

Toulmin, S.-E.: Der Gebrauch von Argumenten, Weinheim ²1996 (engl. ¹1958; dt. ¹1975)

Franz-Hubert Robling

Prolegomena zu einer Theorie der rhetorischen Ethik

I. Vorbemerkung

Die Vorbehalte der Philosophie gegenüber der Rhetorik, artikuliert schon in der Antike insbesondere auf dem Feld der Ethik, haben in der Neuzeit vor allem seit Kant die spezifischen Merkmale dessen in Frage gestellt, was nach Auffassung der Tradition zu einer rhetorischen Ethik gehört. Die methodischen Standards praktischer Philosophie wurden jetzt immer höher angesetzt, so dass ihnen die flexiblere Gestalt der auf antiken Grundlagen beruhenden rhetorischen Ethik nicht mehr genügte. Speziell die Forderungen einer Gesetzeswissenschaft und das Postulat universaler moralischer Regelmäßigkeit bestritten ihr seit der Aufklärung jede Legitimität.¹ Am klarsten zeigt sich das in den Schwierigkeiten, welche die deontologisch, d.h. am Geforderten ausgerichtete Diskursethik mit der persuasiven Wirkungsintention hat. Ein teleologisch orientierter, d.h. vom erstrebten Handlungsziel her konzipierter Ethikan-satz scheint heute besser geeignet, die Ethik als wichtigen Teil der Rhetorik zu rekonstruieren, ohne dass man dabei die deontologische Komponente aufgibt. Rhetorische Ethik lässt sich daher am besten als Rednerethik verstehen. Rhetorische Ethik hat keinen festen systematischen Umriss wie die philosophische Ethik, sondern sie besteht aus Wertsetzungen der rhetorischen Schultradition, die mit dem Persuasionsziel verbunden sind und teils aus der vorphilosophischen populären Moral, teils aus Sophistik und Philosophie stammen. Das Rednerideal kann von seiner Funktion als Handlungsmodell her als topologischer Leitfaden dienen, um die zentralen Bestimmungen rhetorischer als präskriptiver Ethik aus der Tradition zu erschließen. Das soll jetzt in vier Schritten gezeigt werden: zunächst in einer Kritik der Diskursethik, dann in der Präsentation eines Forschungsansatzes, der Teleologie und Deontologie in der Ethik verbindet, schließlich in der Darlegung des wichtigsten ethischen Prinzips im Handeln des Redners und zuletzt mit Überlegungen zur Erforschung der rhetorischen Tradition, die das Anschauungsmaterial für die aufgestellte These liefert. Diese Ausführungen sind Teil einer großen Untersuchung über den Rednerbegriff und müssen daher als vorläufig verstanden werden.

¹ Vgl. Krämer 1995, 35, 95.

II. Kritik der Diskursethik

Das Defizit an zureichender Theoriebildung in der Frage einer rhetorischen Ethik hat in der Gegenwart vor allem die von Apels Transzendentalpragmatik ausgehende und in der Nachfolge Kants stehende Diskursethik auszugleichen versucht, freilich um den Preis weitreichender Reduktionen des Rhetorikbegriffs. Das interessanteste Beispiel liefert hier weniger Jürgen Habermas, der zwar am häufigsten Zielscheibe der Kritik ist,² jedoch die Rhetorik eigentlich beiseite schiebt,³ als vielmehr Wolfgang Kuhlmann, der sich bewusst mit dem Verhältnis beider Disziplinen auseinandersetzt. In seinem Aufsatz *Rhetorik und Ethik* identifiziert er die Rhetorik mit der Überredung, die Diskursethik mit der Überzeugung. Eigentlich widerstreite die Ethik des Diskurses der Redekunst, stellt er fest, da erstere eine „zentrale moralische Intuition“ zur Geltung bringe, „die Idee der Fairness zwischen im Prinzip gleichberechtigten freien Personen“. Letztere dagegen versuche, das „Risiko der Erfolglosigkeit“ des Überzeugens im offenen Diskurs zweier untereinander redender Partner zu vermindern, indem sie zu den Mitteln der Ablenkung, Schönfärberei oder Emotionalisierung greife, um so besser zum Ziel zu kommen.⁴ Kuhlmann muss aber einräumen, dass die unmittelbare Befolgung des diskursethischen Ideals unrealistisch ist, ja sogar falsch sein kann.⁵ Daher trennt er die Diskursethik in einen Begründungsteil, in dem das „Moralprinzip“ formuliert und die Diskursregeln festgesetzt werden,⁶ und einen Anwendungsteil, in dem die faktischen Bedingungen des Moralprinzips in realer Kommunikation berücksichtigt sind. Hier findet jetzt auch die Rhetorik ihren Platz, deren

² Vgl. etwa Jehn 1981, 19-48; Bremerich-Vos 1985, 47-64; Ueding/Steinbrink 1994, 162-163.

³ Dass Habermas in seinem diskursethischen Konzept die Rhetorik eigentlich umgeht, sie bewusst ausklammert und nicht einfach vernachlässigt, zeigt sich an verschiedenen Stellen seines Aufsatzes *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm* (in: Habermas 1983). So schließt er „strategisches Handeln“ aus seinem Modell aus (68) und erwähnt nur kurz die „rhetorische Ebene der Prozesse“, die in der argumentativen Rede aber allein künstlichen, eben „unwahrscheinlichen Bedingungen“ genügen muss (97-98). Außerdem stellt er fest, dass die Diskursethik nicht für „moralische Alltagsintuitionen“ geeignet (108) und die „praktische Klugheit“ ihr vorgeordnet ist (114). Habermas reklamiert für seinen Entwurf also nur einen eingeschränkten Geltungsbereich, der allerdings durchaus moralisch-praktische Grundfragen betreffen und insofern auch „praktische Relevanz“ haben kann (124). Als regulative Leitnorm für die argumentative Struktur eines bestimmten Kommunikationstyps, der von vornherein rhetorische *essentials* weglässt, ist sein Entwurf durchaus plausibel – anders als der von Kuhlmann, wie sich zeigen wird.

⁴ Kuhlmann 1994, 35, 38-39.

⁵ Kuhlmann 1994, 42.

⁶ Kuhlmann 1994, 41; vgl. auch Kuhlmann 1985, 90-91.

Zweck er als „Beratung“ definiert und die die Brücke zwischen Ideal und Realität der Kommunikation schlägt.⁷ Allerdings kommt er in einer fünfteiligen „Typologie von Beratungshandlungen“ und in seinen Überlegungen zur Legitimierung von Werbung den Nutzungsbedingungen erfolgsorientierter Kommunikation so weit entgegen, dass man kaum noch zwischen diskursiver und utilitaristischer Ethik unterscheiden kann, eine Auffassung, die sich vom Geist der Kantischen Ethik denkbar weit entfernt hat.⁸ Auch die Feststellung, dass sich die angewandte Diskursethik an die gegebenen Umstände anpassen muss wie Knappheit der Zeitressourcen und kommunikative Erfordernisse von Staat, Recht, Markt und Wirtschaft, verwässert das regulative Ideal der diskursiven Prinzipien. Damit wird die Orientierung am *decorum* verlangt und der Klugheit das Wort geredet, die Kuhlmann früher aus der Diskursethik ausgeschlossen hatte.⁹ Außerdem schwächt er mit seinem Überzeugungskonzept die Persuasion. Da er die Rhetorik auf die Überredung einschränkt, läuft das „Überzeugen auf die Gefährdung des in ihm intendierten Erfolges [hinaus]“, eine Paradoxie,¹⁰ die die Wirkungsintention ohne Wirkungsaktivität ansetzt und damit das Gebiet der Rhetorik verlassen hat.¹¹ Kuhlmann kann also Wirkung nicht zureichend konzeptionalisieren, was wohl daran liegt, dass er das Überzeugen nur intersubjektiv, in der gegenseitigen Anerkennung der Diskursregeln, begründet. Subjektivität als individueller Wirkungsfaktor, der auf der Perspektive und dem Persuasionswillen des Redners beruht,¹² wird von ihm nur dem Überreden zugebilligt und mit dem Verdacht, dieses sei unmoralisch, vom Überzeugen ausgeschlossen. Eine Position, welche die rednerische Subjektivität als konstitutives Merkmal der rhetorischen Ethik versteht, kann von der Diskursethik also nicht profitieren. Die Abwertung des rhetorischen Wirkungsfaktors in der Diskursethik unterscheidet sich übrigens nur wenig von der Auffassung, Rhetorik sei überhaupt Manipulation. Parker schlägt vor, eine ethische Theorie der Redekunst müsse dabei allerdings eine „negative“ und eine „positive“ Variante unterscheiden.¹⁴ Doch dieses Zugeständnis kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Begriff eigentlich negativ besetzt ist. Er kommt aus

⁷ Kuhlmann 1994, 36, 41, 43-44.

⁸ Kuhlmann 1994, 44-50, 49: Nutzen. Zu Kant vgl. Kuhlmann 1994, 37-38. Als Beispiel kann Kants Abwertung der Klugheit in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (B 234-235) dienen.

⁹ Kuhlmann 1994, 43-44 und Kuhlmann 1985, 81.

¹⁰ Kuhlmann 1994, 40.

¹¹ Vgl. dazu Kuhlmann 1992, 78-79.

¹² Gottsched vermochte mit seiner Argumentationstheorie noch beides zusammenzubringen. Siehe dazu den folgenden Abschnitt.

¹³ Vgl. dazu Robling 1996, 91-93 sowie Robling 2000, 374-376.

¹⁴ Parker 1972, 73.

dem Reiz-Reaktions-Denken des Behaviorismus und reduziert das komplexe Wirkungsgefüge des rhetorischen Prozesses zwischen Redner und Publikum auf dualistische Schemata. Darüber hinaus verfehlt diese Auffassung die Tatsache, dass die Rhetorik selbst eine spezifisch ethische Dimension hat.

III. Strebens- und Sollensethik als Strukturmerkmale rednerischen Handelns

Heute versteht man nach Annemarie Pieper unter der philosophischen Disziplin der Ethik meist „die Wissenschaft vom moralischen Handeln“, welche die „menschliche Praxis im Hinblick auf die Bedingungen ihrer Moralität untersucht“ und beabsichtigt, „den Begriff der Moralität zu begründen.“¹⁵ „Moralität“ ist also nicht nur ein Begriff zur Charakterisierung des Verhaltens, sondern auch ein Prinzipienbegriff, insofern er den Sinnhaftigkeitsanspruch moralischer Setzungen fundiert. „Moral“ ist demgegenüber ein Ordnungsbegriff, der das Gefüge der teils naturwüchsig, teils durch Konvention entstandenen, sich geschichtlich wandelnden Normen umfasst.¹⁶ Hans Krämer hat dagegen das Konzept einer *Integrativen Ethik* entwickelt, und zwar im Rahmen einer philosophischen Subjekttheorie und Anthropologie, welches quer zum geläufigen Verständnis von Ethik steht, da diese vielfach mit Moralphilosophie gleichgesetzt wird. Deontologische und teleologische Handlungsorientierungen werden von ihm nicht nur als verschiedene Ethiktypen gesehen, sondern auch als geschichtlich gewordene Ethikformen in Beziehung gesetzt. Moralphilosophie gibt es laut Krämer streng genommen erst seit dem 18. Jh. mit der am weitesten reichenden Zäsur durch Kant. Dabei hatte die Profanethik der frühen Neuzeit bis ins 18. Jh. hinein vorwiegend die Grundposition der antiken und mittelalterlichen Ethiken tradiert. Sie war keine Ethik der unbedingten Verpflichtung und des kategorialen Sollens gewesen, sondern Strebensethik wie die ganze ältere philosophische Ethik auch, wobei allerdings sollensethische Elemente schon von der spätantiken Patristik an in die Theologie eingedrungen waren, ohne deren strebensethischen Rahmen zu sprengen.¹⁷ Heute dagegen dominiert die Moralphilosophie die Ethik weltweit, eine Situation, die für strebensethische Ansätze nicht viel Raum lässt.¹⁸ Strebensethik ist die Theorie der richtigen Lebensführung. Als präskriptiver und normativ gerich-

¹⁵ Pieper 1985, 13.

¹⁶ Pieper 1985, 31-32.

¹⁷ Pieper 1985, 10.

¹⁸ Strebensethische Impulse hat inzwischen die moderne Ethik der Lebenskunst aufgenommen. Vgl. Schmid 1998.

teter Ethik kommt ihr wie der Moralphilosophie die Aufgabe zu, praxisregulierend und -klärend zu wirken. Während jedoch diese an das Verantwortungs- und Pflichtgefühl appelliert und vielfach Weisungen gibt, versucht jene nicht verbindlich, sondern anratend über Handlungsziele aufzuklären und das richtige Verhalten in Gang zu setzen oder zu verbessern.¹⁹ Die Strebensethik will einen Lernprozess zum Lebenkönnen ein- und anleiten; die Moralphilosophie dagegen ist nicht für das eigene Wollen oder Können zuständig, sondern hält stattdessen an zur kritischen Aufmerksamkeit auf die Forderungen, die die jeweils anderen an uns stellen. In der Strebensethik ist das Gute als Handlungsziel gut für den Akteur selbst und gleichbedeutend mit dem Gewollten und Erstrebten; in der Moralphilosophie ist es gut für die anderen und daher synonym mit dem Gesollten (Sollensethik). Die Angebote der Strebensethik haben nicht den Status von Weisungen wie bei der Moralphilosophie, sondern nur von Rat- und Vorschlägen sowie Empfehlungen, die auch verworfen werden können. Die Strebensethik ist daher flexibler als die Sollensethik. Beide lassen sich übrigens nicht aufeinander reduzieren, sondern ergänzen sich gegenseitig. In Krämers Ansatz werden sie zur *Integrativen Ethik* vereint, die dem Individuum gerade unter den Vorzeichen von Moderne und Postmoderne Handlungsnormen ohne Lebensfremdheit, aber auch ohne subjektive Beliebigkeit anbietet.²⁰

Der synthetische Charakter von Krämers Ansatz und vor allem die strebensethische Prägung macht ihn besonders geeignet zur Rekonstruktion rhetorischer als rednerischer Ethik. Berührungspunkte zwischen „Integrativer Ethik“ und Rhetorik ergeben sich in verschiedener Hinsicht. Schon die Beziehung von *überreden* und *überzeugen* kann als ein erster Beleg gelten. Die Dichotomie dieser beiden Argumentationstypen spiegelt die von Strebens- und Sollensethik, aber nicht in dem Sinne, dass der Strebensethik das „Überreden“ und der Sollensethik das „Überzeugen“ entspräche, sondern als ethischer Doppelaspekt der Persuasion. Eine symmetrische Parallelität lässt sich nur von Kants rhetorikkritischer Position aus annehmen, insofern das „Überreden“ ein Schein und unmoralisch ist, weil der subjektive Grund als objektiv geltend gemacht wird, das „Überzeugen“ aber erst den Grund des Fürwahrhaltens einer Aussage ins Objekt selber legt und insofern moralisch verfährt, da die Möglichkeit der Zustimmung aller anderen vernünftigen Wesen gegeben ist.²¹ Wie insbesondere die Passagen zur Rhetorik in der *Kritik der Urteilskraft* zeigen,²² entspricht allein die zweite Option den Standards der Moralphiloso-

¹⁹ Krämer 1995, 76-77.

²⁰ Krämer 1995, 75, 78-80, 85-86, 88, 127-130. Krämers Entwurf einer zeitgenössischen Ethik kann hier nur angedeutet, nicht weiter ausgeführt werden.

²¹ Belege bei Bezzola 1993, 47.

²² Kant, KdU B 216-217.

phie, wogegen die erste bloß eine in Kants Augen strebensethisch niedrige und moralisch verwerfliche Haltung zeigt. Gottsched dagegen, der die Rhetorik nicht ablehnt, sondern philosophisch schärfen will, legt die Dichotomie anders. „Überredung“ wie „Überführung“ (Gottscheds Terminus für „Überzeugung“) gelten ihm beide als gleichwertig: Erstere ist „ein Vortrag der Wahrheit durch wahrscheinliche Gründe, die ein Zuhörer von mittelmäßigem Verstande, ohne alle Mühe fassen kann“, letztere ein Verfahren, den Adressaten „durch eine Reihe unumstößlicher Vernunftschlüsse, die aus den ersten Gründen hergeleitet werden, oder durch eine Demonstration, zum Beyfalle [zu] bewegen, ja [zu] nöthigen und [zu] zwingen“. Verwerflich sind für Gottsched nur „Scheingründe“, die „nicht aus guten Quellen hergeleitet [sind], wie die Vernunftlehre es fordert“, etwa die „Kunstgriffe“ der alten Redner mit dem Zweck, „auch den ungerechten Handlungen ihrer Klienten eine Farbe zu geben.“²³ Hier ist die ethische Dichotomie aspekthaft verteilt, insofern das Gute²⁴ vom „Überreden“ und „Überzeugen“ gleichermaßen erreicht werden kann. Die moralische „Hemmung“ aber muss beim Redner greifen, wenn es mit unlauteren Beweismitteln angestrebt wird. („Hemmung“ ist Krämers Terminus für den ethischen Impuls, der „durch Weisung, Aufklärung und Erziehung die expansive Selbstverwirklichung und -steigerung des Einzelnen einschränkt [...].“²⁵)

Jedoch nicht nur in dem dialektischen Miteinander der Argumentationstypen²⁶ von „überreden“ und „überzeugen“, sondern auch in

²³ Gottsched 1975, 92, 94-95.

²⁴ Das Gute umfasst hier das Gut (Plural: Güter) und Gutes als Gegensatz zum Schlechten, Bösen. Vgl. Krämer 1995, 132 Anm.

²⁵ Krämer 1995, 242.

²⁶ Ethisch gesehen hat diese Argumentation einen Sprach- und auch einen Handlungsaspekt, an dem die Subjektivität des Redners etwa in der Entscheidung für oder gegen einen der beiden Argumentationstypen beteiligt ist. Daher übersieht eine bloß sprachliche Auffassung rhetorischer als wirkungsorientierter Prozesse, wie sie etwa Salomon propagiert, ein wesentliches Element von Rhetorik und Ethik. Anknüpfend an Wittgensteins Konzept des Sprachspiels als Funktionsmodell der Kommunikation stellt er fest: „[T]he relative value of given utterances are subordinated to the givenness of utterance itself, making the scene of ethical recognition also a potential scene of rhetorical action. [...] [Thus] for Wittgenstein, no specific ethical proposition can stand as the nature of the ethical [...]“ (Salomon 1991, S. II) Sicher, ethisch bestimmte Handlungsweisen des Redners vollziehen sich immer in Sprachspielen, aber sie erschöpfen sich darin nicht. Die Subjektivität als ethisches Konstituens der Handlung z.B. in der Wahlfreiheit zwischen Alternativen und in der sittlichen Entscheidung (vgl. Arist. NE III, 4) muss mit dem sprachlichen Vorgang stets vermittelt werden, sonst bleibt es nur bei der Beschreibung sprachlich-rhetorischer Vorgänge. Salomon schreibt: „What the subject wants of the other will ultimately reveal the needs embedded in the moral discourses of specific communities.“ (IV) Damit anerkennt er unfreiwillig, dass die ethischen Gehalte zwar in

der Definition der rhetorischen Kunst selbst zeigt sich das Zusammenspiel von Strebens- und Sollensethik. Die sophistische Bestimmung „Schöpferin der Überredung“ (*peithoús demiourgós*)²⁷ trägt eindeutig strebensethische Züge, denn hier ist ein bestimmtes Ergebnis der Kunst angezielt, und zwar das Gut der erfolgten Persuasion. In dieselbe Richtung geht die Definition des Hermagoras, der die rhetorische Kunst auf das Werk (*érgon*) des Redners bezieht und sie in der vollendeten Ausführung des Resultats sieht.²⁸ Die römische Rhetorik verändert jedoch den Akzent; sie spricht jetzt von „Pflicht“ und rückt damit den sollensethischen Aspekt in den Vordergrund. „Aufgabe des Redners (*oratoris officium*) ist es“, so definiert die Rhetorik an Herennius, „über die Angelegenheiten sprechen zu können, welche um der Wohlfahrt der Bürger willen durch Sitten und Gesetze festgelegt sind, und zwar mit der Zustimmung der Zuhörer, soweit diese erlangt werden kann.“²⁹ Der Inhalt der Pflicht im Sinne der sozialen Nötigung wird hier durch die Beachtung der Bürgerwohlfahrt und die geforderte Zustimmung der Zuhörer bezeichnet. Der junge Cicero hat den Unterschied von strebens- und sollensethischer Sicht in der Rednerdefinition selber reflektiert. „Aufgabe (*officium*) aber dieser [der rednerischen] Fähigkeit“, schreibt er in *De inventione*, „scheint es zu sein, geeignet zu sprechen, um zu überzeugen; das Ziel (*finis*) ist die Überredung durch den rednerischen Vortrag. Zwischen Aufgabe und Ziel besteht folgender Unterschied: Bei der Aufgabe betrachtet man, was getan werden soll, beim Ziel, was erreicht werden soll.“³⁰ Das Ziel repräsentiert trotz sollensethischer Akzentuierung doch primär das durch die Persuasion zu erstrebende Gut; die Aufgabe nennt die Verpflichtung des Handelnden, aber nicht im Sinne einer Pflicht gegen sich selbst, sondern gegenüber dem Gemeinwesen. Denn die Redekunst ist nach Cicero Teil der praktischen Wissenschaft, die dem Zusammenhalt des Staates zu dienen hat.³¹ Noch deutlicher sollensethisch bestimmt erscheint die Aufgabe des Redners bei Augustinus. Die *Doctrina christiana* umschreibt sie als Belehrung über das Gute und Warnung vor dem

der Sprache transportiert werden und insofern relativ zu jedem der verschiedenen Sprachspiele sind, aber dort nicht entstehen, sondern ihren Ursprung in den persuasiven Bedürfnissen des Subjekts haben. Aus der Sprachform allein lässt sich also der ethische Gehalt rhetorischer Äußerungen nicht erklären, da die Handlungsperspektive kategorial nicht erfasst wird.

²⁷ Mitgeteilt in Platon, Gorgias 453a. Die Definition stammt wohl aus der sizilianischen Rhetorik. Vgl. Nestle 1975, 311.

²⁸ Frg. 4 Matthes.

²⁹ Rhet. Her. 1, 2, übers. v. Nüßlein 1994.

³⁰ Cicero, Inv. 1, 6, übers. v. Nüßlein 1998.

³¹ Cicero, Inv. 1, 6, übers. v. Nüßlein 1998. Vgl. auch 1, 1.

Bösen.³² Hier gründet die rednerische Pflicht in der Beachtung der biblischen Vorschriften bzw. christlichen Morallehre.

Obwohl die rhetorische Ethik als ganze aus strebens- und sollensethischen Elementen besteht, ist rhetorisches Handeln aufgrund seiner persuasiven Wirkungsabsicht doch primär strebensethisch orientiert. Das kommt besonders bei Aristoteles zum Ausdruck. Er deutet die Redekunst als Mittel zur Erlangung von Gütern, und zwar bei der Beschreibung der Ziele der drei Redegattungen. Ziel der beratenden Rede ist das Nützliche und Schädliche („[...] der Zuratende empfiehlt es [das Gut] als Besseres, der Abratende rät als von einem Schlechteren ab [...]“); Ziel der gerichtlichen Rede ist das Gerechte und Ungerechte, Ziel der lobenden bzw. tadelnden ist das Schöne bzw. Schändliche.³³ Wenn das Ziel der beratenden Rede das Nützliche ist, wobei Aristoteles klarstellt, dass man genau genommen nicht über das Ziel, sondern die Mittel zum Ziel als Gegenstände des Handelns berät, dann ist das Nützliche ein Gut. „Gut sei als dasjenige bestimmt, was um seiner selbst willen gewählt wird, und als das, um dessentwillen wir anderes wählen, und als das, wonach alles strebt [...]“, heißt es weiter.³⁴ Aristoteles zählt hier die möglichen Aspekte des Guten auf.³⁵ Das Merkmal der Wählbarkeit und des Erstrebenswerten zeigt, dass Aristoteles jetzt die subjektive Perspektive des Redners ins Spiel bringt, denn dessen Intention ist es, die den Gebrauch der Rede bestimmt. Dabei gibt es „für so gut wie jeden Einzelnen und für alle gemeinschaftlich ein Ziel, auf das gerichtet man Dinge wählt oder ablehnt“ – sozusagen ein höchstes Ziel, „und dies ist [...] das Glück und die Teile davon.“³⁶ Hier geht Aristoteles zu ethischen Reflexionen über, die den Begriff des Glücks näher ausleuchten und in die Gebiete der populären und philosophischen Ethik überleiten. Diese und die Rhetorik gehören für ihn von der Eudaimonielehre her trotz vieler Unterschiede zusammen. Die Theorie vom Glücksverlangen des Einzelnen ist allerdings kein Wesensmerkmal rhetorischer, sondern ein Bestandteil populärer Ethik, die Aristoteles in seine rhetorischen und philosophischen Überlegungen aufgenommen hat.³⁷ Außerdem hat die Eudaimonielehre eine eigene Geschichte innerhalb der philosophischen Ethik. Als *proprium* der rhetorischen Ethik kann man jedoch die Nutzensorientierung bezeichnen, der die Persua-

³² Augustinus, *De doctrina christiana* 4, 4, 6.

³³ Arist. Rh. 1358b20, übers. v. Rapp 2002. In 1357a1-8 heißt es, die Rhetorik beschäftige sich überhaupt mit Gegenständen, über die man berate.

³⁴ Arist. Rh. 1362a17-24, übers. v. Rapp 2002.

³⁵ Er erwähnt noch weitere Arten von Gütern und behandelt auch einzelne Aspekte, die aber für unseren Zusammenhang nicht weiter wichtig sind.

³⁶ Arist. Rh. 1360b4, übers. v. Rapp 2002.

³⁷ Arist. Rh. 1359b10-19 sowie Arist. NE I, 1. Siehe dazu die detaillierten Darlegungen bei Rapp 2002, 325, 329-335.

sion dienen muss. „Alle werden nämlich durch das überzeugt, was Nutzen hat“, heißt es in der *Rhetorik*.³⁸ Dabei kann man nach Aristotelischer Denkweise den Nutzen der Redekunst in ihrem Gebrauchswert (als externes Ziel) sehen und den Persuasionserfolg als Ergebnis der Kunstanwendung (internes Ziel) auffassen.³⁹ Externes und internes Ziel sind natürlich strebensethisch gesehen beides Güter.⁴⁰ Die Nutzensorientierung der Rede für den, der sie hält bzw. in dessen Interesse sie gehalten wird, verleiht der Redekunst utilitaristische Züge, ohne dass sie darum als Ganze schon zur Ethik des Utilitarismus gehört. Dieser gründet sein Moralprinzip sollensethisch auf die Harmonie des eigenen mit dem fremden Nutzen.⁴¹ Die Rhetorik aber bleibt in allen drei Redegenera beim Prinzip der subjektiven „Parteilichkeit“ (Lausberg).⁴² Ihr ethisches Prinzip wird also daraus abzuleiten sein.

IV. Das strebensethische Prinzip der Persuasion: die parteiliche Sicht des Guten

Aus dem Nutzen als Ziel des Redners bzw. der von ihm vertretenen Partei lässt sich das strebensethische Prinzip der Rhetorik deduzieren. Das Gute als Ziel der Aktion ist hier gut für den Handelnden selbst; es entspricht seinen Wünschen,⁴³ wobei das nicht nur die individuellen Bedürfnisse des Redenden sein müssen, sondern auch die seiner Klienten bzw. seiner Partei sein können. Die Strebensethik reflektiert die subjektiven Ziele des Individuums; die rhetorische Ethik nimmt nicht immer die individuellen Ziele des Redners auf – hier liegt also ein Unterschied –, aber sie nimmt immer einen subjektiven Blickwinkel ein. „Aus der Grundperspektive des Selbst- und Eigeninteresses, des Betroffenen- und Involviertseins“, schreibt Krämer, „lassen sich zunächst das (emotive) Sichbefinden und alle Bewertungstypen (gut, schlecht, böse, besser [...]) samt der modalen Differenz zwischen Ist- und kontrafaktischen

³⁸ Arist. Rh. 1365b25, übers. v. Rapp 2002.

³⁹ Vgl. Rapp 2002, 126.

⁴⁰ Pointiert beschreibt dieses Faktum die Anekdote von Teisias, der seinen Lehrer Korax um das fällige Honorar prellt. Als Teisias nach seinem ersten Sieg vor Gericht für die genossene Rhetorikausbildung bezahlen sollte, weigerte er sich mit der Begründung, wenn der Unterricht wirklich erfolgreich verlaufen sei, könne er Korax schon zum Verzicht auf das Geld bewegen. Gelänge ihm das jedoch nicht, habe dieser auch kein Honorar verdient, da er ein schlechter Lehrer sei. Strebensethisch gesehen sind hier die Persuasion und der Geldwert für den Unterricht Äquivalente.

⁴¹ siehe dazu Tugendhat 1994, 322.

⁴² Lausberg 1990, § 63.

⁴³ Krämer 1995, 79.

Soll-Zuständen ableiten, sodann die (volitiven) Motivationsmomente des Strebens, Wollens samt ihrer Normierung durch eine fundierende Bedürfnisstruktur [...].⁴⁴ Von der Strebensethik aus eröffnet sich damit der Zugang zur rhetorischen Subjektivität mit Wirkungsabsicht und Persuasionswillen als Grundlage der rhetorischen Ethik. Dazu kommt der für die Zwecke des Redners so wichtige Begriff des „Könnens“, der „dem Verfügbaren [korrespondiert], dem Disponiblen der Güterwelt, das gekonnt wird [...], aber auch in allen Könnensweisen praktischer und technischer Art [...]“ vorhanden ist.⁴⁵

Subjektivität und rhetorisch-technisches Können konstituieren auch ethisch gesehen die Gegebenheit des Guten für den Redner, insofern sie es in Relation zu ihm setzen und seinen persuasiven Fähigkeiten zugänglich machen. Dafür kann Protagoras als Kronzeuge gelten. In Platons dem ‚Protosophisten‘ gewidmeten Dialog stellt Sokrates die Frage, „ob die Tüchtigkeit zwar eine Einheit ist, aber ihre Teile die Gerechtigkeit und Besonnenheit und Frömmigkeit sind, oder jene [...] sämtlich Namen sind derselben Sache als einer seienden Einheit.“⁴⁶ Das Gespräch dreht sich um das Problem der Lehrbarkeit der Tüchtigkeit (*aretē*), die Protagoras seinen Schülern als ein erstrebenswertes Gut vermitteln will. Er bejaht, dass die Teile der Tüchtigkeit eine Einheit sind, muss freilich nach längerer Diskussion aber zugeben, das Gute sei „etwas dermaßen Schillerndes [...] und Vielgestaltiges“, dass etwa das Öl beim Menschen ganz verschieden wirke je nachdem, ob es als Heilmittel zum Einreiben oder als Essensbeigabe verwandt werde.⁴⁷ Kurz vorher hatte Protagoras auf die Frage, ob das, was gut ist, den Menschen auch nützlich sei, eingeschränkt: „Sogar einiges, [...] auch wenn es den Menschen nicht nützlich ist, nenne zumindest ich gut.“⁴⁸

Der Relationscharakter des Guten wird in Platons Dialog *Theaitetos* noch genauer mit der Perspektivität der menschlichen Erkenntnisweisen begründet. „[D]en nenne ich weise“, erklärt Protagoras, „der einen von uns, dem Schlechtes erscheint und ist, umwandelt und so erreicht, dass ihm Gutes erscheint und ist.“⁴⁹ Zur Erklärung zieht er die Tätigkeit des Arztes und des Sophisten heran und vergleicht die Veränderung im Zustand eines Kranken und eines Lernenden. Wer den, der Schmerzen leidet, heilt, versetzt ihn in einen besseren Zustand genau wie derjenige, der einen anderen erzieht. „Während jedoch der Arzt diesen Wandel durch Arznei erreicht, macht es der So-

⁴⁴ Krämer 1995, 226.

⁴⁵ Krämer 1995, 158.

⁴⁶ Platon, Protagoras 329c, d, übers. v. Krautz 1987.

⁴⁷ Platon, Protagoras 318a, 334 b, c, übers. v. Krautz 1987.

⁴⁸ Platon, Protagoras 333d, e, übers. v. Krautz 1987.

⁴⁹ Platon, Theaitetos 166d, übers. v. Martens 1981.

phist durch Reden.“⁵⁰ Protagoras weist aber die Auffassung zurück, man könne jemanden, der Falsches meint, dazu bringen, später Richtiges zu meinen. Absolute Wertsetzungen wie richtig oder falsch, wahr und unwahr lehnt er ab, für ihn gibt es nur Besseres oder Schlechteres.⁵¹ Dann bezieht er auch die Redner in seine Überlegungen mit ein: „Die weisen und guten Redner aber bewirken, dass den Städten das Gute anstelle des Lästigen gerecht zu sein scheint. Denn was einer jeden Polis gerecht und gut erscheint, das ist es auch für sie, solange sie es glaubt.“ Wie die Redner handeln die Sophisten: sie bewirken wie die Weisen, dass anstelle des „Lästigen“ das erscheint, was gut ist, und sind deshalb auch selbst weise.⁵² Zu beachten ist, dass hier nicht von einer Seins-, sondern einer Erscheinungsart des Guten gesprochen wird, wobei die Beziehung zu dem von den Menschen Geglaubten im Sinne der Glaubwürdigkeit des Gesagten hervorgehoben wird. All das unterstreicht den relativen Charakter des Guten gemäß dem *homo-mensura*-Satz, nach dem eine Sache nur perspektivisch gegeben ist. „Du aber musst es dir wohl oder übel gefallen lassen, Maßstab (*métron*) zu sein“, sagt Protagoras abschließend zu seinem Gesprächspartner.⁵³ Sokrates bzw. Platon bemühen sich im Gegenzug, nachzuweisen, dass das Gute eine unteilbare, keine relative Einheit ist, nur dem Wissen erkennbar, deren Teile aber nicht schon durch praktische Klugheit zu einem Ganzen verbunden werden können. Außerdem kritisieren sie die Auffassung, das Gute sei mit dem Nützlichen identisch, denn dann bleibe die Frage nach dem Guten des Nützlichen unbeantwortet.⁵⁴

Ein Missverständnis wäre es allerdings, die Lehre des Protagoras vom Charakter des Guten als ethischen Relativismus aufzufassen. Er plädiert nicht für die Beliebigkeit der Wertsetzungen, sondern für eine Anerkennung von Normen, ohne sie jedoch absolut zu nehmen. Die mitmenschlichen und sozialen Werte sind Setzungen aufgrund von Konvention, nicht schon mit der Natur gegeben. Die liefert nur die Basis für die kulturellen Schöpfungen der Menschheit, und alles, was an sprachlichen, religiösen, rechtlichen und politischen Gemeinschaftsbildungen entstanden ist, wandelt sich von Volk zu Volk und ist Produkt historischer Entwicklung. Diese das Leben der Menschen bestimmende Konvention ist der *nómos*. Er ist keine ewige und natürliche, unverbrüchlich geltende Weltordnung mehr wie in Vorsokratik und Adelsgesellschaft, sondern der Perspektivität der Sichtweisen und der Veränderung der menschlichen Zustände unterworfen.⁵⁵

⁵⁰ Platon, Theaitetos 167a, übers. v. Martens 1981.

⁵¹ Platon, Theaitetos 167a, b, übers. v. Martens 1981.

⁵² Platon, Theaitetos 167c, übers. v. Martens 1981.

⁵³ Platon, Theaitetos 167d, übers. v. Martens 1981.

⁵⁴ Vgl. den Kommentar von Krautz 1987, 185, 206-207, 213, 217.

⁵⁵ Vgl. Nestle 1975, 102 (Heraklit), 286-289.

Auch argumentativ lässt sich die Relativität des Guten zur Zementierung des eigenen Standpunktes ausnützen, wie die aus der Zeit der Sophistik stammenden und wahrscheinlich zu Übungszwecken verfassten *Dissoi logoi* zeigen. Sie sind ein Zeugnis für die Wirkung der von Protagoras gelehrteten Technik des Redens für und gegen eine Sache (*antilégein*).⁵⁶ Zu „Recht und Unrecht“ heißt es etwa: „Zuerst will ich ausführen, dass lügen und täuschen recht ist. Man sagt, dies gegenüber von Feinden zu tun, sei schicklich und recht, gegenüber von Freunden aber sei es unschicklich und böse. Warum aber nur gegenüber den Feinden, den liebsten Menschen aber nicht, z.B. den Eltern?“⁵⁷ Und nun folgt als Beleg die Verabreichung von Arznei in einer Speise, ohne dass man dem Kranken dies mitteilt, damit er sie nicht zurückweisen kann. Perspektivische Sicht und eine mit Gegensätzen arbeitende Technik der Argumentation greifen hier ineinander. In einer Gerichts- oder Beratungsrede hat man wohl nicht so offen vom „Schicklichen der Lüge“ gesprochen. Aber die Rede zeigt, wie sich mit dem relativen Wesen des Guten zu Beweis Zwecken verfahren lässt.

Die parteiliche Sicht des Guten entspricht übrigens nicht nur den individuellen Bedürfnissen des Subjekts, sondern ist auch Ferment der Formung des sozialen Moralkodex. Das muss kritisch der These von Baltzer entgegengehalten werden, „das handlungsfähige, mit freiem Willen begabte menschliche Subjekt“ sei nicht der „Ursprungsort von Moral, Recht und Politik“, sondern es sei „das Geflecht der sozialen Bezogenheit, innerhalb dessen die aufeinander bezogenen Handlungen Einzelner allererst als moralisch gut, gerecht oder politisch wirksam konstituiert werden.“ Das „sophistische Redeschauspiel“ sei der Ort dieser Konstitution.⁵⁸ Baltzer gewinnt diese Auffassung durch einen Vergleich der sophistischen Position mit Platons Ethik, nach der das Gute letztlich nur mit Blick auf die jenseits der Handlungen liegenden Ideen des Guten und Gerechten begreifbar ist.⁵⁹ Man kann Baltzer wohl zugestehen, dass das Gute nach sophistischer Auffassung anders konstituiert wird als bei Platon und dass dabei die durch Reden vermittelte Intersubjektivität eine große Rolle spielt. Aber hier greift schon der Unterschied von Strebens- und Sollensethik, den Baltzer nicht berücksichtigt. Das den Einzelnen Nötigende der moralischen Forderungen kommt aus der rechtlichen und politischen

⁵⁶ Nestle 1975, 437-447.

⁵⁷ *Dialexeis* 3, 229 (Nestle 1956). Der Verfasser dieser Schrift bringt auch den relativen Charakter des Guten nach sophistischer Auffassung treffend zum Ausdruck: „Die einen sagen, das Gute sei etwas anderes als das Übel, die andern, es sei beides dasselbe, aber für die einen Menschen gut, für die andern übel oder auch für einen und denselben Menschen bald gut, bald übel.“ (*Dialexeis* 1, hier 224).

⁵⁸ Baltzer 2001, 374.

⁵⁹ Baltzer 2001, 374.

Verständigung der Individuen, die wohl geschichtlich kontingent ist und nicht aus den unwandelbaren Vorgaben einer Welt von Ideen stammt. Doch die Nötigung steht „im Konflikt mit dem Eigenstreben, indem sie es einschränkt und limitiert“ (Krämer).⁶⁰ Das Streben wird in diesem Prozess seinerseits zur Quelle von persuasiver Wirkungsabsicht und ethischer Stellungnahme, welche als Mittel zur Bedürfnisbefriedigung der Individuen dienen und wiederum zum Ausgangspunkt neuer, auch veränderter moralischer Wertsetzungen werden können. Von daher ist Baltzers Formulierung, seine Überlegungen seien ein Beitrag zur „Moralphilosophie“,⁶¹ unglücklich gewählt. Die Sophistik denkt eben primär strebens-, nicht sollensethisch und hat daher außerdem kein „Moralprinzip“⁶² formuliert, obwohl das ihre Gegner seit Platon unterstellen.

V. Zur Konzeptualisierung der rhetorischen Ethik durch die begriffs- und ideengeschichtliche Erforschung des Rednerideals

Ein strebensethisches Konzept der Persuasion und die parteiliche Sicht des Guten sind nicht nur in der Sophistik, sondern in der ganzen Geschichte der Rhetorik als Wesensmerkmale der rhetorischen Ethik zu finden. Die bisher entwickelten prinzipiellen Überlegungen können daher durch Untersuchungen am Material der Tradition verifiziert und durch empirische Befunde ergänzt werden.⁶³ „Ethik“ liegt immer dann schon vor, wenn sich feste Formen des „Ethos“, also Grundhaltungen bzw. Verhaltens- oder Handlungsdispositionen in der Lebensführung abzeichnen, aus denen heraus gehandelt wird. „Ethik“ (Ethizität) hat die Merkmale der Handlung, des Handlungsziels und des Ethos.⁶⁴ Ansatz der Analyse ist das Handeln des Redners in den ethisch schon

⁶⁰ Krämer 1995, 42.

⁶¹ So im Untertitel von Baltzers Aufsatz.

⁶² Ein Moralprinzip ist ein ethischer Grundsatz, der als normative, praktische Basis eines ethischen Systems gelten kann und nicht weiter ableitbar ist. (Vgl. dazu Lorenzen/Schwemmer 1975, 165-170.) So gesehen kann auch der strebensethische Grundsatz der Rhetorik sollensethische Züge annehmen, wenn er zum verpflichtenden Maßstab rednerischen Handelns wird, mit der ihr Wert steht oder fällt.

⁶³ Dieser empirisch aus dem geschichtlichen Material ermittelbare Fundus ethischer Bestimmungen muss jedoch nicht unbedingt auch historisch relativ sein, sondern kann selbst normative Bedeutung für die Rhetorik haben wie etwa die Beachtung des *decorum*, eine Haltung, die Cicero im *Orator* als die wichtigste Qualifikation des idealen Redners bezeichnet. (ebd. 123, vgl. auch 70-71.).

⁶⁴ Vgl. Krämer 1995, 76.

vorstrukturierten sozialen Lebensformen; dann sind es die ethischen Vorschriften der Lehrbücher, deren Beherrschung im Ethos kulminiert. Rhetorische Bildung und Erziehung vermitteln nicht nur die Fertigkeiten zur erfolgreichen Persuasion, sondern haben als kulturelle Praktiken selbst eine strebensethische Dimension, denn die richtige Aneignung der rednerischen Fähigkeiten ist zugleich der Erwerb und die Erfolg versprechende Ausübung eines Guts.⁶⁵ Ein Ausdruck dieser ethischen Dimension der Erziehung sind Leitbilder wie das vom vollkommenen Redner bzw. Techniten (*orator perfectus*), dessen Aufgabe das „gute“ Reden ist, und das vom *vir bonus dicendi peritus*.

War der systematische Ansatz der *Integrativen Ethik* hilfreich zur Rekonstruktion des rhetorisch-ethischen Prinzips, so weist ihr synthetischer Charakter den Weg zur historischen Analyse von rhetorischer Sozial- und Individualethik sowie der verschiedenen Ethikkomponenten der Rednerideale, und zwar immer vor dem Hintergrund der Relation von Strebens- und Sollensethik. Rhetorische Ethik als Rednerethik nimmt auch in ihrer kontingenten, nicht systematisch durchgearbeiteten Form an der historischen Aufeinanderfolge von Strebens- und Sollensethik teil. Stärker, als Krämer es in seinem Ansatz durchgeführt hat,⁶⁶ muss dabei von der Tatsache ausgegangen werden, dass ethisch-praktische Subjektivität sich in sozialen Institutionen verwirklicht, die dem Individuum das Handeln vorgeben. Bubner hat das in seiner Auseinandersetzung mit Habermas betont und vom Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Moralität her entfaltet, wie ihn Hegel zum Ausgangspunkt seiner Kritik an Kant nimmt.⁶⁷ Sittlichkeit umfasst die Struktur der Lebensverhältnisse unter ethischem Aspekt, Moralität das Verhalten des Individuums. Es versteht sich, dass die Rhetorik eine besondere Affinität zur sittlichen bzw. institutionellen Seite der Ethik hat wegen der öffentlichen Aufgabe des Redners. Eine historische Untersuchung der am Rednermodell orientierten rhetorischen Ethik müsste daher mit der antiken Lebensformenlehre einsetzen, die den Ort des Redners in der Gemeinschaft bestimmte. Wichtig wäre dann eine Darstellung der strebensethischen Eigenschaften des Redners wie des auf die Erzeugung von Glaubwürdigkeit gerichteten *ethos* und der Klugheit als wichtigster Tu-

⁶⁵ In Rh. 1362b22-23 bezeichnet Aristoteles die Fähigkeit zu reden und zu handeln als ein Gut. Zum strebensethischen Aspekt der Erziehung vgl. Krämer 1995, 216. Dem entspricht übrigens die Tatsache, dass Cicero die Ethik selbst als Resultat von Erfahrung und Übung, sprich als eine erlernbare Kunst bezeichnet (*De officiis* I, 60) und Aristoteles die Ethik (d.h. die Tugendhaftigkeit) als Frucht der Erziehung darstellt. (*Arist. NE* 10, 10).

⁶⁶ Vgl. dazu Endreß 1995, 184-185 sowie Krämers Replik ebd. 238-240.

⁶⁷ R. Bubner: Rationalität, Lebensform, Geschichte. In: H. Schnädelbach (Hg.): Rationalität (Frankfurt a.M. 1984) 204. Für Krämer verweisen Moralität und Sittlichkeit als „Teilethiken“ komplementär aufeinander (37).

gend. Auch den sollensethischen Status des *decorum*-Postulats müsste man untersuchen. Schließlich sollte nicht zuletzt die Einstellung von Philosophie und Theologie zur rednerischen Moralität behandelt werden.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles: Rhetorik, übers. v. Chr. Rapp, in: Aristoteles: Rhetorik, 1. Halbbd. (Übersetzung) Darmstadt 2002.
- Baltzer, U.: Beschauer der Reden – Hörer der Taten. Übersehene Potentiale antiker Rhetoriktheorie für die Moralphilosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 54 (2001), 363 – 386.
- Bezzola, T.: Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel, Tübingen 1993.
- Bremerich-Vos, A.: Zur Basis einer kritischen Rhetorik, in: Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch 4 (1985) 47-64.
- Cicero, M. T.: *De inventione*. Übersetzt von Th. Nüßlein, Düsseldorf/Zürich 1998.
- Endreß, M.: Zur sozialtheoretischen Grundlegung einer integrativen Ethik, in: ders. (Hg.): Zur Grundlegung einer integrativen Ethik, Frankfurt a.M. 1995, 155-204.
- Gottsched, J. Chr.: Ausführliche Redekunst. Nach Anleitung der alten Griechen und Römer wie auch der neuern Ausländer [...]. Erster, allgemeiner Theil, in: ders.: Ausgewählte Werke Bd. VI, 1, hrsg. v. P. M. Mitchell, Berlin/New York 1975.
- Habermas, J.: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. 1983, 53-125.
- Hermagorae *Temnitae testimonia et fragmenta*, hrsg. v. D. Matthes, Leipzig 1962.
- Jehn, P.: Praktischer Diskurs und praxisbezogene Rhetorik: Überlegungen zu ihrer Unvereinbarkeit. Mit einem Unterrichtsmodell, in: Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch 2 (1981) 19-48.
- Kant, I.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Weischedel, W. (Hg.): Werke in 10 Bdn., Bd. 10, Darmstadt 1975, 399-690.
- Kant, I.: Kritik der Urteilskraft, in: Weischedel, W. (Hg.): Werke in 10 Bdn., Bd. 8, Darmstadt 1983.
- Krämer, H.: *Integrative Ethik*, Frankfurt a.M. 1995.
- Kuhlmann, W.: Ethik und Argumentation, in: Kopperschmidt, J./Schanze, H. (Hg.): *Argumente. Argumentation*, München 1985, 81-95.
- Kuhlmann, W.: Rhetorik und Ethik, in: Armbrrecht, W./Zabel, U. (Hg.): *Normative Aspekte der Public Relations*, Opladen 1994, 35-50.
- Kuhlmann, W.: Zum Spannungsfeld Überreden – Überzeugen, in: ders.: *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik*, Würzburg 1992, 73-91.

- Lausberg, H.: Handbuch der literarischen Rhetorik, München ³1990.
- Lorenzen, P./Schwemmer, O.: Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie, Mannheim/Wien/Zürich ²1975.
- Nestle, W. (Hg.): Die Vorsokratiker. Ausgew., eingel. u. übers. v. W. Nestle, Wiesbaden 1956.
- Nestle, W.: Vom Mythos zum Logos, Stuttgart ²1941, ND 1975.
- Parker, D. H.: Rhetoric, Ethics and Manipulation, in: Philosophy and Rhetoric 5 (1972), 69-87.
- Pieper, A.: Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie, München 1985.
- Platon: Protagoras, griech.-dt., übers. von H. W. Krautz, Stuttgart 1987 (Reclams UB 1708).
- Platon: Theätet (Theaitetos), griech.-dt., übers. v. E. Martens, Stuttgart 1981 (Reclams UB 6338).
- Rapp, Chr.: Aristoteles, Rhetorik, 2. Halbbd. (Kommentar) Darmstadt 2002.
- Rhetorica ad Herennium. Übersetzt von Th. Nüßlein, Darmstadt 1994.
- Robling, F.-H.: Hypostasierte Anthropologie. Fünf kritische Thesen zum Homo rhetoricus Oesterreichs, in: Kopperschmidt, J. (Hg.): Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus, München 2000, 371-382.
- Robling, F.-H.: Plastische Kraft. Versuch über rhetorische Subjektivität bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien Bd. 25, 1996, 87-98.
- Salomon, W. A.: Introduction, in: Aarons, V./Salomon, W.A. (Hg.): Rhetoric and Ethics, Lewiston/Queenston/Lampeter 1991, I-V.
- Schmid, W.: Philosophie der Lebenskunst, Frankfurt a.M. 1998.
- Tugendhat, E.: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a.M. ²1994.
- Ueding, G./Steinbrink, B.: Grundriß der Rhetorik, Stuttgart u.a. ³1994.

Manfred Kienpointner

Zur Rezeption des Topos von der Namensdeutung in der europäischen Rhetorik

What's in a name? That which we call a rose
By any other name would smell as sweet.
(W. Shakespeare: Romeo and Juliet. II.2.)

1. Einleitung

In diesem Beitrag möchte ich mich mit einer argumentativen Technik (Argumentationsmuster/Argumentationsschema) befassen, die als zentrale Schlussregel den Topos von der Namensdeutung enthält. In der Tradition der aristotelischen *Topik* können Topoi zweifach als Suchformeln für Argumente bzw. als Schlussregeln charakterisiert werden. Topoi garantieren in ihrer Funktion als Schlussregeln die Relevanz von Argumenten bzw. die Plausibilität des Übergangs vom Argument zur Konklusion.¹

Der Topos von der Namensdeutung unterwirft Eigennamen, aber auch appellativische Ausdrücke („Namen“ sind also im weitesten Sinn zu verstehen) einer zumeist etymologisch, oft aber auch assoziativ oder konnotativ deutenden Interpretation. Er schließt auf diese Weise vom Namen/vom bezeichnenden Ausdruck auf dazu passende, oft zugleich positiv oder negativ bewertete Eigenschaften der NamensträgerInnen bzw. des bezeichneten Gegenstands. Der Topos wird aber auch eingesetzt, um NamensträgerInnen zu kritisieren, falls bestimmte ihrer Eigenschaften oder Handlungen gerade nicht zu ihrem Namen zu passen scheinen. Auf allgemeiner Ebene kann der Topos folgendermaßen formuliert werden:

1. Topos von der Namensdeutung:

Was über den Eigennamen bzw. das Appellativum zutreffend ausgesagt wird, gilt auch für dessen etymologisierende (oder assoziative oder konnotative) Deutung und umgekehrt.

¹ Zu diesem Topos-Begriff vgl. De Pater 1965, 147-148; Kienpointner 1992, 178-179; Van Eemeren/Grootendorst/Snoeck 1996, 39.