeitloser Selbsttransparenz schon immer zugänglich, und zwar der gegenwärtigen Unmittelbarkeit, die zugleich reines Bewusstsein ist – mithin in einer intellektuellen Anschauung.

Solger setzt jedenfalls ein Absolutes als Erstes und Innerstes des Menschen, ein Ewiges im Endlichen, ein Ewiges, das zugleich Quell einer universellen Harmonie, ein Garant für die Ausgewogenheit und Ganzheit des Menschen und aller menschlichen Vollzüge ist, eine absolute Selbsttranszendenz. Darin zeigt sich eine Einfluss des Schellings der Identitätsphilosophie. Solgers philosophische Auffassung gewinnt eine religiös-mystische Dimension: Das Ewige ist Gott in uns, Quell und Realität alles Guten und Wahren. So schreibt Solger: „Indem nun Gott in unserer Endlichkeit existiert oder sich offenbart, opfert er sich selbst auf und vernichtet sich in uns; denn wir sind nichts.“[15] Gott gelange in und durch uns zur Existenz. Dazu müsse sich Gott von sich selbst trennen. Solger nimmt einen Akt ursprünglicher Entzweiung an, die zugleich perspektivisch eine doppelte Entzweiung ist, in der sich einerseits Gott von sich selbst trennt und in die Existenz tritt, eine Existenz, die sein eigenes Nichts ist: Gott opfert sich. Aus der Perspektive des Menschen handelt es sich um eine Selbstentzweiung, in welcher der Mensch sein Wesen verfehlt und dadurch Nichts wird. In der Vernichtung seines Nichts[16] kehre der Mensch zu sich zurück. Das göttliche Opfer erfährt seinen Sinn in der Selbstaffirmation Gottes und in der Selbstfindung des Menschen als das, was er ursprünglich ist, Erscheinung und Offenbarung Gottes. Solger stellt eine mehr oder minder säkularisierte Form der Christologie vor: Das Opfer ist nicht nur in seiner historischen Dimension zu verstehen, „sondern“, so Solgers Worte, „wir sollen diese Begebenheit der göttlichen Selbstaufopferung in uns *erleben* und *wahrnehmen* … Was so in jedem von uns vor-

14 Solger, NSB 2, 191.

15 Solger, NSB 1, 603. – Vgl. zum Zusammenhang dieses Gedankens mit der romantischen Ironie und ihrer Kritik bei Hegel: Thurid Bender, Die Widerspenstigkeit der Ironie, in: Hegel-Jahrbuch 2019/20, Band 1, Berlin 2019 (im Druck).

16 Vgl. Solger, NSB 1, 703.

geht, das ist *in Christus für die ganze Menschheit* geschehen."[17] Offenbarungsgeschehen und Soteriologie werden in Solgers Aufriss zu einer universalen Metaphysik verquickt. Darin spiegelt sich die Vorstellung von Harmonie und Ganzheit ebenso wie die Säkularisierung von Sündenfall und Erlösung: Entzweiung und Ver-Versöhnung als grundlegende Elemente der klassischen deutschen Philosophie – sie spiegeln sich in der einzig angemessenen Form: dem Dialog, in dem Entzweiung und Versöhnung symbolische Form gewinnen. Die Gesprächsteilnehmer entfernen sich voneinander, sprechen aus einer personalen Individualität heraus, stehen bisweilen in schroffem Gegensatz zu anderen, geraten in Aporien, und bleiben doch im Gespräch.

Dennoch bleibt festzuhalten, dass Solger mit der Dialogform eine Krise durchlebt. Das Leben, das ihm so wichtig ist, motiviert ein Philosophieren in Gesprächen. Andererseits überzeugen die Gespräche nichts und niemanden, nicht einmal Solger selbst. Die wissenschaftliche Abhandlung entfernt dagegen die Philosophie vom Leben. Die existentielle Dimension des Lebens kommt in der akademischen Form der Philosophie nicht zur Geltung. Die Abhandlung kann ebenso wenig überzeugen. Sie verfehlt den existentiellen Horizont des Philosophierens. Solger empfindet die Krise des Dialogs als Zeichen der Moderne.[18]

4 Hegels Kritik der Dialogform

Hegel ist der Dialogform gegenüber unversöhnlich.[19] Obwohl er die Augen vor der ästhetischen Seite beispielsweise der platonischen Dialoge keineswegs verschließt, stößt er sich doch an ihrer Form. Er betont, die platonischen Dialoge gehörten zum Schönsten, was aus der Antike überliefert sei. Trotzdem seien sie ihrem Inhalt, nämlich der in der Entstehung begriffenen wissenschaftlichen Philosophie, nicht angemessen: Sie seien – mit einem Wort – noch vorwissenschaftlich. Hegels Urteil ist differenziert und deutlich von der Auseinandersetzung mit der romantischen Ansicht Schleiermachers geprägt. Dessen Betonung des Literarischen in Platons Dialogen geht ihm zu weit.[20] Ferner sei eine rein philologische Erforschung der Dialoge in Hinsicht auf die Philosophie nicht nur überflüssig, sondern schädlich. Philologische

17 Solger, NSB 1, 632.

18 Vgl. Christoph Asmuth, Wissen im Aufbruch. Die Philosophie der deutschen Klassik am Beginn der Moderne (= Kultur – System – Geschichte 14), Würzburg 2018.

19 Vgl. Christoph Asmuth, Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte, Göttingen 2006.

20 Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Über die Philosophie Platons, herausgegeben von Peter M. Steiner (= Philosophische Bibliothek 486), Hamburg 1996.

Untersuchungen müssen sich der Philosophie unterordnen, meint er in Richtung der erwachenden altertumswissenschaftlichen Herangehensweise an Texte der klassischen Antike, eine Arbeitsweise die August Boeckh an der Berliner Universität vor Hegels Augen praktizierte.[21] Für Hegel ist es gerade von entscheidender Bedeutung, das Philosophische aus seiner bloß historischen Gestalt, sei diese auch literarisch gefasst, herauszulösen und es als das zum Ausdruck zu bringen, was es ist: das Wahre.

Mehr noch: Das restaurative Verhalten zur Philosophie und ihrer Geschichte ist für Hegel selbst gar nicht philosophisch. Deshalb betont er, dass die Philosophie weder zu Platon noch zum Dialog zurückkehren könne, so als sei diese die eigentlich wahre Philosophie. Sie sei keine Philosophie der Gegenwart und keine Philosophie für die Gegenwart. Hegel vermutet hinter den philologischen Tendenzen und der literarischen Bewunderung nichts anderes als eine unstatthafte Simplifizierung oder eine schwärmerische Verehrung der Antike, die sich nicht an der Gegenwart und ihren Bedürfnissen messen lassen will, damit aber verfehlt, was sie als Philosophie nicht verfehlen darf: die Beziehung auf Wahrheit. Trotzdem sei Platons Philosophie nicht einfach Vergangenheit. Es finde sich nämlich bei ihm die Idee der spekulativen Philosophie, und über diese könne man bei Platon etwas lernen. Es müsse deshalb unterschieden werden, so Hegel, was das Wahre in Platons Philosophie sei und was, auf der anderen Seite, dem bloß Historischen angehöre. Ewige Gegenwart des Spekulativen und unwesentliche Vergangenheit – beide durchkreuzen sich in der platonischen Philosophie. Beides zu trennen und das Philosophische herauszufiltern ist Aufgabe eines Denkens, das sich seiner Gegenwärtigkeit bewusst ist: „Man muß darüber stehen, d. h. das Bedürfnis des denkenden Geistes unserer Zeit kennen oder vielmehr dies Bedürfnis haben."[22] Mit einem Wort: Das Historische an der Philosophie Platons sei – so Hegel an die Adresse seiner Zeitgenossen – überbewertet worden. Das betrifft auch die Mischform der Darstellung. So hebt Hegel darauf ab, dass in den Dialogen verschiedene Formen der Darstellung vorgeführt werden, jedoch die eigentlich der spekulativen Philosophie angemessene Darstellungsform nicht angetroffen werde. Wir haben, so Hegel, „nur" die Dialoge, jedoch kein Werk in rein philosophischer Darstellungsweise.

---

21 Vgl. August Boeckh, Rezension: Platons Werke von F. Schleiermacher. Ersten Theiles erster Band. Berlin 1804. In der Realschulbuchhandlung. IV und 412 S. 8. Ersten Theiles zweyter Band, 1805. 445 S. gr. 8. (3 Rthlr. 16 ggr), in: Heidelbergische Jahrbücher der Literatur. Erster Jahrgang. Fünfte Abtheilung. Philologie, Historie, Literatur und Kunst. Erstes Heft, Heidelberg 1808, 81–121 (Nachdruck unter dem Titel: Kritik der Uebersetzung des Platon von Schleiermacher, in: August Boeck's gesammelte kleine Schriften, Band 7, Leipzig 1872, 1–38).

22 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke in 20 Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1971, Band 19, 20.

Die Dialogform könne niemals der reinen Philosophie entsprechen, könne sie nie als solche ausdrücken. Das liegt nach Hegel daran, dass der Inhalt der Philosophie, das „absolute Wesen", durch Mittel der immer auf Sinnlichkeit ausgerichteten Vorstellung dargestellt wird. Dadurch werde das rein begriffliche Denken mit der Vorstellung kontaminiert, so dass das reine Denken nicht als es selbst vorkommt, sondern in einer anderen, ihm unangemessenen Gestalt. Das reine Denken wird verunstaltet, sein Inhalt zum Zerrbild. Hegel ist der Auffassung, „daß darin eigentliches Philosophieren über das absolute Wesen und das Vorstellen desselben mannigfaltig vermischt ist."[23] In die Dialektik, in der es nach Hegel um die Selbstbewegung der reinen Begriffe geht, mische Platon, so Hegel, Vorstellungsgehalte ein – ein für Hegel wissenschaftlich inakzeptables Verfahren. Die reinen Begriffe werden bei Platon *einerseits*, so das Urteil Hegels, aus den Vorstellungen entwickelt, so dass ihre Herkunft präsent bleibt, auch dann, wenn eigentlich auf dem Feld der reinen Dialektik argumentiert werde. Die Erleichterung für das Erkennen, die darin besteht, von dem gegebenen Sinnlichen ausgehen zu können, wird in der Entwicklung des reinen Denkens zur Beschwernis. Dort muss jede Erinnerung an die sinnliche Herkunft getilgt werden. *Andererseits* ist die Bewegung des Logischen keine abgetrennte Sphäre, der das Sinnliche und die Vorstellung als eine andere Sphäre entgegenstünde, sondern das Logische ist die Wahrheit der Vorstellung.[24]

Hegel hatte jedenfalls ein klares Gefühl für das Unpassende der Dialogform, das gerade auch bei Werken seiner Zeitgenossen, etwa bei Solger zu besichtigen sei. Trotz seiner Kritik an der Dialogform bei Platon hält er es für legitim, dem platonischen Dialog nachzueifern. Er sieht aber, dass sich Solger dagegen wehrt, bloß Platon nachahmen zu wollen. Hegel ergänzt:

> Aber die Nachahmung einer Methode kann doch nichts anderes heißen, als was an ihr zweckmäßig und richtig ist ausüben. Allein Solger hat die plastische Form, welche der Dialog allein durch die Eigenschaft, die Dialektik zur Seele zu haben, gewinnen kann, nicht aufgenommen, sondern ihn in das Gegentheil, in die *Conversation* verändert, wodurch aller Vortheil dieser Form für abstracte Materien, die strenge Nothwendigkeit des Fortgangs mit einer äußerlichen Belebung begleitet, verlorengegangen, und nur der Nachtheil, ermattende Breite des Vortrags, ein lästiger Ueberfluß, die Gestalt der Zufälligkeit des Vorgetragenen, die Störung oder Unmöglichkeit, den Faden des Räsonnements festzuhalten und zu übersehen, hereingebracht worden ist.[25]

Hegel anerkennt die Lebendigkeit der Darstellung im Dialog. Sie stamme aus der Dialektik, die Hegel als Seele des Dialogs bezeichnet. Er hebt den Zusammenhang von Dialog und Dialektik hervor. Er gibt zu verstehen, dass die Dialogform eine Entsprechung in der Dialektik besitzt. Er hebt die Bedeutung des Dialogs für ab-

23 Hegel, Werke, Band 19, 21.
24 Vgl. Hegel, Werke, Band 19, 62.
25 Hegel, GW 16, 124.

strakte Gedankengänge hervor. Aber er sieht diese Vorzüge bei Solger verspielt. Er habe den Dialog zur *Conversation* gemacht. Das ist die Art Hegels, sich abschätzig zu äußern. Die wahre Philosophie, die *abstracten Materien* seien soweit heruntergebracht worden, dass sie nun sogar im Salon zu Hause seien. Das ist unbestreitbar ein Akzent gegen die Popularisierung der Philosophie. Sein Vorwurf lautet daher nicht, Solger habe eine falsche Form für den würdigen Inhalt ausgesucht, sondern umgekehrt: Solger habe die richtige Form bei der Hand, allerdings für einen Inhalt, der überhaupt nicht spekulativ sei. Das Problem mit Solgers Dialogen liegt nach Hegel auf der Seite des Inhalts, nicht der Form.

> Wir haben in modernen Sprachen Meisterwerke des dialogischen Vortrags ... aber hier [sc. bei Solger] ist die Form ... der Sache untergeordnet, nichts Müßiges; die Sache ist aber kein spekulativer Inhalt, sondern eine solche, welche ganz wohl ihrer Natur nach Gegenstand der Konversation sein kann.[26]

So kann es nicht verwundern, dass Hegel keine anerkennenden Worte finden mag für Solgers spekulativen Dialog *Über Seyn, Nichtseyn und Erkennen*.[27] Hier stört ihn vor allem die Tatsache, dass Solger diese Begriffe anders und gar nicht im Sinne der *Wissenschaft der Logik* zusammenstellt. Hegel lobt die Entwicklung Solgers zum spekulativen Philosophen. Besonders bemerkenswert findet er, dass Solger den Widerspruch denkt, und zwar in aller Kühn- und Schroffheit. Trotzdem kann Hegel die Hauptthesen Solgers nicht teilen, beispielsweise dass das Nichtsein Erkennen sei. In letzter Instanz verwirft Hegel diesen Dialog jedoch wegen seiner Conversations-Form.[28]

Hegel erkennt jene Bruchstelle, die er als Differenz von Konversation, d. h. wirklichem Gespräch, und Dialogform, d. h. Kunstform, bezeichnet. Für Hegel ist die Ausbildung der Spekulation, d. h. der wahrhaften Philosophie als Wissenschaft, nur in einer speziellen, ihr angemessenen Form begrifflichen Prozedierens möglich.[29] Die Spekulation lässt das Gespräch hinter sich, sie wirft ihre äußere Form ab und kehrt sich in sich selbst ein, in die Selbstvermittlung reiner Begrifflichkeit. Solger erkennt dagegen die Differenz, die er zwischen der sich selbst transparenten Subjektivität in ihren drei Modi: Religion, Kunst und Philosophie und der Wirklichkeit des lebendigen Gesprächs ansiedelt. Und Solger leidet darunter, während Hegel den höchsten Triumph durch die Aufhebung dieser Differenz in der Versöhnung eines absoluten Wissens feiern kann, eines absoluten Wissens, für das die Subjektivität seines Aufgefasst-Werdens explizit gleichgültig geworden ist. So kann Hegel in der

26 Hegel, GW 16, 125.
27 Vgl. Hegel, GW 16, 126.
28 Hegel, GW 16, 126.
29 Vgl. Günter Wohlfart, Der spekulative Satz. Zum Begriff der Spekulation bei Hegel, Berlin/New York 1981.

Wissenschaft der Logik die Bewegung der reinen Begriffe frei entwickeln, freilich in einer spekulativen Form, die sich als äußerst sperrig erweist.

5 Der Dialog bei Platon

Die griechische Aufklärung brachte eine Wucherung des Vernünftigen über die griechische Welt. Die Sophisten bedienten sich der Gründe, Schlüsse und Argumente – teils in der Kritik des Bestehenden, teils in dessen Affirmation, aber noch nicht durch die Kritik und Bestimmung der Methode selbst. Sie bildeten eine „Avantgarde des normalen Lebens“[30]. Die Performanz des Philosophierens bei Diogenes ist ein Zeigen, ein Aufzeigen, des unkonventionellen Menschseins jenseits der kulturell erzeugten Differenzen. Eine andere Reaktion auf das Problem einer inflationären Vernünftigkeit fand Platon von Athen, ein Zeitgenosse des Diogenes von Sinope. Er bediente sich für seine Philosophie eines Konzepts, das er dem Drama entlehnte: Er schrieb Dialoge, philosophische Gespräche.[31] Dabei ist eine Entwicklung Platons zu beobachten, die vom Sokratischen Gespräch, über den inneren Dialog zur Dialektik führt.[32]

Das Sokratische Gespräch stellt auf Überzeugung ab. Sokrates versucht, die Gesprächspartner zu überzeugen, nicht zu überreden. Dabei dringt er auf die Knappheit und Kürze des Redens (Brachylogie; vgl. Prot. 334c). Sokrates besteht auf einem Ethos des Gesprächs. Seine Schüler halten die strenge sokratische Gesprächsführung für durchaus angemessen: So tritt im *Protagoras* der berühmte Alkibiades gegen den Redner Protagoras für das διαλέγεσθαι ein:

> Sokrates gesteht ja, mit der Langrednerei [sc. Makrologie] nicht Bescheid zu wissen, und räumt darin dem Protagoras den Vorzug ein: aber ein ordentliches Gespräch recht zu führen, dem andern Rede zu stehen und ihn denn auch wieder auszufragen, darin sollte es mich sehr Wunder nehmen, wenn er irgendjemand den Vorzug einräumte. Gesteht nun Protagoras seinerseits, daß er schlechter ist im Gesprächführen als Sokrates, so ist Sokrates zufrieden; will er sich ihm

30 Vgl. Thomas Buchheim, Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens, Hamburg 1986.

31 Zum platonischen Dialog: Michael Frede, Plato's Arguments and the Dialogue Form, in: James C. Klagge/Nicholas D. Smith (Hg.), Methods of Interpreting Plato and his Dialogues, Oxford 1992, 201–219; Rolf Geiger, Dialektische Tugenden. Untersuchungen zur Gesprächsform in den Platonischen Dialogen, Paderborn 2006, sowie Christopher Gill, Dialectic and the Dialogue Form, in: Julia Annas/Christopher Rowe (Hg.), New Perspectives on Plato, Modern and Ancient. Cambridge/Mass. 2002, 145–172. Platon wird, wenn nicht anders angegeben, zitiert nach: Platon, Werke in acht Bänden, herausgegeben von Gunther Eigler, griechischer Text von Auguste Diès, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1970.

32 Vgl. Burkhard Mojsisch, ‚Dialektik‘ und ‚Dialog‘: Politeia, Theaitetos, Sophistes, in: Theo Kobusch/Burkhard Mojsisch (Hg.), Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, 167–180.

> aber gegenüberstellen, wohl, so mag er auch ordentlich in Frage und Antwort mit ihm sprechen, nicht aber nach jeder Frage eine lange Rede ausspinnen, der Frage ausweichen, und, anstatt den andern zum Worte zu lassen, immer weiter reden, bis die mehrsten unter den Zuhörern vergessen haben, was die Frage eigentlich betraf.[33]

Das Sich-Unterreden im Sokratischen Gespräch setzt auf kurze Fragen und kurze Antworten.[34]

In späteren Dialogen wirkt die Form weniger artifiziell: Die Asymmetrie der Figuren nimmt zu, meist handelt es sich um ein oder zwei ältere Herren, die mit ihren Fragen junge wissbegierige Knaben traktieren, damit aber andere ältere Herren kritisieren. Häufig bleibt dem Schüler nur die Rolle, zuzustimmen oder zu verneinen. Aber auch von dieser Form gibt es beim späten Platon wichtige Ausnahmen. Zu denken ist an den performativen Witz im Dialog *Philebos*: Der Hauptunterredner, Philebos eben, vertritt die Auffassung, die Lust sei das Beste im Leben, und scheidet aus dem Gespräch aus, als er keine Lust mehr hat. Das geschieht bereits am allerersten Anfang, in dem Augenblick als feststeht, dass über Lust und Vernunft weitergesprochen werden soll.[35] Auf der Ebene des Gesprächs ist bei Platon ganz und gar nicht alles dem argumentativen Fortschritt unterworfen. Im *Gorgias* geht es hoch her: Sokrates und Kallikles zanken sich heftig. Sokrates ist dort keinesfalls der ruhige Vorzeigeintellektuelle, der alles vernünftig erwägen und beschließen möchte. In seinen Gesprächsbeiträgen im *Gorgias* ist er engagiert, zornig und unbeherrscht wie wohl in keinem anderen Dialog. Platons Dialoge sind folglich nicht durch und durch argumentativ strukturiert. Sowohl Gesprächsanlässe als Gesprächsanfänge sind oft wie zufällig angeknüpft. Auch der Fortgang im Dialog ist selten ausschließlich „rational“. Auffällig und für den frühen Platon typisch ist eine Form des Dialogs, der endet, indem sich die Dialogfiguren in eine ausweglose argumentative Situation bewegen; ausweglos im eigentlichen Sinn: Sie befinden sich in einer Aporie. Im Dialog möchte Sokrates überzeugen, aber oft genug gelingt ihm das nicht – und am Ende herrscht Ratlosigkeit.

Für Platon steht fest, dass der Dialog zugleich etwas Innerliches ist, nicht nur das Gespräch zwischen den Figuren. So antwortet Sokrates an einer zentralen Stelle im Dialog *Theaitetos* bei der Erörterung der Frage, was denn das Denken (διάνοια) sei, Denken sei ein

> Gespräch, das die Seele mit sich selbst führt über das, was sie untersuchen will. Doch nur als ein Nichtwissender kann ich es dir erklären. Denn so schwebt es mir vor, daß, wenn sie denkt, sie nichts anderes tut als einen Dialog zu führen, indem sie sich selbst fragt und antwortet, be-

33 Plat. Prot. 336b–d.

34 Vgl. Bernhard Waldenfels, Das sokratische Fragen, Meisenheim 1961.

35 Der Dialog gibt sich als Fortsetzung eines bereits begonnenen Gesprächs; vgl. dazu Dorothea Frede (Hg.), Platon, Philebos. Übersetzung und Kommentar (= Platon, Werke, Band 3, 2), Göttingen 1997, 102.

> jaht und verneint. Wenn sie aber – sei es langsamer oder auch schneller vorgehend – zu einer Feststellung gelangt ist, auf ihr beharrt und nicht mehr zweifelt, dann bezeichnen wir diese Feststellung als ihre Behauptung. Ich nenne also das Denken ein Sprechen und die Behauptung einen gesprochenen Satz, nur nicht zu einem anderen und nicht mit der Stimme, sondern schweigend zu sich selbst.[36]

Der platonische Sokrates schlägt eine Theorie des Denkens vor, das im inneren Sprechen der Seele mit sich selbst besteht. Das Fragen und Antworten, wie er es im äußeren Gespräch bereits praktiziert hat, ist nun auch ein innerliches Geschehen. Platon votiert damit für eine Engführung von Denken und Sprache.[37] Schließlich endet das innere Gespräch, wenn die Seele nicht mehr zweifelt, in einer Feststellung (δόξα). Damit ist eine Aufwertung der δόξα verbunden, die gewöhnlich abschätzig mit bloßer Meinung identifiziert wird. Die Stelle im *Theaitetos* macht unmissverständlich klar, dass δόξα ein λόγος ist, „Rede", wie Schleiermacher übersetzt, „Satz", wie man moderner formulieren könnte.[38]

Im *Sophistes* wird das Gespräch schließlich in die Dialektik verwandelt. Die fünf obersten Gattungen Ruhe, Bewegung, Seiendes, Identität und Nicht-Sein als Verschiedenes werden in ihren Unterschieden aufeinander bezogen und bilden ein Geflecht von Ideen. Dies geschieht durch die Gattung der Verschiedenheit, die insofern eine konstitutive Rolle für die Dialektik im *Sophistes* spielt. Durch die Verflechtung der Gattungen entsteht der λόγος, so dass Platon den Fremden sagen lassen kann, dass der λόγος „auch eine von den seienden Gattungen ist. Denn [sc. seiner] beraubt wären wir, was das größte ist, auch der Philosophie beraubt."[39] Insgesamt zeigt sich Platons Ideenlehre im *Sophistes* dynamischer als etwa in der *Politeia*. Dies liegt nicht zuletzt an der Einsicht Platons, dass Erkenntnis, Denken und Sprechen nicht durch starre Entgegensetzungen und Polarisierungen erklärt werden können, sondern durch ein prozessuales Modell.[40]

---

36 Theaet. 189e–190a (Übersetzung nach: Rudolf Rehn, Der logos der Seele. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie, Hamburg 1982, 67f.).

37 Zu Platons Sprachphilosophie vgl. Christoph Asmuth, Die Begründung falscher Rede. Platon und Protagoras, in: Monika Schmitz-Emans/Kurt Röttgers (Hg.), „Dichter lügen" (= Philosophisch-literarische Reflexionen 3), Essen 2001, 89–106; Raphael Demos, Plato's Philosophy of Language, in: The Journal of Philosophy 61 (1964) 595–610; Burkhard Mojsisch, Platons Sprachphilosophie im ‚Sophistes', in: Burkhard Mojsisch (Hg.), Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter, Amsterdam 1986, 35–62; Morriss Henry Partee, Plato's Theory of Language, in: Foundations of Language 8 (1972) 113–132; Rehn, Der logos, sowie Renaud Wilmet, Platonic Forms and the Possibility of Language, in: Revue de Philosophie Ancienne 8 (1990) 97–118.

38 Vgl. Rehn, Der logos.

39 Plat. soph. 260a; vgl. Burkhard Mojsisch, Der Dialog als sechste wichtigste Gattung in Platons Sophistes, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 4 (1999) 41–48.

40 Vgl. Plat. soph. 260a, vgl. Mojsisch, Der Dialog.

Deshalb spricht für Platon nichts mehr dagegen, die Rede selbst, die Platon als Dialog (logos) auffasst, als eine höchste Gattung einzuführen.[41] Ja, die Theorie der Verknüpfung der Gattungen untereinander ist konstitutiv für das Sprechen, für die Bildung von Sätzen, für die Bildung von Reden durch Verknüpfung von Sätzen, für die Bildung des Dialogs als ein inneres Reden der Seele mit sich selbst:

> Aber auch … alles von allem absondern zu wollen, schickt sich schon sonst nirgend hin, auf alle Weise aber nur für einen von den Musen verlassenen und ganz unphilosophischen … Weil es die völligste Vernichtung alles Redens ist, jedes von allem übrigen zu trennen. Denn nur durch gegenseitige Verflechtung der Begriffe kann uns ja eine Rede entstehen.[42]

6 Überzeugende Dialoge?

Über die Dialogizität des Philosophierens bei Platon ist viel spekuliert worden. Offenkundig jedenfalls ist die Engführung von Darstellungsform und dargestelltem Inhalt philosophisch keineswegs neutral.[43] Die Dialogform besitzt daher einen hohen Attraktivitätsgrad. Die Darstellung, d. h. die Äußerung des Philosophierens, wird als ein Spiegelbild der inneren Tätigkeit begriffen. Es gibt für Platon eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen dem Denken, als einem inneren Sprechen, und dessen Äußerung im philosophischen Gespräch. Ein innerer Dialog der Seele mit sich selbst findet sein Komplement in der äußeren Situation des wirklichen Sprechens, das wiederum in der ästhetischen Konstruktion des Dialogs niedergelegt wird. Darin zeigt sich eine Verknüpfung von Wahrheit und Darstellung, die für die Philosophie selbst – als ein Ideal – maßgeblich geworden ist und über Jahrhunderte als Methode des Philosophierens geübt und tradiert wurde.[44] Noch in seinem Buch *Three Dia-*

41 Vgl. Mojsisch, Der Dialog.

42 Plat. soph. 259e; vgl. Mojsisch, Platons Sprachphilosophie, 44: „Die Theorie der wechselseitigen Verknüpfung der wichtigsten Gattungen, unter ihnen die Dialektik als sich-unterredendes Denken oder denkendes Sich-Unterreden, läßt Platons zunächst nur thetisch formulierte Gedanken verstehbar werden, daß nämlich das Seiende, sofern es erkannt werde, bewegt werde, Bewegung, Leben, Seele und Vernunft somit dem Seienden als solchen zugegen seien, also mit ihm verknüpft seien, daß das Seiende aber auch niemals ohne Ruhe und ohne sie auch Erkenntnis nicht möglich sei."

43 Vgl. Livio Sichirollo, Dialegesthai – Dialektik. Von Homer bis Aristoteles, Hildesheim 1966.

44 Vgl. Peter von Moos, Gespräch, Dialogform und Dialog nach älterer Theorie, in: Barbara Frank/Thomas Haye/Doris Tophinke (Hg.), Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit (= ScriptOralia 99), Tübingen 1997, 235–259; Karlheinz Stierle/Rainer Warning (Hg.), Das Gespräch (= Poetik und Hermeneutik 11) München 1984; Klaus Jacobi (Hg.), Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter, Tübingen 1999; Klaus W. Hempfer (Hg.), Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien (= Text und Kontext 15), Stuttgart 2002; Bodo Guthmüller/Wolfgang G. Müller (Hg.), Dialog und Gesprächskultur in der Renaissance, Wolfenbüttel 2004.

logues on Knowledge verwendet Paul Feyerabend die Dialogform. Trotz zahlreicher Versuche scheint die Dialogform allerdings in der Gegenwart – und vielleicht in der Moderne überhaupt – nicht mehr richtig gelingen zu wollen.[45]

Die letzte große Synthese von Philosophie und Gesprächsform ist sicher Solger zuzuschreiben. Solger hat das Personal seiner Dialoge gründlich ausgesucht. Die Figuren tauchen in verschiedenen Dialogen auf. Ihnen werden Eigenschaften zugewiesen, die sie als Personen dauerhaft kennzeichnen. Es entsteht ein Kreis aus miteinander vertrauten Gesprächspartnern. Es fällt leicht, sich das Umfeld Solgers als Vorbild für seine literarisch-philosophische Produktion vorzustellen. Hierin findet die Intuition Hegels ihr Recht: Das Gespräch in den Schriften Solgers bildet die Konversation der Salons und Kreise in Berlin nach; damit ist es verwoben in die Zufälligkeit der historischen Situation. Mehr noch: Die Verteilung eines Stoffes auf miteinander diskutierende Gesprächsteilnehmer, die Imagination eines Gesprächsanlasses und eines Gesprächsbeginns verstricken die Inhalte in die Zufälligkeit des gewöhnlichen Lebens.

Das Überzeugende des Dialogs ist die Verbindung von Form und Inhalt. Vertraut man Platon und Solger, dann ist die Dialogform nicht eine unter anderen, sondern *die* Form, in der die Philosophie sich darstellen kann. Solger ist ein moderner Denker. Er empfindet das Unangemessene der Dialogform, anders als Platon, der sie erfindet. Bei Solger entsteht das Bewusstsein der Unangemessenheit aus der Erfahrung, zwar verstanden werden zu wollen, aber nicht verstanden zu werden. Den anderen überzeugen zu wollen ist die motivierende Kraft im Dialog: Die Gesprächspartner wollen einander überzeugen; bisweilen gelingt es ihnen auch. Sie führen Argumente, prüfen und bewerten, was gesagt wird. Aber es bleibt etwas gar nicht Überzeugendes übrig: das Rätsel. Nach Solger enden seine *Philosophischen Gespräche* in einem Rätsel. Und auch Platons Dialoge lassen sich nur schwer auf eine Dogmatik festlegen. Das liegt am Fehlen des Autors. Der Autor positioniert sich vielfach nicht zu dem, was im Gespräch verhandelt wird. So kann man zwar nach der Autorintention fragen.[46] Es scheint aber zutiefst fraglich, ob es auf diese Frage befriedigende Antworten gibt. Denn der Dialog teilt – bewertet man die Textform – den Inhalt auf verschiedene, mindestens aber zwei Sprecher auf; im Selbstgespräch, von denen die Philosophiegeschichte eine ganze Reihe kennt, redet das Ich mit sich selbst, als wäre es eine andere, wenn auch sehr vertraute Person. Die Gesprächspartner bewegen den Inhalt zwischen sich – durch Frage und Antwort, durch Affirmation, Widerspruch und Konsens. Dabei fehlt bisweilen in technischem Sinne eine Erzählerhaltung, die eine Positionierung des Inhalts vornimmt. Es gibt kein thesen-

45 Vgl. Mark-Georg Dehrmann, Die Vorschule des Dialogischen. Theorie und Praxis des philosophischen Dialogs bei Johann Jakob Engel, in: Alexander Kosenina (Hg.), Johann Jakob Engel (1741-1802). Philosoph für die Welt, Ästhetiker und Dichter, Hannover 2005, 27–46.

46 Vgl. Hösle, Der philosophische Dialog, 139–154.

bildendes Erzähler- oder Philosophensubjekt, dessen Auffassung hinter dem Text liegen könnte und die dogmatische Seite des Textes steuerte. Was und wofür Platon argumentiert, muss durch die Argumente, welche die Dialogpartner präsentieren, erst erschlossen werden. Das gelingt bisweilen leicht, bisweilen erfordert es weitreichende Interpretationen, bisweilen entzieht es sich ganz. So sehr Sokrates in seinen Gesprächen seine jeweiligen Gesprächspartner überzeugen will, so wenig überzeugen die Dialoge ihre Hörer und Leser. Vielmehr bleiben sie vielfach Rätsel oder geben Rätsel auf. Platon nimmt seinem Leser nicht die Mühe des Denkens und Nachdenkens ab.

Der gelungene Dialog ist auf überzeugende Weise nicht überzeugend. Denn er gibt kaum Zeugnis für das, wovon ein Philosoph überzeugen möchte. Statt dessen appelliert er an das Selbstdenken und macht darauf aufmerksam, dass das Denken des Denkenden nur sich selbst überzeugen kann. Statt die Intention des Autors auf überzeugende Weise hervortreten zu lassen, ist der Hörer und Leser eines Gesprächs auf sich selbst zurückgeworfen. Die fehlende oder wenig offensichtliche Überzeugung des Autors in seinem Dialog macht die Reflexion des Interpreten auf seine eigenen argumentativen Kompetenzen notwendig. So ist verständlich, dass über gute Dialoge noch heute gestritten wird. Nicht nur um Recht zu behalten im Blick auf die Autoreninterpretation, sondern auch um die eigene Orientierung in der Sachfrage zu bestätigen. Der Dialog setzt sich also fort: Nicht nur im inneren Gespräch und in der Dialektik, sondern auch in der systematischen Auseinandersetzung mit vorliegenden Dialogen und im lebendigen Gespräch der Philosophie selbst.

Die Moderne hadert mit dem Dialog. Sie prüft ihr Verhältnis zur Wahrheit. Sie führt zur Trennung von philosophischer Untersuchung und performativem Zeigen in Kunst, Literatur, Fragment. Die Institutionalisierung der Philosophie verhindert eine Existenz des Dialogs als literarisches Genre. Die Scheidung am Anfang der Moderne hat den Dialog unfruchtbar gemacht. Die Philosophie hat ihre Daseinsberechtigung nur noch in der Akademie. Hier hat Solger richtig geurteilt. Die Philosophie hat in seiner Zeit begonnen, sich aus dem Leben zurückzuziehen, und alle Versuche, ihre Bedeutung für das Leben zurückzugewinnen, haben sich als Sackgassen erwiesen – nicht immer zum Nachteil der Philosophie. Hinzu tritt die Disziplinierung der Philosophie, ihre Einteilung in Subdisziplinen mit eigenen Problemen, Methoden und Kulturen. Selbst philosophische Strömungen, die sich Dialog, Kommunikation und Gesprächskultur widmen, enthalten sich der Dialogform. Wahrheit und Form haben sich getrennt. Die Wahrheit ist nur noch ein schwacher Vektor in den üppigen Wüsten gegenwärtiger kommunikativer Praktiken. Der beschwerliche Umweg, durch Nicht-Überzeugen zu überzeugen, überzeugt niemanden mehr. Klar ist aber: Wenn die Philosophie auf Überzeugung verzichtet, dann verschwindet sie wie das lebendige Unterreden und der philosophische Dialog.

Markus Buntfuß

Die Überzeugungskraft von Wertgefühlen

1 Einleitung

Wer sich heute nicht nur im abgeschlossenen Raum von akademischen Fachdiskursen, sondern auch im öffentlichen Feld von gesellschaftlichen Debatten für die ethisch-moralische Überzeugungskraft von Wertgefühlen im Unterschied etwa zu stärker kognitiv-argumentativen Ethikkonzepten einsetzt, scheint denjenigen Zeitgenossen Schützenhilfe zu leisten, die sich sowieso nicht mehr durch stichhaltige Argumente oder sachhaltige Informationen überzeugen lassen, sondern ihrem Bauchgefühl folgen und nur noch das für wahr halten, was sie gefühlsmäßig überzeugt. Ist es also nicht verantwortungslos, angesichts eines zunehmend ‚deregulierten Wahrheitsmarktes' auch noch von wissenschaftlicher Seite für die Überzeugungskraft von Wertgefühlen zu plädieren, anstatt sich ganz bewusst und wieder verstärkt um logisch-rationale Normbegründungskonzepte zu bemühen? Oder kurz gefragt, was hilft eher gegen populistische Parolen und selbstgenügsame Meinungsblasen: rationale Argumente oder emotionale Bewertungen? Antworten ergeben sich hoffentlich im Anschluss an eine Reflexion über das Konzept der Wertgefühle.

2 Zur gegenwärtigen Renaissance und geschichtlichen Herkunft des Wertbegriffs

Werte sind wieder en vogue. In den ethisch-moralischen Debatten der Gegenwart spielen Werte eine zentrale Rolle. Allenthalben werden Versuche unternommen, Werte zu bewahren, zu entdecken, zu vermitteln oder sogar Werte zu bilden. Man spricht viel von Wertschätzung, und in der Unternehmensethik geht es nicht mehr nur um Wertschöpfung, sondern auch um den Mehrwert einer werteorientierten Wirtschaftsweise, wobei sich das erstrebte ‚Mehr' gerade nicht an ökonomischen Maßstäben bemessen soll. Werte stehen im heutigen Sprachgebrauch geradezu *pars pro toto* für ethische Orientierung und haben andere Begriffe wie Tugenden, Güter, Pflichten, Gebote, Sitten und Normen weitgehend abgelöst. Diese Konjunktur des Wertbegriffs im praktisch-philosophischen und ethischen Diskurs der Öffentlichkeit versteht sich keineswegs von selbst und rechtfertigt eine kurze begriffsgeschichtliche Erinnerung.

https://doi.org/10.1515/9783110669862-003