

AUSSENSEITER

SCHWERPUNKT Beiträge von Heinrich Niehues-Pröbsting, Andreas Urs Sommer, Leonhard Emmerling, Joachim Landkammer, Ralf Konersmann, Petra Gehring und Dirk Rustemeyer

ZWISCHENRUF von Ursula Renz

ABHANDLUNGEN von Ginger Kokorin, Roberto Redaelli, Hannah von Sass und Martin Welsch

DOKUMENT Günther Anders: Die ermordeten Philosophen

KRITIK Bücher von Marc Rölli, Josef Früchtel, Thomas Franck und zur ›negativen Anthropologie‹



Zeitschrift für Kulturphilosophie

herausgegeben von
Ralf Becker, Christian Bermes
und
Dirk Westerkamp

Band 16 | Jg. 2022 | Heft 2

Schwerpunkt:
Außenseiter

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Abonnement dieser Zeitschrift ist ein Online-Zugang enthalten. Für weitere Information
und zur Freischaltung besuchen Sie bitte die Seite
www.meiner.de/ejournals

Sie möchten informiert werden, sobald eine neue Ausgabe erscheint?
Dann abonnieren Sie unseren Zeitschriften-Newsletter unter:
www.meiner.de/newsletter

ISSN 1867-1845 | ISBN 978-3-7873-4369-0

Umschlagzeichnung: © Susanne Haun, Berlin

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2022. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es
nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann.
Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem
Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Printed in Germany.

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial	5
Schwerpunkt: Außenseiter	
<i>Dirk Rustemeyer</i>	
Einleitung zum Schwerpunkt	7
<i>Heinrich Niehues-Pröbsting</i>	
Sophisten	11
<i>Andreas Urs Sommer</i>	
Der Philosoph als Außenseiter und als Selbstbefreiungsheld. Der Fall Nietzsche(s)	25
<i>Leonhard Emmerling</i>	
Die Erfindung des Außenseiters. Eine sehr kurze Geschichte	37
<i>Joachim Landkammer</i>	
Bratschen gegen das Ego. Der Dilettant als Außenseiter	49
<i>Ralf Konersmann</i>	
Der Außenseiter als Gestalt	63
<i>Petra Gehring</i>	
Ohne Rand. Mutmaßungen über eine nachlassende Begriffskonjunktur	75
<i>Dirk Rustemeyer</i>	
Ikonik des Terrors	85
Zwischenruf	
<i>Ursula Renz</i>	
Unsere Identität ist nicht, womit wir uns identifizieren. Zu einer begrifflichen Unterscheidung und ihren mannigfachen Implikationen	95
Abhandlungen	
<i>Ginger Kokorin</i>	
Warum die nackte Wahrheit nicht erotisch ist	107

<i>Roberto Redaelli</i>	
Heinrich Rickert. Zu einer axiologischen Anthropologie	119
<i>Hannah von Sass</i>	
Die liebe Verwandtschaft? Über ökoethische Narrative der Entgrenzung	135
<i>Martin Welsch</i>	
Scheitern und Verstehen? Zum »Forgotten Kind of Writing«-Ansatz der Erforschung philosophischer Rhetorik	149
Dokument	
<i>Günther Anders</i>	
Die ermordeten Philosophen. Gespräch (1944)	163
<i>Gerhard Oberschlick</i>	
Editorische Bemerkungen. Zu Günther Anders' <i>Die ermordeten Philosophen. Gespräch</i>	169
Kritik	
<i>Christian Grüny</i>	
Erläutern oder Minoritär-Werden? Zwei Neuerscheinungen zur Anthropologie (Marc Rölli, <i>Anthropologie dekolonisieren</i> / Daniel Martin Feige, <i>Die Natur des Menschen. Eine dialektische Anthropologie</i>)	175
<i>Christian Hauck</i>	
Das Gefühl der Enttäuschung (Josef Früchtl, <i>Demokratie der Gefühle. Ein ästhetisches Plädoyer</i>)	180
<i>Steffen Kluck</i>	
Mensch ohne Wesen? Negative Anthropologie als eine systematische Alternative (Hannes Bajohr / Sebastian Edinger (Hrsg.), <i>Negative Anthropologie. Ideengeschichte und Systematik einer unausgeschöpften Denkfigur</i>)	183
<i>Frank Müller</i>	
Die Entdeckung Adornos in Frankreich (Thomas Franck, <i>Adorno en France. La constellation Arguments comme dialogue critique</i>)	187
Abstracts	193
Autorinnen und Autoren	195

Der *Schwerpunkt* dieses Heftes ist dem Außenseiter gewidmet. Damit bildet es gewissermaßen das Gegenstück zum Schwerpunkt des vorletzten Heftes, das die Zugehörigkeit (»Belonging«) in den Mittelpunkt stellte. Gingen die Beiträge dort von dem menschlichen Grundbedürfnis aus, »dazuzugehören« – zu einer Familie, einem Freundeskreis, einer Gesellschaft, einem Land usw. –, so soll es nun um die Figur des Außenstehenden gehen. Der Außenseiter gehört *nicht* dazu, zu einer bestimmten Gruppe, zum Mainstream, zu den Chancenreichen (der Begriff stammt ursprünglich aus dem Sport) und dergleichen. Die Nichtzugehörigkeit kann zugewiesen werden, aber auch selbst gewählt sein. In der radikalen Form ist sie vielleicht sogar weder das eine noch das andere. Der Außenseiter ist seit einiger Zeit bereits Gegenstand psychologischer und soziologischer Forschungen. Unter psychologischer Perspektive wird beispielsweise untersucht, was der Ausschluss aus einer Gruppe mit dem Individuum (zumal mit Kindern) macht, wie sich dabei die Vulnerabilität für bestimmte Krankheiten erhöht usw. Dagegen interessiert sich die Soziologie für die Prozesse der Inklusion und Exklusion als solche: Wie kommt es dazu, dass bestimmte Individuen von einem Kollektiv ausgeschlossen oder integriert werden?

Der Philosophie ist das Außenseitertum keineswegs fremd. Seit der Antike ist nicht klar, wo die Philosophie positioniert werden kann. Für die Kulturphilosophie dagegen, so scheint es, muss das Phänomen noch eigens erschlossen werden. Dazu möchte dieses Heft beitragen. Wenn man unter der Kultur die »Welt des Menschen« (E. W. Orth) versteht und den Menschen mit Helmuth Plessner als exzentrisches Wesen auffasst, dann wird das Außenseitertum des Exzentrikers geradezu ein, wenn auch in der Positionalität rückversichertes, Konstituens der Kultur und diese zum Werk eines Außenseiters der Natur. Vielleicht verdankt sich ja auch das zuweilen überspannte Bedürfnis nach Zugehörigkeit genau diesem konstitutiven und zugleich prekären Außen-Stehen des Menschen, der nicht nur darin aufgeht, aus und in seiner Mitte heraus zu leben, sondern immer zugleich auch sozusagen von der Außenbahn auf diese Mitte gerichtet ist und sich seinen Ort in der Welt allererst bereiten muss.

Die Beiträge des Schwerpunktes gehen exemplarischen Fällen des kulturellen Außenseitertums nach: Heinrich Niehues-Pröbsting nimmt sich die seit Platon zu Außenseitern der Philosophie gestempelten Sophisten vor, Andreas Urs Sommer dagegen den modernen Fall Nietzsches. Leonhard Emmerling rückt die »Art Brut« in den Fokus, Joachim Landkammer den Dilettanten. Ralf Konersmann lotet die kulturhermeneutische Bedeutung von Paul Valéry's Kunstfigur des *Monsieur Teste* aus, Peter Gehring stellt Mutmaßungen über die Hintergründe einer abflauenden

Begriffskonjunktur des »Außenseiters« zur Diskussion. Dirk Rustemeyer, zugleich Initiator des Schwerpunkts und verantwortlich für die Zusammenstellung, wählt mit dem Terroristen ein extremes Beispiel eines kulturellen Außenseiters. Natürlich ist das Thema damit nicht erschöpft. Viele Figuren und Gestalten, an denen sich das Außenseitertum zeigt, konnten nicht mit aufgenommen werden. Aber das gehört ebenso zum Thema des Außenseiters.

In ihrem *Zwischenruf* erinnert Ursula Renz mit Blick auf die identitätspolitischen Debatten unserer Zeit an den wichtigen Unterschied zwischen Identität und Identifikation: nicht alles, womit der Einzelne sich identifiziert, ist Teil seiner Identität. Nur solange diese Differenz Bestand hat, ist es überhaupt sinnvoll, Identifikationen – seien es Selbst- oder Fremdzuschreibungen – zu kritisieren und zu korrigieren. In den *Abhandlungen* zeigt Ginger Kokorin, warum die nackte Wahrheit nicht erotisch ist, Roberto Redaelli rekonstruiert Heinrich Rickerts axiologische Anthropologie, Hannah von Sass ergründet den menschlichen Wunsch nach Verwandtschaft in der Natur und Martin Welsch erinnert mit Leo Strauss an eine »forgotten kind of writing« und fragt nach ihrem Potential für die philosophische Rhetorik. Das *Dokument* »Die ermordeten Philosophen« drucken wir als Erstveröffentlichung eines fiktiven Gesprächs aus dem Nachlass von Günther Anders ab. Sehr plastisch und anhand zahlreicher Beispiele aus der Geschichte wird demonstriert, dass Denken lebensgefährlich sein kann. Die Herausgeber danken Gerhard Oberschlick für die Freigabe des Manuskripts und für seine editorische Einordnung.

Ralf Becker, Christian Bermes, Dirk Westerkamp

Dirk Rustemeyer

Einleitung zum Schwerpunkt

Wo jeweils Innen und Außen sind, hängt vom Treffen einer Unterscheidung ab. Steht, wer so unterscheidet, innerhalb oder außerhalb der Unterscheidung? Ist, wer ›außen‹ steht, ein ›Außenseiter‹, dessen Wert geringer ist als ein komplementärer Wert auf der anderen Seite? Wie porös ist die Grenze, und unter welchen Bedingungen lassen sich die Positionen von ›innen‹ nach ›außen‹ oder zurück wechseln? Gäbe es keine Möglichkeit, die Grenze zu kreuzen, drohte Außenseitern eine Exklusionskaskade: Der Ausschluss aus einer Ordnung hätte den Ausschluss aus weiteren zur Folge.¹ Ohne Außen lässt sich jedenfalls kein Innen denken. Im Fremden, der die Synthese von Nähe und Ferne verkörpert, hat Georg Simmel eine Figur gesehen, an der soziale Ordnungen ihre Identität beobachten können, weil sie die Perspektive auf das Eigene verschiebt.² Evolutionär ziehen Ordnungen Grenzen zur Umwelt, um rekursiv Wirkliches als Dauerhaftes stabilisieren und, im Falle menschlicher Gesellschaften, sogar symbolisch kultivieren zu können. Im Umgang mit der Unterscheidung können Gesellschaften sich Bilder ihrer selbst – ihrer Kultur – machen.³ Verstehen wir Kulturen als dynamische Ordnungen, die auf symbolischen Unterscheidungen beruhen, gehören Fragen der Grenzziehung, des Ein- und Ausschlusses, der mehr oder weniger umstrittenen Bedeutungen oder der Konkurrenz ins Zentrum kulturphilosophischer Reflexionen. Wie Gesellschaften sich selbst wahrnehmen, wie sie von anderen betrachtet werden und wie facettenreich jeweilige Sichtweisen des Wirklichen sind, zeigt sich am Bild einer Kultur. Von hier aus öffnen sich Perspektiven auf geschichtliche Veränderungen, Konflikte, rivalisierende Geltungsansprüche oder die Elastizität symbolischer Formen. In diesem Heft wird versucht, sie exemplarisch an Beispielen ins Auge zu fassen.

- 1 Diese Gefahr sieht Niklas Luhmann im Falle funktional differenzierter Gesellschaften. Vgl. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* Bd. 2, Frankfurt a.M. 1997, 630 ff.
- 2 Vgl. Georg Simmel, »Exkurs über den Fremden«, in: *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), *Gesamtausgabe* Bd. 11, Frankfurt a.M. 1992, 764–771.
- 3 Exemplarisch lässt sich das in der Spätantike im Umgang mit dem Topos des ›Barbaren‹ beobachten. Vgl. Mischa Meier, *Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr.*, München 2021, bes. 74 ff.

Genealogien der Unterscheidung von Innen und Außen werden Mechanismen und Strategien des Unterscheidens Aufmerksamkeit schenken.⁴ Es macht einen Unterschied, ob jemand sich selbst zum Außenseiter erklärt – um beispielsweise damit auf der Innenseite neue Karrieren starten zu können – oder ob ihm eine externe Position zugeschrieben, wenn nicht gar zugemutet wird.⁵ Stigmatisierungen erzwingen soziale Identitäten, gegen die Betroffene kein Anderssein mehr geltend machen können.⁶ Zum Außenseiter wird jemand, er ist es nicht einfach. Normen, implizit oder explizit, kommen ins Spiel, formelle Regeln sanktionieren Abweichungen, Gewohnheiten und lebensweltliche Wertungen, Vorurteile und Neigungen schaffen Korridore des mehr oder weniger Zugehörigen. Auf den ersten Blick mögen Grenzlinien von Innen und Außen schwer zu erkennen sein.

Unterscheidungspraktiken, Metaphern, politische Interessen, rechtliche Mittel und nicht selten nackte Gewalt spielen ineinander. Aus der Logik des Ein- und Ausschließens wird ein Kampf um Symbole und Zugangschancen. Auf dem Spiel steht, was als Natur oder Kultur gilt, was vorausgesetzt werden darf oder veränderlich sein soll. Politische Besetzungen der Unterscheidung nutzen diese Differenz aus, indem sie Zuständigkeit für Veränderliches reklamieren und damit die Grenze von Innen und Außen verschieben. Welche Begriffe sind zur Beschreibung einer Ordnung überhaupt zugelassen, welche unterliegen der mehr oder weniger ausdrücklichen Zensur, und wie verschieben sich im Laufe der Zeit Terminologien? Von innen sind solche Unterscheidungen, Diskursschwellen und Machtkonstellationen häufig schwer zu erkennen. Deutlicher zeigen sie sich im zeitlichen Abstand, gefiltert durch Methoden historischer Objektivierung. Was von Zeitgenossen im Dickicht lebensweltlicher Routinen mit Affekten aufgeladen wird, erscheint in der Distanz, für den Blick von Beobachtern, als Strukturbild einer Ordnung, die sich um ein Geflecht von Ein- und Ausschlussrelationen gruppiert.

An Personen treten solche Geflechte am klarsten hervor. Hier zeigen sich Gesichter, Schicksale und Verstrickungen, die plastisch vor Augen führen, was es bedeutet, auf der Innen- oder der Außenseite einer Ordnung zu stehen. Inklusion und Exklusion beschreiben einerseits Zugangschancen für die Teilhabe an ökonomischen, politischen und kulturellen Ressourcen. Andererseits sind sie mit existenziellen Herausforderungen oder emotionalen Entscheidungen verbunden, für die kulturelle Ordnungen besondere Darstellungsweisen entwickelt haben: Literatur, Musik, Theater oder Film machen die Innenseite des Erlebens gesellschaftlicher Ordnungen für alle sichtbar, sie geben abstrakten Verhältnissen ein Gesicht und nobilitieren Besonderes zum virtuellen Exemplarischen. Nicht zuletzt in solchen

4 Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses* (1970), Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1977.

5 Vgl. Howard S. Becker, *Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens* (1971), Frankfurt a. M. 1981.

6 Vgl. Erving Goffman, *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität* (1963), Frankfurt a. M. 1975.

Darstellungen erkennen Kulturen, wer dazugehört. Symbolische Artefakte lassen gesellschaftliche Konflikte oder Träume wie von außen sehen. Im Spiegel des Imaginären erscheint das Innen zugleich fremd und vertraut. Damit wird es Gegenstand der Reflexion und verliert seine vermeintliche Unveränderlichkeit. Möglichkeiten der Kultivierung des Unterscheidens von Innen und Außen treten vor Augen, die der tödlichen Eskalation von Freund und Feind Einhalt gebieten. Das Management der Grenzen sozialer Ordnungen wird Thema politischen Handelns. Indem kulturphilosophische Reflexionen solche Bilder entwerfen oder explizit machen, übernehmen sie aufklärerische Funktionen, ohne in die Rolle einer Kultur- oder Gesellschaftskritik schlüpfen zu müssen, die sich ihrer Maßstäbe sicher wähnt. Wer die Verschränkung von Innen und Außen in ihrer kulturellen Vielfältigkeit betrachtet, findet sich in einem ökologischen Denkstil: Innen und Außen lassen sich nur unterscheiden, wenn die jeweiligen Kontexte des Unterscheidens in das Bild der Ordnung eingehen.⁷ Die Unterscheidung ist selbst kontingent, und ihr Gebrauch wandelt sich im Laufe der Zeit.

Aus unterschiedlichen Perspektiven und anhand verschiedener Phänomene untersuchen die Beiträge dieses Heftes solche Verhältnisse. Für die Geschichte des abendländischen philosophischen Diskurses sind wenige Denkbewegungen so aufschlussreich wie die Sophisten. Sie markieren das Maximum an Nähe und Ferne zur Philosophie (Heinrich Niehues-Pröbsting). Exemplarisch verkörpern sie das eingeschlossene Außen. Friedrich Nietzsche hat diese latente Herausforderung erneut zur Geltung gebracht. Sein Denken konnte wichtige philosophische Positionen des 20. Jahrhunderts anregen und prägen, die sich skeptisch gegenüber den Rationalitäts- und Fortschrittsverheißungen der Moderne verhalten. Der akademische Außenseiter Nietzsche pflegt einen Reflexions- und Schreibstil, der das Außenseitertum der Philosophie im Kontext der Fachwissenschaften in Erinnerung ruft (Andreas Urs Sommer). Sophistische Motive oder die Betonung ästhetischer Sinnformen behaupten sich beharrlich gegenüber logischen wie moralischen Argumenten. Der soziale Typus des Künstlers steht in der Moderne exemplarisch für ein genialisch überhöhtes Außenseitertum, das wesentlich das Verhältnis der Gesellschaft zu sich selbst beeinflusst (Leonhard Emmerling). Im Gegenbild des Künstlers nimmt der Dilettant Gestalt an: Je mehr Tätigkeiten in der modernen Gesellschaft einer Verberuflichung unterworfen werden, desto mehr sehen sich nicht professionalisierte Tätigkeiten, mithin die meisten Praktiken, entwertet (Joachim Landkammer). Ohne die Auseinandersetzung mit Außenseitern finden Kulturen schwerlich zu einem Selbstverständnis. Eine Kulturphilosophie des Außenseiters kann sich ihrerseits an Kunstfiguren entfalten, die, wie Valéry's *Monsieur Teste*, den Kampf um ein Selbst demonstrieren, das sich als Ausdrucksbewegung erst finden muss,

7 Vgl. Gregory Bateson, *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven* (1972), Frankfurt a. M. 1985.

indem es Festlegungen gezielt unterläuft (Ralf Konersmann). Ohne Begriffe und Metaphern wiederum wären solche Abgrenzungen, Differenzierungen, Frage- und Antwortregister, die Topologien der Grenze und Metaphern der Ordnung erzeugen (Petra Gehring), kaum vorstellbar. Symbolische Register des Eigenen und Fremden kommen nicht zuletzt dann ins Spiel, wenn Außenseiter gewaltsam die Normalität einer Gesellschaft in Frage stellen und als Feind existentielle Unterscheidungen ins Spiel bringen (Dirk Rustemeyer).

Sophisten

Gemeinhin haben die Sophisten in der Geschichte der Philosophie den Status von Randfiguren und Außenseitern; lange galten sie als die *bad boys* der Philosophie *par excellence*. »Sophisterei ist ein übelberüchtigter Ausdruck«, sagte Hegel. »Es bedeutet dies Wort gewöhnlich, daß willkürlicher Weise durch falsche Gründe entweder irgendein Wahres widerlegt, schwankend gemacht oder etwas Falsches plausibel, wahrscheinlich gemacht wird. Diesen schlimmen Sinn haben wir auf die Seite zu stellen und zu vergessen.«¹ Ihren schlechten Ruf, darüber herrscht weitgehender Konsens, verdanken die Sophisten in erster Linie Platon. Er habe sie durch seine Gegnerschaft nicht nur in Verruf, sondern auch um ihren adäquaten Platz in der Philosophiegeschichte und um ihre Wirkung gebracht. Der vermeintliche Triumph der platonischen und aristotelischen Konzeption von Philosophie als Metaphysik über Sophistik und Atomistik habe zur »Ausschaltung der beiden großen Figuren des ausgehenden 5. Jahrhunderts, des Protagoras und des Demokrit« geführt, befand Hans Blumenberg.²

Demgegenüber scheint mir die Frage angebracht, ob denn die Sophisten ohne Platon überhaupt Eingang in die Philosophiegeschichte gefunden hätten; er hat sie darin eingeschrieben. Die Gedankenwelt des Protagoras, des bedeutendsten unter den Sophisten, kennen wir nur aus der eingehenden kritischen Würdigung Platons, deren Angemessenheit in Zweifel zu ziehen wir keinen Grund haben. Das gilt sowohl für die Darstellung des sophistischen Selbstverständnisses im Dialog *Protagoras* mit dem »unendlich merkwürdigen« (Hegel) Kulturentstehungsmythos als auch für die ausführliche Erörterung und Widerlegung des *homo-mensura*-Satzes im *Theaitetos*. Bei kritischen Lesern der platonischen Dialoge begegnet man nicht selten dem Vorbehalt, der Autor mache es seinem Protagonisten Sokrates zu leicht im Umgang mit seinen Gegenspielern, indem er deren Position als zu schwach darstelle. Mir scheint eher das Gegenteil der Fall zu sein, zumal bei der Auseinandersetzung mit Protagoras. Im Zuge der Widerlegung des *homo-mensura*-Satzes verteidigt Sokrates diesen, um am Ende seine Apologie bescheiden als schwach und dürftig im Vergleich zu dem zu bezeichnen, was Protagoras selbst hätte vorbringen

1 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Bd. 1, hrsg. von Gerd Irrlitz, Leipzig 1971, 522f. Zum »schlimmen Sinn« des Wortes vgl. Goethe, *Faust I*, Faust zu Mephisto: »Du bist und bleibst ein Lügner, ein Sophiste.«

2 Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 1979, 362.

können. Dem widerspricht der Gesprächspartner, der als Freund des Protagoras angesprochen wird: Sokrates sei diesem »tatkünftig beigesprungen«. ³ Abgesehen davon, dass Platon sich vor seinen zeitgenössischen Lesern, die noch überprüfen konnten, wie adäquat er die Gegenpositionen zeichnete, mit deren verzerrender Simplifikation eine Blöße gegeben hätte, wusste er selber, dass die Widerlegung eines starken Gegners mehr wiegt als die eines schwachen und dass man die zu widerlegende Position so stark wie möglich machen muss. Nur wo die Sophistik sich eristisch in Wortverdrehungen oder leicht durchschaubaren logischen Fehlschlüssen ergeht, fertigt er solches Treiben wie im *Euthydemos* mit Ironie und Karikatur ab. Wo er jedoch sophistische Positionen ernst nimmt wie bei Protagoras oder Gorgias, widerlegt er sie, indem er ihre immanenten Konsequenzen aufweist, deren sich ihre Vertreter nicht oder nicht hinreichend bewusst sind. So stellt sich das Fehlen des Wissens um die Gerechtigkeit und das Gute als Schwachpunkt in Gorgias' Rhetorikverständnis heraus. Dabei enthält das Portrait, das Platon von dem sophistischen Starrhetor zeichnet, neben der Eitelkeit einen Zug von Bonhomie; beides dürfte dem realen Gorgias eigen gewesen sein. Er will die Macht der Rede, von der er überzeugt ist, nur zu rechtllichem Gebrauch eingesetzt wissen. Das aber ist bei ihm eine arbiträre, rein persönliche Haltung, die nicht aus seinem Rhetorikverständnis folgt und die daher von den radikaleren Anwälten der sophistischen Rhetorik Polos und Kallikles preisgegeben werden kann.

Allein der Raum, den Sophistik und Sophisten im Werk Platons besetzen, zeigt an, wie ernst er sie nimmt. Ihr fast omnipräsentes Vorkommen darin erklärt sich aus der Funktion, die sie in Bezug auf die Bestimmung des Philosophen und der Philosophie erfüllen: als das, wogegen Platon die Philosophie und den Philosophen profiliert und wogegen er sie definiert. Sophistik bedeutet das Äußerste an Nähe wie an Ferne zur Philosophie. Der Sophist ist der Antiphilosoph schlechthin und zugleich dem Philosophen so ähnlich, dass er leicht mit ihm verwechselt werden kann: »wie dem Hunde der Wolf, das Wildeste dem Zahmsten«, heißt es in einem Vergleich, der die beiden Bestimmungen von Nähe und Gegensatz zur Philosophie in einem Bild zusammenfasst. ⁴ Platon überhöht die Gestalt des Sophisten zu einem negativen Idealtypus und verleiht der Sophistik damit eine Bedeutung, die weit über ihre tatsächliche philosophische Relevanz hinausgehen dürfte. Ich werde zunächst Platons Stilisierung des Sophisten zum Antipoden und nächsten Verwandten des Philosophen skizzieren, um anschließend herauszustellen, worin die eigentliche historische Bedeutung der Sophistik für die antike Geistesgeschichte zu sehen ist.

Mit einem doppelten Gegensatz, einem konträren und einem kontradiktorischen, werden der Sophist und der Philosoph gegenübergestellt. Beide seien schwer zu erkennen wegen der jeweiligen Orte, an denen sie sich aufhalten, der Sophist in

3 Platon, *Theaitetos* 168c.

4 Platon, *Sophistes* 231a.

der »Dunkelheit des Nichtseienden«, der Philosoph in der »Helligkeit« des Seienden.⁵ Dabei meint der Begriff, mit dem der Sophist bestimmt wird, nicht das absolute Nichtseiende, das Nichts schlechthin, sondern das relative, das in Bezug auf ein Seiendes nicht ist, das anders als dieses Seiende ist – das Andere. Der Sophist stellt mit seinen Reden etwas anders dar, als es ist. Er lässt das Wahre als unwahr und das Unwahre als wahr erscheinen. Unwahrheit ist das Medium der Sophistik wie Wahrheit das der Philosophie; das besagt die Lichtmetaphorik, mit der Platon den Gegensatz zwischen beiden beschreibt und in der Licht für Wahrheit und Dunkelheit für Unwahrheit steht. Sophistik ist die Kunst der Erzeugung eines trügerischen Scheins mit Hilfe von Bildern, die als solche nicht erkannt werden. Der Sophist ahmt die Wirklichkeit nach und gibt seine Nachahmungen für die Wirklichkeit aus; allen anderen Täuschungen voran täuscht er über sich selbst, indem er sich den Anschein des Allwissenden gibt. Er ist nicht, was der Name besagt, ein Weiser und Lehrer der Weisheit, sondern ein Scheinweiser; das ist gewissermaßen die Grundlage für alle weiteren Täuschungen durch Scheinerzeugung.

Der Dialog *Sophistes*, in dem es um die begriffliche Bestimmung des Sophisten geht, liefert eine Reihe von Definitionen, die jeweils eine der vom Sophisten ausgeübten Tätigkeiten erfasst. Als die am meisten charakteristische wird die Eristik ausgegeben, die Kunst, aus Streitgesprächen über jeden beliebigen Gegenstand als Sieger hervorzugehen; vor allem damit erzeugt er den Anschein der Allwissenheit. Der Philosoph dagegen bekennt sich schon mit seinem Namen zu seinem Nichtwissen: Er strebt nach Wissen, weil er es nicht hat. Allein dass er nicht weiß, das weiß er. Andererseits ist die Philosophie als Widerlegungskunst, wie sie der platonische Sokrates praktiziert, der sophistischen Eristik so ähnlich, dass sie damit so leicht verwechselt werden kann wie der Hund mit dem Wolf, und tatsächlich wird Sokrates in den *Wolken* des Aristophanes ja als Erzsophist dargestellt. Der Unterschied liegt in der Absicht: Die Eristik intendiert die Überlegenheit des Eristikers, die philosophische Widerlegungskunst die Reinigung des zu Widerlegenden von seinen falschen Meinungen. Daher kann die philosophische Kathartik auch als »edle und vornehme Sophistik«⁶ bezeichnet werden. Es charakterisiert das Verhältnis von Sophistik und Philosophie, dass durch bloße Umpolung des Vorzeichens aus dem Begriff der einen der der anderen hervorgehen kann und umgekehrt.

Das lässt sich auch im Hinblick auf die Definition der Sophistik im *Gorgias* konstatieren. Anders als im *Sophistes*, der die sophistische Tätigkeit im Bereich nichtöffentlicher, privater Rede ansiedelt, erscheint sie hier als ein Teil der Politik. Es werden vier Künste unterschieden, von denen je zwei das Wohlergehen von Leib und Seele besorgen. Ihnen werden vier Pseudokünste gegenübergestellt, denen es nur darum geht, Leib und Seele ein scheinbares Wohlbefinden zu verschaffen,

5 Platon, *Sophistes* 254a.

6 Platon, *Sophistes* 231b.

sich dagegen um die wirkliche Gesundheit beider nicht zu kümmern. Um das Heil der Seele bemüht sich die Politik mit ihren zwei Teilen der Gesetzgebung und der Rechtspflege, während Sophistik und Rhetorik als Scheinkünste nur darauf hinwirken, dass die Seele sich gut fühlt, ohne es zu sein. Dass die wahre Politik Sache der Philosophie ist, das ist bekanntlich die zentrale Aussage von Platons *Politeia*, in deren Zentrum das Postulat vom Philosophenkönigtum steht.

Den Gegensatz von Sophistik und Philosophie, von Sophist und Philosoph drückt Platon nicht nur begrifflich-definitiv aus, sondern ebenso auch metaphorisch-bildlich. Einschlägig sind hier die Oppositionen von Bild und Abbild, von dunkel und hell, unten und oben, unfrei und frei. Diese Gegensätze machen hauptsächlich den Bildgehalt in Platons berühmtestem Gleichnis, dem von der Höhle, aus. Die dunkle, unterirdische Höhle ist die Domäne der Sophisten, die mit ihren Reden die Höhlenbewohner fesseln. Diese erkennen das Schattenspiel, das sie auf der Höhlenwand vor sich sehen wie Kinobesucher einen Film, nicht als solches und halten es für die Wirklichkeit. Dass mit den Produzenten des Schattenspiels die Sophisten gemeint sind, geht schon daraus hervor, dass sie mit demselben Wort bezeichnet werden wie im *Sophistes* der Sophist, nämlich als »Gaukler«, »Taschenspieler« oder »Wunderkünstler« (*thauatopoios*). Die Gefangenen von ihren Fesseln, das heißt von der Täuschung, von der sie befangen sind, zu lösen und sie aus dem Dunkel der Höhle nach oben ins Licht des Freien und bis zur Erkenntnis der Ideen als der wahren Wirklichkeit zu führen, ist Aufgabe des Philosophen und der Philosophie.

Erklärte Absicht des Höhlengleichnisses ist es, den Gegensatz von menschlicher Bildung und Unbildung zu illustrieren. Unbildung meint dabei den Bewusstseinszustand der gefesselten Höhlenbewohner sowie die sophistische Tätigkeit, die ihn hervorbringt. Die Sophisten »hatten Amt der Bildung« sagte Hegel. Sie »sind die Lehrer Griechenlands, durch welche die Bildung überhaupt in Griechenland zur Existenz kam«. ⁷ Für Platon aber ist die sophistische Bildung Unbildung, weil sie die wahre, philosophische Bildung verhindert, indem sie die zu Bildenden an die Bilder der Höhle fesselt und damit von der wahren Wirklichkeit der Ideen, dem Seienden schlechthin, fernhält. Die Sophisten vermitteln Kenntnisse und Geschicklichkeiten für die Höhle; unter den Gefangenen gibt es Wettbewerbe und Preise für den, der sich darin am besten auskennt. Die philosophische Bildung dagegen besteht nicht in der Vermittlung solchen höhlentauglichen Wissens, sondern in der Umkehrung des Blickes von den Bildern der Höhle zu den Ideen. Dabei lernt der philosophische Zögling inhaltlich nichts Neues, er hat es dem Inhalt nach immer mit denselben Gegenständen zu tun; vielmehr lernt er Grade der Wirklichkeit und der Wahrheit zu unterscheiden, vom geringsten Seins- oder Wirklichkeitsgrad und der Unwahrheit der Höhlenbilder bis zum vollkommenen Sein und der vollkommenen Wahrheit der Ideen.

⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 524.

Die Sophisten sind die ersten, die im antiken Griechenland professionell und gegen Bezahlung eine höhere Bildung anbieten. Der Protosophist Protagoras heißt in dem nach ihm benannten platonischen Dialog, seine Zöglinge »besser« zu machen, das heißt, ihnen die bürgerliche Tugend beizubringen. Als Lehrer der Tugend treten auch die Anhänger des Sokrates auf und damit in Konkurrenz zu den Sophisten, wobei allerdings erst Platon diese Konkurrenz zu einer radikalen Opposition zuspitzt; bei den übrigen Sokratikern ist die Abgrenzung weniger scharf. Laut Protagoras erlernt der Schüler bei ihm, »die Klugheit in seinen eigenen Angelegenheiten, wie er sein Hauswesen am besten verwalten, und dann auch in den Angelegenheiten des Staates, wie er am geschicktesten sein wird, diese sowohl zu führen als auch darüber zu reden.«⁸ Das Auftreten der Sophisten fällt in die Zeit der Ausbildung der attischen Demokratie. Unter demokratischen Bedingungen stützt sich die politische Macht, die in Wahlen gewonnen und verteidigt werden muss, nicht auf Gewalt, sondern auf die Macht der Rede. Das haben die Sophisten begriffen und machen daher die Rhetorik, deren Erfinder als einer regelrechten Disziplin sie sind, zum Haupt- und Kernfach ihres Bildungskonzeptes. Auf die Frage, was der Sophist sei und welche Klugheit er vermittele, lautet die Antwort im *Protagoras*, er »verstehe, gewaltig zu machen im Reden«.⁹ Im *Sophistes* ist die Sophistik der nichtöffentliche Teil der »Überredungskunst«,¹⁰ wohingegen im *Gorgias* die Rhetorik zusammen mit der Sophistik das »Schattenbild« (*eidolon*) der politischen Kunst ausmacht. »Ganz dasselbe«, lässt Platon Sokrates dort sagen, »ist ein Sophist wie ein Redner oder ihm wenigstens sehr nahe und verwandt«.¹¹ In Platons Auseinandersetzung mit der Sophistik nimmt die Kritik der sophistischen Rhetorik einen weiten Raum ein. Sie macht dieser die Herrschaft über den *logos* streitig: Eine philosophisch fundierte Rhetorik ist die wahre Kunst der Rede und nicht die sophistische. Unerlässlich für eine machtvolle Rede ist ihre logische Konsistenz, die durch die Dialektik bewerkstelligt wird, die Wissenschaft von den Begriffsverhältnissen, aus der die Logik entsteht.

Die Nähe der Sophistik zur Philosophie resultiert für Platon daraus, dass sie aus dieser hervorgeht, als deren illegitimer Sprössling und Bastard; wie die Philosophie die »edle und vornehme Sophistik«,¹² so ist diese die unedle und entartete Philosophie. Sie treibt Missbrauch mit den Lehren und argumentativen Errungenschaften der Philosophie. Platon bringt sie mit den beiden Hauptrichtungen zusammen, in die er die ganze vorsokratische Philosophie einteilt, dem Heraklitismus und dem Eleatismus. Der Satz des Protagoras vom Menschen als dem Maß aller Dinge wird auf die heraklitische Flusslehre zurückgeführt, nach der alles in Bewe-

8 Platon, *Protagoras* 318e–319a (Übersetzung Schleiermacher).

9 Platon, *Protagoras* 312d.

10 Platon, *Sophistes* 222d.

11 Platon, *Gorgias* 520a. Vgl. Platon, *Gorgias* 465c: »weil sie aber auch nahe sind, werden sie untereinander gemischt, und mit demselben geben sich Sophist und Redner ab«.

12 Platon, *Sophistes* 231b.

gung ist und nichts ruht. Die Gemeinsamkeit beider besteht in der Relativierung und Subjektivierung, und das heißt der Bestreitung objektiver Wahrheit. Für Platon hat diese Lehre ihre Gültigkeit im Bereich sinnlicher Wahrnehmung. Protagoras aber kommt es nicht darauf an; die Subjektivität und Relativität der Empfindungen wird nur als Analogie für die der Meinungen angeführt, um die es ihm eigentlich zu tun ist, vor allem um die Meinungen über das Gerechte und Gute: Jede Meinung ist für den, der sie hat, wahr. Alle Meinungen sind gleich wahr, aber nicht alle sind gleich gut. Der Weise zeichnet sich nicht durch Wahrheit und Wissen vor anderen aus, sondern dadurch, dass er bessere Meinungen als sie hat. Lehrer der Weisheit – Sophist – ist der, der andere zur Annahme dieser besseren Meinungen zu bringen versteht; das geschieht rhetorisch, durch Überredung. Man muss den *homo-mensura*-Satz des Protagoras mit Heinrich Gomperz als Fundament von Sophistik und Rhetorik verstehen. »Auf die Begründung der Bedeutung des Rhetors und Sophisten also ist es eigentlich abgesehen: zum Behufe dieser Begründung wird die Rechtslehre, die Stofflehre, die Lehre vom Fluß der Dinge aufgeboten. Man könnte auch sagen, das Denken des Protagoras wird im Grunde beherrscht von der Frage: Wie sind Rhetorik und Sophistik möglich?«¹³

Indem der Satz des Protagoras die Objektivität der Wahrheit bestreitet, hebt er, wenn er Allgemeingültigkeit beansprucht, nicht nur sich selbst auf. Unter seiner Bedingung sind auch das gegenseitige Prüfen und Widerlegen von Meinungen unmöglich, und so stellt der Satz das ganze »Geschäft des wissenschaftlichen Unterredens«¹⁴ infrage. Dieselbe verheerende Konsequenz lässt sich aus der eleatischen Lehre vom Sein und der Unmöglichkeit des Nichtseins ziehen, die sich damit ebenso sophistisch missbrauchen lässt. Wenn es das Nichtsein nicht gibt, dann kann man es auch nicht aussagen. So führt die eleatische Philosophie zu derselben Folgerung wie der *homo-mensura*-Satz des Protagoras: alles ist wahr, es gibt keine Unwahrheit. Dann aber kann man dem Sophisten nicht nachweisen, dass er mit Unwahrheiten andere täuscht. Der Täuschungskünstler *par excellence*, der Sophist, verschanzt sich hinter der eleatischen Philosophie und macht sich so unangreifbar. Daher muss die eleatische Ontologie revidiert werden, damit gezeigt werden kann, wie Täuschung und Lüge möglich sind. Das geschieht durch die Einführung des Begriffs des relativen Nichtseins, des Anderen.

Als Platon im vierten Jahrhundert v. Chr. die Dialoge verfasste, in denen Sokrates und der Fremde aus Elea sich mit den Sophisten auseinandersetzen, da waren diese seit längerem tot; die Sophistik, die im fünften Jahrhundert aufgekommen war, war »nach jäher Blüte ebenso abrupt«¹⁵ verschwunden. »Das jähe Ende der

13 Heinrich Gomperz, *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des EY AEF EIN in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Leipzig/Berlin 1912, 273.

14 Platon, *Theaitetos* 161e.

15 Friedrich H. Tenbruck, »Zur Soziologie der Sophistik«, in: *Neue Hefte für Philosophie: Moderne Sophistik* 10 (1976), 50–77, hier: 62.

Sophistik«, schrieb der Soziologe Friedrich H. Tenbruck, sei »für ihre Analyse ein ebenso elementares Datum wie ihr plötzlicher Aufstieg«. Jede soziologische Erklärung für den Aufstieg der Sophistik müsse auch erklären können, »warum es Platon und Aristoteles so leicht fiel, die Sophistik für 2000 Jahre in das Grab der über ihr errichteten Metaphysik zu legen.«¹⁶ Leider bleibt uns auch der Verfasser eine solche Erklärung schuldig – vielleicht, weil er sich selbst darüber nicht im Klaren war, wie die unklare Grabmetaphorik andeutet. Das Grab der Metaphysik ist das, in dem die Metaphysik liegt; darüber kann nicht die schon begrabene Metaphysik errichtet werden. Vermutlich wollte der Verfasser sagen, Platon und Aristoteles hätten die Sophistik in ein Grab gelegt, über das sie ihre Metaphysik errichteten. Aber wer hat dann das Grab ausgehoben? Und woran ist die Sophistik so jäh verstorben?

Hätte Platon eine schon dahingeschiedene Sophistik lediglich begraben müssen, dann wären seine lebenslange Auseinandersetzung mit ihr und die Mühen unverständlich, die er darauf noch im späten *Sophistes* verwendet. Zwar gab es die sophistischen Wanderlehrer nicht mehr, die in einer Stadt ihre Disziplin präsentierten, ihre Unterrichtskurse anboten und, wenn das Schülerpotential erschöpft war, weiterzogen – zumindest waren sie nicht mehr eine so auffällige Erscheinung wie ein, zwei Generationen zuvor; aber man darf die Sophistik nicht an einem solch äußerlichen Merkmal festmachen. Dafür gab es inzwischen in Athen die ortsansässige Schule eines Sophistenschülers, des Isokrates. Er war ein Zeitgenosse Platons, acht Jahre älter als dieser, den Isokrates um ein Jahrzehnt überlebte. Zu ihm trat Platon mit der Gründung einer eigenen Schule, der Akademie, in Konkurrenz; die Rivalität schlug sich in den Werken beider nieder, und man muss damit rechnen, dass sich Platons Kritik an Isokrates als eine an den Sophisten und sophistischen Rhetoren der ersten Generation maskiert, wie zum Beispiel im *Gorgias*, wo sich die philosophiekritischen Äußerungen des Kallikles, des radikalsten Anwalts einer sophistischen Rhetorik, auf erstaunliche Weise mit solchen des Isokrates decken. Die Rivalität zwischen der platonischen Akademie und der Schule des Isokrates wird durch Überlieferungen bezeugt, wonach Aristoteles noch als Mitglied der Akademie »die jungen Leute auch in der Redekunst zu unterweisen begann, als ihn der Ruhm des Redners Isokrates dazu antrieb, und es unternahm, die Weisheit mit der Beredsamkeit zu verknüpfen«.¹⁷ Einen Vers des Euripides parodierend soll er gesagt haben, es sei eine Schande, selbst zu schweigen, Isokrates aber reden zu lassen.¹⁸

Gemeinhin wird Isokrates nicht zu den Sophisten gezählt; das dürfte eine ganze Reihe von Gründen haben. Den Sophisten zugerechnet werden hauptsächlich die Gestalten, die bei Platon explizit als solche in Erscheinung treten. Isokrates wird

16 Tenbruck, »Zur Soziologie der Sophistik«, 62.

17 Cicero, *Gespräche in Tusculum* 1,7, lateinisch-deutsch, hrsg. von Olof Gigon, München 1951.

18 Cicero, *De oratore* III 141; Quintilian, *Institutio oratoria* III 1, 14.

von ihm nur einmal genannt, und zwar in einer Weise, die nicht ganz eindeutig ist; ansonsten findet die Auseinandersetzung mit ihm anonym statt. Dann hat Isokrates selbst sein rhetorisches Bildungsprogramm Philosophie und die mit ihm konkurrierenden Pädagogen, die er kritisiert – darunter auch die Sokratiker –, Sophisten genannt; wobei freilich der Ausdruck noch ohne die negative Konnotation ist, die er bei Platon erhält; er bezeichnet lediglich den Lehrer einer höheren Bildung. Isokrates firmiert unter der Bezeichnung ›Rhetor‹ und wird als solcher, anders als die so benannten Sophisten, von der Philosophiegeschichtsschreibung nicht berücksichtigt. Und schließlich scheint sein Humanismus ihn von dem notorischen sophistischen Amoralismus zu unterscheiden; für Platon allerdings bestand da keine wesentliche Differenz.

Dass Isokrates in seiner Programmschrift *Gegen die Sophisten* auch seine sophistischen Vorgänger wegen mancher Paradoxien und überzogenen Versprechungen kritisiert, ändert nichts an der prinzipiellen Übereinstimmung mit ihnen in der Orientierung an der Meinung. Das ist das entscheidende Merkmal, dasjenige, das ihn am meisten mit der Sophistik verbindet. In der programmatischen Helena-Rede seines Lehrers Gorgias, der er eine eigene Helena-Rede an die Seite stellte, ist die Meinung der Ersatz für fehlendes Wissen: Weil der Mensch weder von der Vergangenheit noch von der Gegenwart noch von der Zukunft vollständige Kenntnis besitze, mache er die Meinung zum »Ratgeber der Seele«. ¹⁹ Es ist die Meinung, nicht das Wissen, von dem wir uns beraten lassen, das heißt, an der wir unser Leben, das private wie das öffentliche, ausrichten. Tenbruck hat die überragende historische Bedeutung der Sophistik darin gesehen, dass mit ihr die Wissenschaft begonnen habe. Diese Leistung hätten die Sophisten nicht mit ihren Lehren, sondern mit ihrer Praxis erbracht, »mit der Art und Weise ihres Vortrags, nämlich mit dem Anspruch, daß sich das Wahre aus Rede und Gegenrede öffentlich zwingend ergeben müsse. Darin steckt das völlig neue Konzept eines öffentlichen Wissens, das sich in öffentlicher Begründung erhärten sollte«. ²⁰ Nun ist sich Tenbruck bewusst, dass er damit dem tradierten Verständnis der Sophistik als eines Skeptizismus widerspricht.

»Die Meinung, daß die Sophisten es mit einer öffentlichen und zwingenden Wahrheit hielten, mag überraschen, haben doch Überlieferung und Interpretation sie oft genug als bloße Skeptiker dargestellt, die an die Erkennbarkeit der Dinge nicht glaubten und gerade aus solcher radikalen Skepsis erst den Übermut zogen, sich zum Sieg für beliebige Standpunkte in Gesprächen anzubieten, bei denen es doch nur auf Kniffe ankommen konnte.« ²¹

19 Gorgias, *Lob der Helena*, 11.

20 Tenbruck, »Zur Soziologie der Sophistik«, 66.

21 Tenbruck, »Zur Soziologie der Sophistik«, 67.