

# RHETORIK-FORSCHUNGEN

Herausgegeben von  
Joachim Dyck und Gert Ueding

Begründet von  
Joachim Dyck, Walter Jens und Gert Ueding

Band 21



*Gert Ueding, Gregor Kalivoda (Hrsg.)*

# Wege moderner Rhetorikforschung

Klassische Fundamente und  
interdisziplinäre Entwicklung

De Gruyter

*Mitarbeiter der Redaktion: Filip Njezic*

ISBN 978-3-11-030928-7

e-ISBN 978-3-11-030957-7

ISSN 0939-6462

*Library of Congress Cataloging-in-Publication Data*

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

*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.

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Inhaltsverzeichnis

*Gert Ueding*: Anstatt einer Einleitung ..... 1

## I. KLASSISCHE RHETORIK UND PHILOSOPHIE

*Anton Hügli*: Überzeugen und Überreden. Über das Verhältnis von Philosophie und Rhetorik ..... 11

*Burghart Schmidt*: Nichts entgeht der Rhetorik in der Menschenkommunikation. Aspekte einer rhetorisch negativen Rhetorik im Vergleich zu Adornos sozialtheoretisch negativer Rhetorik ..... 31

*Helmut Schanze*: Theodor W. Adornos ‚Negative Rhetorik‘. Versuch einer Annäherung an ein vergessenes Kapitel der Rhetorikgeschichte des 20. Jh... 49

*Josef Kopperschmidt*: Warum Heideggers Interesse an der Rhetorik kein Glücksfall für die Rhetorik war..... 59

*Peter L. Oesterreich*: Polypersonalität. Das *grand arcanum* starker autoinvenienter Subjektivität ..... 75

*Gérard Raulet*: Gemeinsinn und Expressivität. Grundriss einer Theorie postmoderner Repräsentation..... 89

*Temilo Van Zantwijk*: Bin ich *jetzt* gerecht? Derridas Verzeitlichungsparadox der Legitimation aus rhetorischer Sicht..... 101

## II. LITERARISCHE RHETORIK

*Richard Nate*: „Master Tropes“ und „Master Narratives“. Zu den rhetorischen Implikationen literatur- und kulturtheoretischer Konzepte..... 113

*Benjamin Biebuyck*: Blitzen ohne Blitz. Überlegungen zur Kategorie des ‚Handelns‘ zwischen Figürlichkeitstheorie, Rhetorik und Erzähltextwissenschaft..... 129

*Bernhard Asmuth*: Anschaulichkeit. Varianten eines Stilprinzips im Spannungsfeld zwischen Rhetorik und Erzähltheorie..... 147

*Anita Traninger*: Erzähler und *persona*. Rhetorik und Narratologie zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit..... 185

*Stefan Nienhaus*: Affektenlehre heute. Ein Beitrag der Rhetorik zur literarischen Emotionsforschung..... 211

*Renate Lachmann*: Die Rolle der *enargeia* in Texten der Phantastik ..... 223

## III. ETHIK UND JURISPRUDENZ

<i>Johannes Engels</i> : Zur Diskussion um die im ‚Archimedes-Palimpsest‘ neu gefundenen Texte aus zwei Reden des Hypereides.....	237
<i>Michael Erler</i> : Argumentationshäufung. Eine forensische Strategie in philosophischem Kontext.....	253
<i>Stephan Meder</i> : Rhetorik als Element juristischer Entscheidungsfindung....	267
<i>Gregor Kalivoda</i> : Iudicium als Skandalon. Rechtsgefühl und Urteilschelte.....	289
<i>Lutz-Henning Pietsch</i> : Rhetorik und Charakteristik im 18. und 19. Jahrhundert. Vom ‚moralischen Charakter‘ zu Karl Gutzkows <i>Shelley</i> .....	305

## IV. ARGUMENTATION UND KOMMUNIKATION

<i>Ekkehard Eggs</i> : Rhetorik und Linguistik. Sprechen und Argumentieren mit Beispielen .....	319
<i>Andreas Hettiger</i> : Die Analogie im interkulturellen Lernen. Wie vertragen sich Rhetorik und Interkulturelle Kommunikation?.....	339
<i>Manfred Kraus</i> : Aneinander vorbeigeredet? Zur Rolle von Dissens und polemischer Debatte in der pluralistischen Gesellschaft.....	353
<i>Michael P. Schmude</i> : Rhetorik – Antikes System und moderne Praxis. Aristoteles-Quintilian und das Format <i>Jugend debattiert</i> .....	373
<i>Ernest W.B. Hess-Lüttich</i> : Wissenstransfer in der Gesundheitskommunikation. Ein Fachtext-Netzwerk zum Thema „Übergewicht und Ernährung“ ....	389
<i>Gottfried Gabriel</i> : Rhetorik des Geldes – In Bild und Schrift .....	417
<i>Jörn Albrecht</i> : Rhetorik und Übersetzung.....	425

## V. BILDUNG UND KULTURTHEORIE

<i>Jürgen Trabant</i> : Über Sprach-Feindschaft.....	441
<i>Julia Genz</i> : Zugänglichkeit als Wirkungskategorie. Ein Beitrag zur Kanondiskussion .....	455
<i>Volker Kapp</i> : Rhetorische Exempla. Leere Worthülsen oder Chance für eine Elitekultur? .....	471
<i>Franz-Hubert Robling</i> : Rhetorisches Handeln als kulturelles Handeln .....	485
<i>Ivo Strecker</i> : Zur Liaison von Ethnologie und Rhetorik. Eine Chronik .....	503

*Birgit Stolt*: „Mit Herz und Verstand“. Zur Ubiquität und Rezeptionsgeschichte der Rhetorik am Beispiel Martin Luthers ..... 529

*Philipp Stoellger*: Rhetorik als Organon der Deutungsmacht. Vom Nutzen und Nachteil der Rhetorik für die Religion ..... 547

## VI. POLITISCHE REDE

*Thomas Zinsmaier*: Zwangloser Zwang? Zum Problem des Verhältnisses von Rhetorik und Gewalt ..... 587

*Manfred Kienpointner*: Freiheit oder Tod. Zu einem Leitmotiv politischer Rhetorik innerhalb und außerhalb Europas ..... 595

*Josef Klein*: Sätze für das kollektive politische Gedächtnis. Rhetorische Form und Funktion ..... 617

*Georg Zenkert*: Rhetorik und deliberative Politik ..... 637

*Francesca Vidal*: Die Querela Pacis des Erasmus von Rotterdam ..... 651

*Peter Schnyder*: Rhetorik und Gouvernamentalität in der politischen Romantik ..... 663

*Olaf Kramer*: Politik zwischen Gegenwart und Zukunft. Der *genus deliberativum* in der Mediokratie ..... 681

## VII. MODERNE RHETORIKTHEORIEN

*Gert Ueding*: Dialogrhetorik ..... 703

*Tim Hagemann*: Antipersuasive und Aristotelische Rhetorik ..... 715

*Hartwig Kalverkämper*: Rhetorik und Globalisierung: Herausforderungen an eine Leistungsdisziplin ..... 725

*Bernd Steinbrink*: Rhetorik und Neue Medien ..... 775

*Manfred Hinz*: Computerrhetorik. Ein Vorschlag zur Güte ..... 787

*Arne Scheuermann*: Medienrhetorik, Wirkungsintentionalität, Affekttechniken. Zur Konzeption von ‚Design als Rhetorik‘ als notwendige Ergänzung der Kunstgeschichte ..... 807

*Isabelle Lehn*: Rhetorik der Werbung ..... 821

*Urs Meyer*: Die amplifizierte Rhetorik. Grenzen einer Summa rhetorica am Beispiel der „Rhetorik der Werbung“ ..... 851

*Michael Erler*: Anstatt eines Nachworts ..... 863



*Gert Ueding*

## Anstatt einer Einleitung

Festrede zum Symposium anlässlich der Vollendung des Historischen Wörterbuchs der Rhetorik, Blaubeuren 17.05.–19.05.2012.

„Im Hinblick auf die Unmöglichkeit stelle ich folgendes fest: Bei allen Dingen, die für möglich und vortrefflich zu halten sind, sind diejenigen, die von diesem oder jenem vollbracht werden können, nicht allen vergönnt, und diejenigen, die von vielen zusammen vollbracht werden können, nicht einem einzigen, und diejenigen, die im Laufe der Jahrhunderte vollbracht werden können, nicht jedem Zeitalter, und diejenigen, die durch Sorge und Mühe vieler vollbracht werden können, gewiss nicht den Bemühungen und dem Fleiße einzelner.“

Das hört sich kompliziert an, und Diderot (er hat den Satz gedrechselt) schickt gleich im nächsten Satz eine vereinfachte Formulierung hinterher: „Wenn man den unermesslichen Stoff einer Enzyklopädie überblickt, erkennt man deutlich nur eins: nämlich dass sie keinesfalls das Werk eines einzigen Menschen sein kann.“ Die Sätze stehen im Artikel „Enzyklopädie“ des Riesenwerkes, das diesen Namen unsterblich gemacht hat, so dass man mit DER Enzyklopädie bis heute immer nur diese eine meint, diesen Gipfelpunkt oder nein: dieses Höhenmassiv der europäischen Aufklärung, das nicht nur das Wissen der Zeit präsentierte, sondern auch eine Waffe war des freien Denkens, der Vernunft und Kritik. Das sind längst nicht der rühmenden Worte genug, dass ich sie heute Abend zitiere, hat nicht mit eigener Ruhmsucht oder gar Größenwahn zu tun. Seit es DIE Enzyklopädie gibt (die ersten Pläne datieren von 1745/46; der 28. und damit letzte Band mit Bildtafeln wurde 1772 ausgeliefert), seit es sie gibt, steht jedes vergleichbare Unternehmen in ihrem Schatten.

Aber, so könnte man mir sogleich zurufen, zeugt nicht schon die Absicht, unser Lexikon auch nur in den Schatten jenes, in jeder Hinsicht so unvergleichlichen Werkes zu stellen, von lächerlicher Hybris? Und es stimmt ja: was ist denn schon ein Fachlexikon wie das unsere gegen die Summe des „unermesslichen Stoffes“, von dem Diderot spricht, also gegen das „umfassende und wohlgedachte Wörterbuch der Wissenschaften und Künste“, das er im Sinne hatte? Noch dazu das Wörterbuch eines Faches, das heute immer noch so ungesichert dasteht, wie das bei der Rhetorik der Fall ist? Und doch meine ich, dass wir uns ein wenig wie der Zwerg auf den Schultern des enzyklopädischen Riesen fühlen dürfen, den ich da anfänglich in den Blick genommen habe.

Zumal ganz im Anfang, so erinnere ich mich, war die Enzyklopädie sogar ausdrücklich so etwas wie der weite Horizont, auf den wir uns bezogen. Das war kurz nach meiner Berufung nach Tübingen 1983, in einem Gespräch mit Walter Jens und Manfred Fuhrmann (ob Bernd Steinbrink schon dabei war,

weiß ich nicht mehr), als die ersten Umriss eines Rhetorik-Lexikons Gestalt annahmen. Es gab ja viele Zweifel, die gegen ein solches Projekt sprachen, und wo immer man sich im Kollegenkreise umgehört hatte, da überwogen die skeptischen Stimmen. Wo allein schon sollte man mit einem Stichwortverzeichnis ansetzen – für die Rhetorik gab es keinen „Eisler“ wie für die Philosophen, die an ihrem Historischen Wörterbuch schon seit Ende der fünfziger, Anfang der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts arbeiteten. Zudem hatte sich der Stoff, die rhetorische *materia*, seit dem Niedergang der Schul-Rhetorik im 18. Jahrhundert in andere Wissensgebiete ausgebreitet: in Pädagogik und Ästhetik, in Psychologie und die so genannten schönen Wissenschaften, später in Germanistik, Geschichts- und Sprachwissenschaften, um nur die wichtigsten zu nennen. Und schließlich: wo sollten die Autoren für ein solches Lexikon herkommen, denn dass auch dies nicht „das Werk eines einzigen Menschen sein“ könnte (Diderot) verstand sich von selber. Und wer sollte das dann noch finanzieren? Das waren schwerwiegende Fragen und als die Stimmung etwas gedrückt wurde, fiel das Wort zum ersten Mal: „Wenn sich Diderot von solchen Zweifeln hätte beeindruckt lassen“, scherzte und munterte Walter Jens die Runde auf, „dann wäre die Enzyklopädie nie erschienen.“

Noch ein zweites Mal an dem hier erinnerten Abend inspirierte uns der Rückblick auf 220 Jahre Enzyklopädie-Geschichte: dass ein solches Lexikon nicht bloß totes Wissen präsentieren solle, sondern auch den Bezug zur aktuellen rhetorischen Praxis, zum rhetorischen Handeln nicht vernachlässigen dürfe, es also zum Beispiel darüber aufklären müsse, dass eine Demokratie ohne Redekunst verdorrt, dass Rhetorik nicht mit Manipulation verwechselt werden darf und dass im Lexikon eine Sprache geführt werden soll, die die rhetorischen Stiltugenden wenigstens nicht verleugnet: das waren Maximen, die mit denen Diderots, da der Name nun schon einmal gefallen war, wieder begründet werden konnten. Alles zusammengenommen scheint es mir nicht eine bloße Vermessenheit gewesen zu sein, wenn wir uns gelegentlich auch später, wie eine Blume an der Sonne, an dem Leitbild der Enzyklopädie aufrichtete, die gerade als Wertkategorie ja keineswegs überholt ist. Und was den unermesslichen Stoff betrifft, so machten wir, in unserem Aquarium, schon bald die Erfahrung, die Goethe in den „Wanderjahren“ so eindringlich am Beispiel Wilhelms schildert, der sich zum Wundarzt ausbilden möchte und schon beim Studium des menschlichen Körperbaus zu der Erkenntnis kommt, dass „alles, wozu der Mensch sich ernstlich einlässt, [...] ein Unendliches ist; nur durch wetteifernde Tätigkeit weiß er sich dagegen zu helfen [...]“

Nun, ich will nichts weiter sagen; aber genau so sah der Ausweg aus, den wir einschlugen und Sie alle, die Sie hier versammelt sind, und die vielen hundert Kollegen, Mitarbeiter, Sympathisanten (denn auch die braucht es), die heute nicht hier sein können, haben uns diesen Ausweg eröffnet durch jene „wetteifernde Tätigkeit“. Einiges davon lässt sich in Zahlen ausdrücken: rund

1200 Artikel finden Sie in unserem Lexikon, der umfangreichste (natürlich unter dem Stichwort „Rhetorik“) 210 Seiten, also 420 Spalten lang; an den großen Forschungs- und Sachartikeln haben in der Regel mehrere Autoren gearbeitet, weil die Intensität und der Umfang der Forschung für einen einzelnen in der zur Verfügung stehenden Zeit nicht zu bewältigen waren. Insgesamt haben für das Rhetorische Wörterbuch 1200 Kolleginnen und Kollegen geschrieben, viele davon kamen aus Frankreich, Italien und England, aus Osteuropa, den Vereinigten Staaten, einige auch aus Fernost. Es hätten noch mehr sein sollen, doch die langen Vermittlungs- und oftmals schwierigen Kommunikationswege hätten dann doch die zeitlichen Rahmenbedingungen, also die Erscheinungsfolge von etwa zwei Jahren, gefährdet. 19 Übersetzerinnen und Übersetzer haben die fremdsprachigen Beiträge ins Deutsche übertragen und damit einen Entschluss umgesetzt, der auch schon ganz im Anfang fiel: nämlich alle Artikel einheitlich in deutscher Sprache zu präsentieren, und damit deren Rang als Wissenschaftssprache zu bekräftigen. Dass solcher Usus der Verbreitung des Historischen Wörterbuchs der Rhetorik nicht geschadet hat, konnten wir einer elektronischen Kurzerhebung entnehmen, die Herr Kalivoda gemacht hat: die Bände stehen in allen bedeutenderen Universitäts- und Forschungsbibliotheken in aller Welt: ob Tokio oder Johannesburg, Los Angeles oder Toronto, von Europa und den USA ganz abgesehen, und es gibt inzwischen kaum noch eine rhetorikwissenschaftliche oder rhetorischtheoretisch einschlägige Veröffentlichung, die auf das Konsultieren des Lexikons hätte verzichten können. Dasselbe gilt in zunehmendem Maße für den Gebrauch in den Philologien, in Philosophie, Kunst- oder sogar Musikwissenschaft.

Das hängt auch mit einer Grundsatzentscheidung zusammen, die hin und wieder zu einigen Diskussionen geführt hat: den Fachbegriff der Rhetorik nicht eng an schulrhetorischer Ausprägung zu orientieren, die historisch gesehen eine Schwundstufe der Rhetorik darstellt, sondern im Sinne von Aristoteles als eine Disziplin, die, wie er dekretierte, „das Glaubenerweckende, Überzeugende an jedem vorgegebenen Gegenstande“ als Untersuchungsfeld begreift und in diesem umfassenden Verständnis den wissenschaftlichen Diskurs mitbestimmte, gelegentlich sogar dominierte, wie das in den Künsten bis ins 18. Jahrhundert der Fall war. Heute brauche ich diese Unterscheidung nicht mehr zu verteidigen: der vielbesprochene „rhetoric turn“ macht inzwischen ja nicht einmal mehr vor den Naturwissenschaften halt – als habe auch sie schließlich jene „stumme Angst“ ergriffen, von der Michel Foucault sprach, die Angst nämlich „vor jenen Ereignissen, vor jener Masse von gesagten Dingen, vor dem Auftauchen all jener Aussagen, vor allem, was es da Gewalttätiges, Plötzliches, Kämpferisches, Ordnungsloses und Gefährliches gibt, vor jenem großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses.“

Zweifelloso eine Angst, die jeden Lexikonmacher mindestens hin und wieder ergreift, wenn ihn die Unendlichkeit all der Faktoren zu überwältigen droht,

die in Jahrhunderten erfunden, gefunden und zusammengetragen wurden. Borges, der große argentinische Schriftsteller hat dafür ein bei aller geometrisch-klaren Anlage doch düster-packendes Bild gefunden: „Das Universum (das andere die Bibliothek nennen) setzt sich aus einer unbegrenzten und vielleicht unendlichen Zahl sechseckiger Galerien zusammen, mit weiten Entlüftungsschächten in der Mitte, die mit sehr niedrigen Geländern eingefasst sind. Von jedem Sechseck aus kann man die unteren und oberen Stockwerke sehen: ohne ein Ende. Die Anordnung der Galerien ist unwandelbar dieselbe. Zwanzig Bücherregale, fünf breite Regale auf jeder Seite... ihre Höhe, die sich mit der Höhe des Stockwerks deckt, übertrifft nur wenig die Größe eines normalen Bibliothekars.“

Es gehört schon Mut, wenn nicht Übermut, dazu, sich in dieses endlose Labyrinth, das ein Labyrinth der darin aufbewahrten Wörter ist, einzulassen. Ohne Ariadefaden, ohne Kompass also, wird es unmöglich sein, einen Kurs auch nur durch die rhetorische Abteilung der „Bibliothek von Babel“ zu halten, wie Borges seine Symbolschöpfung nannte. Ein Problem, das natürlich auch Diderot im programmatischen Artikel seiner Enzyklopädie diskutiert hat – und zwar bei Gelegenheit seiner Auseinandersetzung mit einem der wenigen in etwa vergleichbaren Vorgänger, dem zweibändigen Lexikon „Cyclopaedia“ des englischen Quäkers Ephraim Chambers, der von Hause aus (nicht ganz uninteressant) Kartenmacher war. Er hat sich also nicht etwa selber auf jenen unberechenbaren Meeren herumgetrieben, die Diderot befahren wollte, er hat sie kartographiert. „Warum“, fragt sich Diderot, „ist die enzyklopädische Ordnung so vollkommen und so wohl geregelt bei Chambers? weil er sich darauf beschränkt hat, unsere Wörterbücher zu kompilieren und eine kleine Anzahl von Werken zu analysieren; weil er nicht Neues erfunden, sondern sich geflissentlich an das Bekannte gehalten hat; weil ihm alles gleich interessant oder gleich belanglos erschien; weil er keine Vorliebe für irgendeinen Stoff hatte...“ Das alles kam für Diderot so nicht in Frage: zur „Aufklärung seines Zeitalters“, „damit mehr Menschen als bisher aufgeklärt werden“, hatte er die „Enzyklopädie“ entworfen. Das aber bedeutete wissenschaftliche Neugier und eigene Ausfahrt, bedeutete Kritik und Parteilichkeit, bedeutete zuletzt praktische Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit: „Der Gebildete kennt die Dinge, der Aufgeklärte versteht auch, sie entsprechend anzuwenden...“

Das Reich der Rhetorik, ich sagte es (wenn auch mit ein wenig stolzer Bescheidenheit), ist nur ein Teil im ganzen Universum der Enzyklopädie; doch ein Teil, der in sie gerade diese entscheidende Perspektive der Handlungsorientierung hineingebracht hat. Lange bevor Friedrich Engels das englische Sprichwort, dass das Essen der Beweis des Puddings sei, für seine Zwecke reklamierte, hat Diderot, haben die Enzyklopädisten das Interesse der Praxis für die eigene wissenschaftliche und schriftstellerische Tätigkeit zum Leitmotiv erhoben. Höchst erfolgreich, wir wissen es. 1751/52 sind die ersten beiden

Bände der Enzyklopädie erschienen – und wurden sogleich verboten, alles Papier, das für die nächsten Bände schon erworben war, wurde beschlagnahmt. Die Reaktion zeigt, auch wenn das Verdikt zum Glück ein halbes Jahr später aufgehoben wurde, dass die Hauptgegner, nämlich die Zensur und die Jesuiten, wohl verstanden hatten, dass es hier nicht nur um eine neutrale lexikalische Bestandsaufnahme von totem Wissen ging. „Wenn sie nichts anderes mitzuteilen haben, als dass an den Ufern des Oxus und der Jaxarte ein Barbar dem anderen auf den Thron folgte, wozu sind sie dann dem Leser nütze?“ fragt Voltaire im Artikel „Geschichte“ und tatsächlich hat die Enzyklopädie auch unser Verständnis von dem verändert, was Geschichte heißen muss in einem ihr verpflichteten Lexikon wie dem Historischen Wörterbuch der Rhetorik. Gewiss wird im Frachtraum manches mitgeführt werden, das allein dem Verständnis von Texten gilt, die nur noch antiquarisches Interesse erregen. Aber nicht sie geben den Kurs an, sondern diejenigen Faktoren aus der Geschichte, die noch etwas (wenigstens etwas) zu denken und handeln geben, die also, wie die Redensart lautet, uns noch etwas zu sagen haben, so dass wir einiges für unsere Tage damit anfangen können. Dieses Aufzeigen zukünftiger Tendenzen in den Archivalien der Geschichte konnten wir gleichfalls von Diderot und den Seinen lernen, und wurden dabei von den Kollegen in der Redaktion des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie“ kräftig mit Rat und Hilfe unterstützt – wir grüßen heute dankend zu ihnen hinüber: zu Karlfried Gründer und seinem Nachfolger Gottfried Gabriel, den wir heute unter uns begrüßen dürfen. Das aktuelle Interesse (sozusagen der Geschmack des Puddings) benötigt ja eine Scheidekunst oder Probierstein, womit man das, was der Erinnerung wert ist, von dem, was ruhig vergessen werden kann oder soll, unterscheidet.

Damit sind komplizierte Fragen kultureller Erbschaft berührt, in die ich mich hier und heute Abend nicht vertiefen und verlieren möchte. Aby Warburg, der große Kunsthistoriker, der auch Kulturphilosoph war (und der Rhetorik übrigens manchen Gedanken abgehört hat), Warburg spricht einmal von „mnemischen Wellen“, zu denen sich die Schübe der Erinnerung formen, Diderot hatte das schon nicht anders gesehen und so beschrieben, dass die „Anschauungen veralten und verschwinden wie die Wörter; das Interesse, das man gewissen Erfindungen entgegengebracht hat, wird Tag zu Tag schwächer und erlischt schließlich ganz [...], andere, die fort dauern, weil ihr Gehalt sie erhält, werden eine ganz neue Form annehmen. So wirkt der Fortschritt der Vernunft – ein Fortschritt der soundso viele Standbilder umstürzt und einige, die umgestürzt sind, wieder aufstellt.“

Wer soll sich durch dieses Auf und Ab der Wellenzüge, durch diesen ständigen Prozess des Veraltens und Erneuerns, des Abbrechens und Fortsetzens nur durchfinden? Diese Fragen lassen sich in historischer Arbeit nicht verdrängen, mögen sie auch in der täglichen Lexikonarbeit in den Hintergrund

treten; was gar nicht anders sein kann, wenn man bedenkt, dass jeder meiner Kollegen in der Redaktion zwischen 15000 und 20000 Manuskriptseiten zu bearbeiten hatte, dass briefliche und elektronische Korrespondenzen dazu kamen, die Telefonkonferenzen mit unseren Autoren (die wöchentlichen stundenlangen Redaktions- und Projektsitzungen gar nicht gerechnet). Oftmals aufwendige Literaturrecherchen, die bibliographischen Prüfungen, die Übersicht über die wissenschaftlichen Neuerscheinungen gehörten auch dazu. Nicht zu vergessen die Besprechungen mit Druckerei und Verlag, die mit wachsender Bedeutung der elektronischen Datenverarbeitung immer wichtiger wurden. Das mag jetzt auch der richtige Augenblick sein, sich der gleichfalls grundlegenden Mitproduktivität der beteiligten Verlage dankbaren Sinnes zu erinnern. Unseres ersten Verlegers Robert Harsch-Niemeyer natürlich, auf den wir immer rechnen konnten mit unseren Termin- und Vertragsproblemen, in kleinen und größeren Krisen. Eine Verlässlichkeit, die uns auch nach dem Übergang zu de Gruyter nicht verloren ging und die über diesen Tag hinaus anhält. Denn einen endgültigen Schlusspunkt können wir heute ja noch gar nicht setzen: der Registerband ist noch auf dem Wege!

Angesichts unserer täglichen Sisyphus-Erfahrung, sagte ich, traten die Probleme mit den „mnemischen Wellen“, und was damit alles zusammenhängt, öfter in den Hintergrund, sie waren aber stets anwesend, eichten die Maßstäbe und stellten sie zugleich in Frage. Eine Belastung waren sie immer, auch wenn man nicht ausdrücklich an sie dachte, jeder musste seine Weise finden, damit umzugehen. Das war schon gleich im Anfang so, als es um die ersten Lemmataverzeichnisse ging: Bernd Steinbrink kann ein Lied davon singen und auch er sei am heutigen Abend für die ersten Pionierarbeiten bedankt. Dass es uns gelungen ist, mit Herrn Kalivoda, Herrn Robling, Herrn Zinsmaier und Herrn Weit zusammen mit Frau Fröhlich und den vielen studentischen wissenschaftlichen Mitarbeitern über mehr als 25 Jahre so etwas wie eine eigene Rhetorische Akademie *en miniature* zu bilden, in harter und zugleich kollegialer Arbeit verbunden, mit manchen Aufheiterungen, manchen, aber viel zu seltenen geselligen Tafelrunden, ist neben hohem wissenschaftlichen Sachverstand gewiss einer Art kollektivem *ethos* zu verdanken, dem *kairos*, der uns zusammenführte, dem gegenseitige Respekt vor den Eigenarten, die wir alle in das gemeinsame Klassenzimmer einbrachten. Aber gleichfalls dem glücklichen Umstand, dass unsere loyale Gemeinschaft auch die Sache selber einbezieht. Die Rhetorik wurde derart zur eigenen, längst nicht erledigten oder abzuheftenden Sache für uns und das hieß vor allem, sie als kritische Theorie und Wissenschaft fortzuführen. Wie soll ich Ihnen dafür danken? Sie waren und sind eine wunderbare Mannschaft und gottlob haben Sie sich ja ihr eigenes Dankgeschenk geschaffen – 10 Lexikon-Bände groß.

Wenn ich an dieser Stelle den Ton wechsele, sich auch Bitterkeit einmischt, so betrifft das den schnöden, ja skandalösen Undank, den die Universität in

deren Namen und für deren Reputation Sie ein Wissenschaftler-Leben gearbeitet haben, Ihnen zur Vollendung des historischen Wörterbuchs der Rhetorik servierte. Das ist umso merkwürdiger, als die Eberhard-Karls-Universität, deren Leitmotto „Attempto“ wir auf unsere Weise beherzigten, uns über beinahe 30 Jahre den festen und sicheren Rahmen für unsere Arbeit zur Verfügung gestellt hat. Nicht anders als das Rhetorische Seminar. Beide Institutionen haben in Person des Universitätspräsidenten Adolf Theis und des Kanzlers Georg Sandberger, sowie meiner Kollegen am Seminar unser Vorhaben nach Kräften gefördert und Ihnen die Weiterbeschäftigung über den Projektabschluss hinaus zugesichert – wir freuen uns, diesen immer zuverlässigen Förderern auch heute unseren Dank aussprechen zu können. Dass diese Institutionen (Universität und Seminar) sich an jene damaligen Zusagen nicht mehr gebunden fühlen und sie zu arbeitsrechtlichen Verfahren nötigen, halte ich für schändlich und für einen Anschlag auf das Ansehen und Gewicht der Universität.

Aber ich bin abgeschweift, noch dazu in unerfreuliche Gegenden, die kaum zum Feiern einladen – oder besser: in denen das festliche Gepräge einen ernsten Hintergrund durchscheinen lässt. Auch das gehört zur Sache selber, für die wir heute stehen, nämlich zu einer Rhetorik, die aus der Kritik an scheinbar verbrieften Autoritäten, an Metaphysik und Mythos, entstanden ist, sich sogar zur Bürgertugend entwickelte und entweder als kritische Theorie weiterleben wird – oder sie wird nicht weiterleben: ganz unabhängig von dem Erfolg unseres Lexikons.

Allzu zuversichtlich dürfen wir aber nicht sein, wenn wir die Gefahren nicht unterschätzen wollen. Sie kommen aus einem vom gesellschaftlichen Leben vielfach abgekoppelten Wissenschaftsbetrieb, aus dem Verfall der öffentlichen Rede, aus einer zur Betriebsführung geschrumpften Demokratie, die dem freien Bürger das Wort am liebsten abschaltet und auch vor seinen gewählten Vertretern im Parlament nicht halt macht. Das sind ein paar Stichworte zur rhetorischen Lage der Nation, ich will es dabei bewenden lassen.

Und die Rhetorik selber? Sie, die in den 60iger Jahren ihre Aufbrüche erlebte, ihren Siegeszug durch die wissenschaftlichen und philologischen Diskurse begann – wie steht es mit ihr? Auf den ersten Blick so schlecht nicht. International: ausgiebige und lebendige Diskussionen an den Universitäten, wachsende Institutionalisierung in den skandinavischen Ländern, weltweite, für den einzelnen nicht mehr zu überblickende Forschungsaktivitäten – und schließlich: unser Lexikon – steht es nicht auch für die unaufhaltsame Etablierung des seit dem 18. Jahrhundert so viel gebeutelten Faches?

Ja gewiss, und doch nur die halbe Wahrheit. Hegel hat das, was ich meine, in das dem schöne Gleichnis von der Eule der Minerva gekleidet, die erst in der Dämmerung ihren Flug beginnt, womit sie anzeigt, dass wieder eine Gestalt des Lebens alt geworden ist, eingegangen in das Pantheon wissenschaftli-

cher Betrachtung und Reflexion. Der florierende rhetorische Trainingsmarkt taugt wenig zur Korrektur. Er kulminiert in schrankenloser Affirmation, ob als Managerschulung und Werbung, als politische Propaganda oder didaktische Trick-Kiste, die alle den Redner zur allmächtige Entscheidungsmacht stilisieren und neuerdings durch den erfolgsorientierten Kommunikator der Internet-Rhetorik noch Verstärkung erhalten. Kurz: in kaum einer anderen Wissenschaft ist die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis derart groß wie in der Rhetorik.

Sie, die sie heute hier versammelt sind, wissen, dass uns diese Diagnose nicht entmutigt hat, dass sie sogar ein Ansporn war. Ihnen und natürlich allen Kolleginnen und Kollegen, die wir als Autoren, als Fachberater gewinnen konnten, haben wir es zu verdanken, dass wir gegen alle Zweifel, die äußeren und die inneren, durchgehalten haben. Und natürlich die DFG nicht zu vergessen, die uns immer wieder grünes Licht gegeben und auch wieder diese Tagung ermöglicht hat, also die ökonomische Basis bereitete, so dass wir überhaupt mit Ihnen, unseren Autoren, ins Gespräch kommen konnten. Sie haben für das „Historische Wörterbuch der Rhetorik“ einen guten Teil Ihrer Forschungskapazität, Ihrer Lebenszeit eingesetzt, Sie haben geduldig unsere Wünsche angehört und in Ihre Arbeit einbezogen und auch dann nicht die Fassung verloren, wenn wir Ihre Manuskripte an das konzeptionelle Format des Lexikons anpassen und sogar wertvolle Teile kürzen mussten, um nicht die uns gesetzten Grenzen von Zeit und Umfang allzu stark zu strapazieren. 25 Jahre und manchmal sogar noch länger waren wir mit vielen von Ihnen in Diskussionen und Ratsuche verbunden, eine lange Zeit in einer Wissenschaftler-Biographie, einem Forscherleben, einige von uns haben die Vollendung der Werks nicht mehr erlebt, wie Manfred Fuhrmann, wie Konrad Hoffmann, wie Egidius Schmalzriedt, ja, auch wie Walter Jens – wir haben, hoffe ich, mit ihren Gedanken, ihren Vorstellungen und Ratschlägen so gewuchert wie sie es erwartet haben. Und sie haben von uns auch erwartet, dass wir uns nicht in einer fahlen Erinnerung, die auf vergangene Zustände fixiert bleibt, erschöpfen. Das gilt für den Geschichtsbegriff, der dem Historischen Wörterbuch der Rhetorik von den ersten Planungen an zugrunde liegt, und der immer prospektiv gedacht war; das gilt für dieses Symposium, diesen Abend selber, wenn gleich auf eine Art, die sich nicht von selbst versteht. Denn das Symposium hat die Reihe der Tagungen abgeschlossen, die wir im Zusammenhang mit der Lexikonarbeit geplant und durchgeführt haben, Tagungen kleinerer Art im Fachberater-Rahmen und drei große, mehrtägige Konferenzen hier in Blaubeuren. Einen Schlusspunkt, einen festlichen allerdings, setzt aber auch der heutige Abend, der ein Abend des Resümierens und Dankens ist, auch des Danks für das freundschaftliche Engagement der Personen und Einrichtungen, die uns die festliche *Peroratio* heute überhaupt erst möglich machten.

Ich spreche von einer *Peroratio* und weiß doch, dass jede Schlussrede, wenn sie etwas taugt, nur der Anlass zu einer neuen Rede ist, dass das Gespräch, in dem wir uns mit ihr ja gleichzeitig immer befinden, niemals aufhört, da es das Gewesene mit allem Künftigen verbindet. Das gilt auch für die Rede des Lexikons, in der recht betrachtet, Dämmerung und Morgenröte ineinander übergehen. Womit sich ein überraschendes Zusammentreffen scheinbar gegensätzlicher Sphären ereignet: nämlich von Kunst und Lexikographie. Friedrich Schlegel hat in dem berühmten Athenäumsfragment die romantische Dichtart als eine bestimmt, die „noch im Werden [ist]; ja das ist ihr eigentliches Wesen, dass sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann.“ In diesem Sinne, dass nämlich die Idee eines Ganzen nur als regulatives Leitbild außerhalb des Werkes existiert, niemals in ihm selber verwirklicht werden kann, ist jedes Lexikon ein romantisches Unternehmen, seine Autoren blicken gebannt auf ein Ziel, das sie nie erreichen: im einzelnen Artikel nicht und nicht in seiner Gesamtheit. Die Bibliothek von Babel, dieser Himmel und diese Hölle jeder Lexikonarbeit, überschreitet eben alle Grenzen, und zwar nicht nur nach hinten, auf alle jemals geschriebenen Bücher bezogen, sondern ebenso nach vorne. In dem Augenblick, in dem es erscheint, haben sich neue Regalwände in den sechseckigen Stockwerken der Bibliothek gefüllt, von denen das Lexikon noch nichts weiß. Es bleibt deshalb notwendig Fragment (auch das ein Kernbegriff romantischer Ästhetik) und es bleibt es noch aus einem weiteren Grund, der ebenso wie ein Echo aus der Schlegel- und Novalisgegend kommt: ein Lexikon wird in dem Maße produktiv, ja schöpferisch im emphatischen Sinne, wie es derjenige ist, der damit umgeht. Mit launigen Worten hat das einmal Horst Günther formuliert: „Ein Taugenichts muss man sein, um überhaupt mit mehr als gewöhnlicher Aufmerksamkeit Enzyklopädien zu lesen. Denn es genügt ja nicht, eine Sache nachzuschlagen, die man wissen will. Gerade, was daneben steht, und wohin man von dort aus verwiesen wird, ist fruchtbar für die labyrinthischen Gänge eine Lektüre, die Enzyklopädien kennen lernen, kritisieren, und neue konzipieren will. Und noch wichtiger, was nicht da steht, aber vielleicht durch andere Artikel erschlossen werden kann. Den Punkt zu finden, wo ein fruchtbarer Begriff tausend Verbindungen schlägt und einen ganzen Wissensbereich erfassen lässt... Man muss sich schon über die Routine des hergebrachten Schlendrians hinwegsetzen, um Beziehungen zwischen den Fächern und über sie hinweg zu ahnen und auszuprobieren, Fährten aufzunehmen und zu verfolgen, ins Unbekannte vorzustößen und das Vertraute mit anderen Augen zu sehen und neu zusammensetzen.“

Wenn das kein romantisches Projekt beschreibt, dann haben Schlegel und Novalis umsonst sich bemüht, auch unseren inneren Horizont zu öffnen. Nicht an einen Tagedieb, aber an einen Taugenichts von Eichendorffschem Format muss man dabei denken, der schließlich ein Träumer und ein Genie des Lebens und der Liebe war, gerade weil er mit allem Gewöhnlichen auf gespanntem

Fuße stand. Solche Lektüre, solches Spurenlesen Kreuz und Quer, ist freilich nicht immer und überall und jedem möglich, immer ist ein Wagnis damit verbunden, eine Grenzüberschreitung der eigenen Routine. Sie erst macht auch unser Lexikon auf so geistreiche wie glänzende Weise beredt. Und so möchte ich zum Schluss eine Lektüre-Gebrauchsanweisung empfehlen, die ich in einem für den augenblicklichen Zusammenhang einschlägigen Buch gefunden habe, nämlich in Andreas Okopenkos „Lexikonroman“. Der österreichische Schriftsteller hatte sich damit ein offenes Kunstwerk vorgesetzt, Form und Methode der Lexikographie ergriffen, um diese Absicht zu verwirklichen: „In vorgeschriebener Reihenfolge“ (beginnt seine Gebrauchsanweisung für den Leser), „in vorgeschriebener Reihenfolge vorgeschriebene Blicke zu werfen ist...klassische Lektüre oder vortauwetterlicher Ost-Tourismus. Ich will Sie – versuchen wir es einmal – aus der Lektüre in die Welt befreien...Lesen Sie einmal dem Schiff nach (das ist der Spielort des Romans) und einmal dem Alphabet, einmal durcheinander und einmal Überschlagenes nachholend oder Städtchen tauschend. Vergleichen Sie Abfahrts- und Ankunfts-kater, Aussaat und Ernte, Milchblau und Schweinchenrosig. Legen Sie einmal den Helden beiseite und spielen sie ohne ihn mit den Ödstättenkindern, gehen Sie von Bord und machen Sie sich in der Au selbstständig. Blättern Sie später wahl- und gedankenlos in dem Buch oder bemühen Sie das Würfelspiel Ihres Kindes. („Man überschlage drei Kapitel“ oder „man kehre zum Ausgangspunkt zurück“)

Und die Moral von der Geschichte' die auch die Moral eines jeden wahrhaft zünftig – unzünftigen Lexikons ist? – Okopenko hat uns auch sie nicht vorenthalten: „Überall geht alles weiter.“

Anton Hügli

## Überzeugen und Überreden

### Über das Verhältnis von Philosophie und Rhetorik

Die Gegenüberstellung von Überzeugen und Überreden ist, wie wir – mit diversen „Historischen Wörterbüchern“ hinter uns – nunmehr wissen, eine Erfindung des frühen 18. Jh. Der Sache nach ist es eine Reprise des Kampfes der antiken Philosophie gegen die Rhetorik der Sophisten: Wer Wahrheit sucht, kann keinen Geschmack finden an jenen, denen es nur um Erzeugung von Schein geht, oder die, schlimmer noch – denn eben dies macht die Rhetorik zu einer sophistischen Rhetorik<sup>1</sup> –, von und mit der Behauptung leben, dass alles nur Schein<sup>2</sup> resp. Überredung sei. Auf der Unterscheidung zu beharren zwischen Überreden und Überzeugen, ist das Markenzeichen des philosophischen Geistes der Antike ebenso wie desjenigen der Moderne, und eben dies unterscheidet den Philosophen vom Sophisten. Aber der Philosoph hat es damit zunehmend schwerer. Mit den zeitgenössischen Konstruktivisten, Postmodernisten und Subjektivisten wächst eine neue Sophistik heran, die der Unterscheidung zwischen Überreden und Überzeugen abgeschworen hat. Zu verstehen, was es mit dieser Unterscheidung auf sich hat, und zu begründen, warum wir sie nicht aufgeben können, ist das eine Ziel dieses Artikels. Das zweite, nicht weniger wichtige ist der Nachweis, dass gerade jene, die sich dem Überzeugen verschrieben haben, ohne ein gehöriges Stück Überredung keinen Schritt vorankämen. An Aktualität fehlt es einem Klärungsversuch in dieser Richtung zweifellos nicht, und auf eben diese Aktualität zielt dieser Artikel. Historisches ist dabei nur insofern von Interesse, als es dem Verstehen hilft.

#### 1. Überreden und Überzeugen: Versuch einer begrifflichen Klärung

Intuitiv scheint klar, worum es geht: um unsere Überzeugungen und die Art und Weise, wie wir zu unseren Überzeugungen kommen. Unter Überzeugungen verstehe ich begriffliche oder begrifflich gefasste Einstellungen gegenüber

---

<sup>1</sup> Als „der Überredung Meisterin“ wird (sophistische) Rhetorik in Platons *Gorgias* bezeichnet (453 a).

<sup>2</sup> Schein hervorzubringen, ist nach Platons *Sophistes* (vgl. etwa 234 c) das Kennzeichen der sophistischen Rhetorik.

der Welt von der Sorte, dass wir etwas für wahr halten oder glauben, es wahr machen zu müssen. Dass es begrifflich gefasste Einstellungen sind, soll heißen, dass diese Einstellungen mit Hilfe von Begriffen ausgedrückt werden können und darum propositionalen Gehalt haben, einen Gehalt also, den man mit Hilfe von dass-Sätzen umschreiben kann: dass etwas so oder so ist oder so oder so sein soll. Im „begrifflich gefasst“ liegt aber auch, dass wir Überzeugungen nicht haben können ohne zugleich zu wissen, dass wir sie haben. Darin unterscheiden sie sich u.a. von gefühlsmäßigen Einstellungen, die man haben kann, auch ohne sich ihrer bewusst zu sein.

Überzeugungen haben es in sich, dass sie sich auf unangenehme Weise verfestigen können, aber uns andererseits auch immer wieder zu entgleiten drohen. Wo sie ins Wanken geraten, stellt sich zwangsläufig die Frage, wie und woran wir sie wieder festmachen können.<sup>3</sup> Überzeugen und Überreden kennzeichnen zwei alternative Wege, wie es zu einer neuen Verfestigung von Überzeugungen kommt oder, genauer gesagt, gekommen sein kann. Genauer ist die zweite Formulierung darum, weil sowohl Überzeugen wie Überreden – dem Anschein zum Trotz – keine Wörter sind, die eine Tätigkeit oder einen Prozess, sondern die das Resultat eines Prozesses kennzeichnen. Es sind, gemäß der Unterscheidung von Gilbert Ryle, keine *task-* sondern *achievement-verbs*.<sup>4</sup> Ihre Paradigmen sind darum auch nicht Wörter wie „suchen“ oder „therapieren“, sondern deren Erfolg verkündender Gegenpart: die Wörter „finden“ und „heilen“. Überzeugt bin ich, wenn ich unter dem Gewicht der Gründe, welche für die Wahrheit der betreffenden Proposition zeugen, nicht anders kann als sie für wahr zu halten; überredet, wenn ich etwas für wahr zu halten beginne, was ich unter dem Eindruck von mir nicht durchsichtigen Einflüssen<sup>5</sup> nunmehr für wahr zu halten geneigt bin oder für wahr zu halten mich ent-

---

<sup>3</sup> So die Metaphorik bei Platon: Nur wenn es uns gelinge, unsere immer wieder im Entweichen begriffenen „wahren Meinungen“ an die ursprünglichen Ideen als ihrem Grunde festzubinden, seien sie auch richtig befestigt und erhielten „die Kraft des Beharrens“ (*Menon* 97e/98a).

<sup>4</sup> Zu dieser Unterscheidung vgl. Gilbert Ryle: *The Concept of Mind*, London 1949, S. 149–153.

<sup>5</sup> Durchsichtigkeit ist darum – im Kontrast zum Überredet-Werden – das A und O des Überzeugens: ich muss – im Prinzip – den Weg selber gehen, d.h. jeden Schritt auf dem Weg kennen und jedem einzelnen Schritt zustimmen können, im Sinn des griech. Wortes „methodos“ (aus „meta“ und „hodos“), das einen Nachgang auf dem Weg zu einem Ziel in geregelter Verfahren bezeichnet. Die undurchsichtigen, der Überredung geschuldeten Überzeugungen dagegen sind (in diesem Sinne) methodisch nicht nachvollziehbar, ihr Zustandekommen lässt sich höchstens psychologisch oder allenfalls anthropologisch erklären. Rhetorik als Theorie wirksamer Rede war darum immer schon „eine Theorie des Menschen und seiner Beeinflussbarkeit durch Rede“ (J. Kopperschmidt: Über den Nutzen der Rhetorik in der Pädagogik, in: B. Fuchs, Ch. Schönherr (Hgg.): *Urteilkraft und Pädagogik*, Würzburg 2007, S. 151)

geschlossen habe.<sup>6</sup> Diese vorsichtige Formulierung trägt den Schwierigkeiten Rechnung, die einer genaueren Bestimmung des Begriffs der Überredung im Wege stehen.<sup>7</sup>

Obwohl überredet worden zu sein einen Zustand beschreibt, ist dieser Zustand nicht ohne Bezugnahme auf seine Genese zu fassen: etwas ist mit mir geschehen, ich wurde dazu gebracht – sei es durch das Zutun anderer oder durch eigenes Zutun, denn man kann sich schließlich auch selber etwas einreden oder ausreden –, etwas zu glauben, was ich – gemessen an dem, was bisher für mich galt und weiterhin gelten müsste – eigentlich nicht glauben dürfte. Aber inwiefern nicht glauben dürfte? Es ist, als wäre ich in einen Zustand verminderter Zurechnungsfähigkeit versetzt worden. Obwohl eine neue Überzeugung sich eingestellt hat, weiß ich nicht, warum ich ihr eigentlich folge, und es besteht keine Gewähr, dass ich ihr auch künftig folgen werde. Die situativen Gegebenheiten – der Umstand insbesondere, dass bestimmte Personen redend auf mich eingewirkt haben – scheint einen verderblichen Einfluss auf meine Urteilskraft gehabt zu haben, andere solche Einflüsse könnten mich leicht wieder umkippen lassen. Dies kommt drastisch zum Ausdruck in Platons Vergleich der Wirkungsweise der Rhetorik mit der einer Droge.<sup>8</sup> Dennoch ist dieser Vergleich irreführend. Er lässt den Überredeten als willenloses Opfer einer rein kausalen, äußeren Einwirkung erscheinen. Aber ist er bloß Opfer? Zumindest muss er – sonst wäre das, was sich bei ihm einstellt, keine Überzeugung im Sinne eines propositionalen Fürwahrhaltens – ein Wissen darum haben, welche Überzeugung er nunmehr hat. Dieses Wissen aber müsste auch

---

<sup>6</sup> Nicht mit zu diesen Einflüssen gehören Zwangsmittel, wie sie nur bei einem Machtgefälle zwischen Personen möglich sind. Denn Rhetorik ist das Machtmittel, das nur „inter pares“, unter Freien und Gleichen anwendbar ist. Sie hat dieselbe Art von Wirkung, wie jede Art von Werbung sie zu erzeugen erstrebt. (vgl. dazu Kopperschmidt, 2007: S. 147).

<sup>7</sup> Eine grundsätzliche Schwierigkeit sei hier schon angemerkt: Vom Wortgebrauch her scheint es zweifelhaft, ob man überhaupt dazu überredet werden kann, eine bestimmte Überzeugung zu haben. Überredet werden kann ich streng genommen nur dazu, etwas zu tun oder zu unterlassen, aber nicht: etwas zu glauben, (wobei „tun“ natürlich auch einschließt, einen bestimmten Glauben in einer bestimmten Situation vor anderen zu vertreten). Mit einer gewissen Willkür soll darum in diesem Artikel „überreden“ jenen Fall mit einschließen, in dem ich auf undurchsichtige Weise (z.B. unter Ausnützung meiner mentalen und anderen Schwächen), d.h. auf eine Weise, die nicht auch von jedem andern methodisch nachvollzogen werden kann, dazu gebracht worden bin, bestimmte Überzeugungen zu hegen. Da auch Überredung in Überzeugung endet, müsste aber zumeist auch Täuschung mit im Spiel gewesen sein, denn Täuschung beruht auf Ausnützung meiner rationalen Fähigkeiten: es will mir etwas als Grund erscheinen, was (objektiv betrachtet) kein Grund ist. Zumindest der Anteil der Täuschung kann darum bei (sophistischen) Überredungen durchsichtig gemacht werden. Dies zu tun, ist eine der Funktionen der Eristik, der Lehre von den (logischen) Fehlschlüssen.

<sup>8</sup> Und der Sophist wird entsprechend charakterisiert als Zauberer und Wundermacher (*Sophistes* 234 c).

seine Stellungnahme herausfordern: ob er der für wahr gehaltenen Proposition tatsächlich zustimmen will oder nicht. Stimmt er zu, obwohl er weiß, dass er eigentlich nicht zustimmen dürfte? Ganz ohne sein Zutun wäre er dann nicht in diesem Zustand. Er wäre zumindest Mittäter. Er hat sich überreden lassen. Die Zustimmung ist eine von ihm geschenkte (und keineswegs eine erzwungene). Man könnte allenfalls mildernde Umstände geltend machen, doch dies änderte nichts daran: der defiziente Zustand des Überredet-Seins ist selbstverschuldet. Umso rätselhafter aber ist es dann, wie man überhaupt in diesen Zustand gelangen und, noch rätselhafter, wie man in ihm verbleiben kann. Ist hier die so genannte Willensschwäche im Spiel: dass man wider besseres Wissen das Schlechtere wählt – schlechter in Bezug auf den Rechtfertigungsgrad der neuen Überzeugung? Doch was heißt hier überhaupt wissen? Ist es eine Überzeugung, von der die Person nicht nur weiß, dass sie sie hat, sondern tatsächlich auch, dass sie diese – eigentlich – nicht haben dürfte? Oder weiß sie dies letztere vielleicht doch nicht? Ist dies ein Wissen, das man nur aus objektiver Warte, aus der Warte eines Dritten haben könnte? Vielleicht gewinnen wir größere Klarheit darüber, wenn wir den angeblich entgegen gesetzten Zustand, den des Überzeugt-worden-Seins, näher betrachten.

Überzeugt bin ich, so meine vorläufige Bestimmung, wenn ich unter dem Gewicht der Gründe, die für die Wahrheit der betreffenden Proposition zeugen, nicht anders kann als sie für wahr zu halten. Dies klingt nach Unfreiheit. Wie können mich Gründe zwingen? Der Prototyp dieses Zwangs ist derjenige, der mich dazu führt, B zu sagen, wenn ich einmal A gesagt habe. Der Zwang ergibt sich daraus, dass Überzeugungen nie allein stehen. Jede Überzeugung hat ihren Ort in einem System von weiteren Überzeugungen. Diese stehen zu einander in inferentiellen Beziehungen: Sie implizieren oder stützen einander oder schließen sich gegenseitig aus. Im strikten Sinn gezwungen bin ich, wo eine Implikation oder ein Kontradiktionsverhältnis vorliegt; wenn ich A zugestimmt habe, muss ich auch B resp. nicht-B zustimmen; eine Berechtigung zum Übergang von der Überzeugung A zu Überzeugung B habe ich, wenn A einen guten Grund für die Annahme von B nahe legt, einen Grund, den ich nicht leicht abweisen kann. Ob Gründe mich auf diese Weise von Überzeugung zu Überzeugung führen, hängt jedoch davon ab, ob ich tatsächlich schon irgendwelche Überzeugungen habe und mich auch von den in ihnen enthaltenen inferentiellen Beziehungen führen lassen will. Auch hier gilt darum, gleich wie beim Überreden, die Freiwilligkeit: gezwungen bin ich nur, wenn ich mich zwingen lasse.<sup>9</sup> Und dennoch gibt es einen entscheidenden Unterschied zur

---

<sup>9</sup> Daher die von Rousseau über Kant bis zu Habermas gehende Formel vom „zwanglosen Zwang“ des Arguments (vgl. A. Hügli: Art. „Zwang“, in: *HWPPh*, Bd. 12, Sp. 1478/79).

Situation des Überredeten. Es ist ein Unterschied in der Art und Weise, wie wir zu uns selber stehen, zu unsern Überzeugungen und zu uns als Person.

Überzeugt zu sein – jedenfalls in dem hier relevanten Sinn – hat nichts zu tun mit der Leidenschaft und dem Pathos des von seinen Überzeugungen Hingerissenen<sup>10</sup>. Es ist der Zustand, in dem nicht die Überzeugungen die Person beherrschen, sondern die Person ihre Überzeugungen. Sie hat – ernsthaft und redlich – die Möglichkeit wahrgenommen, die in jeder propositionellen Einstellung liegt: Stellung zu nehmen, sich prüfend zu fragen, ob es vernünftig, rational, moralisch und existentiell vertretbar oder wie auch immer sei, die Überzeugungen zu haben, die sie hat und die sich ihr aufdrängen. Überzeugt zu sein, mit einem Wort, ist der Zustand einer Person, die im vollen Sinn des Wortes Person sein will: ein vernünftiges resp. der Vernunft fähiges Wesen. Und vernünftig zu sein, heißt nichts anderes als seine Überzeugungen einer Rechtfertigungspraxis zu unterstellen, Gründe zu geben und Gründe zu verlangen für das, was wir glauben, und Gründe für das, was wir tun. Wenn wir überzeugt sind, dass etwas wahr ist, kann dies dann wiederum als Grund dafür dienen, etwas anderes als wahr anzunehmen oder etwas anderes zu tun. Und wenn wir handeln wollen, ist dies ein Grund dafür, etwas wahr werden zu lassen, was ohne unser Zutun nicht wahr würde.

Der entscheidende Explikationsbegriff zur genaueren Bestimmung des Vernünftigseins ist der Begriff der Regel. Schon die Verwendung von Begriffen selbst – dies ist der entscheidende Gedanke Kants – ist geknüpft an die Verwendung von Regeln. Ein Begriff gibt vor, wie etwas gemäß einer Regel getan werden sollte, z. B. der Begriff »rot« die Regel, sich auf rote Dinge zu beziehen. Das Besondere am Urteilen und Tun, an Akten also mit Inhalten, für deren Wahrsein oder Wahrmachen man das Einfordern von Gründen anbringen kann, ist der Umstand, dass sie Regeln unterworfen sind: epistemischen Regeln, wenn es um das Wahrsein geht, moralischen oder ethischen, wenn es ums Wahrmachen geht.

Wie aber sind diese Regeln für uns gegeben? Auch von den nicht-menschlichen Dingen nehmen wir an, dass sie sich nach Regeln verhalten; es ist gerade die Regelmäßigkeit ihres Verhaltens, dem wir – in wissenschaftlicher Einstellung – auf die Spur zu kommen versuchen. Einer Regel folgen ist jedoch etwas anderes als sich nach Regeln verhalten. Es bedeutet nicht, dass die Regel ungebrochen durch uns hindurchgeht und uns bestimmt, sondern vielmehr, dass wir uns durch die Regel bestimmen lassen, das heißt, kantisch gesprochen, dass wir uns nicht regelhaft, sondern aufgrund der von uns vorgestellten Regel verhalten. Regeln, die auf diese Weise unseren Willen bestimmen, haben Geltung für uns, aber Geltung haben sie nur insofern, als wir ihnen

---

<sup>10</sup> Vgl. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA Bd. 2, 635.

diese Geltung auch geben, das heißt uns selbst auf sie verpflichten. Ich bin meinen Überzeugungen gegenüber verpflichtet und mir gegenüber als rationaler Person. Verpflichtung ist darum das Schlüsselwort. Überzeugt worden sein heißt: sich im Einklang mit seinen Verpflichtungen (mit all ihren Voraussetzungen und all ihren Konsequenzen) zu wissen. Es bedeutet keineswegs, ein für allemal festgelegt zu sein auf die Überzeugungen, die man nun einmal hat – der Appell zur ständigen Prüfung allein schon würde dies verbieten –, aber es bedeutet immer: Keine Überzeugung sich zu eigen zu machen, ohne die Frage zu stellen: Verträgt sie sich mit den Überzeugungen, die ich schon habe, und bin ich auch in Zukunft bereit, zu ihr zu stehen – so lange jedenfalls, als sie sich nicht als unhaltbar erwiesen hat? Überzeugt werden kann nur, wer sich selber treu zu bleiben versucht.<sup>11</sup> In diesem Punkt eröffnet sich erst der entscheidende Gegensatz zur Überredung: Überredet werden ist gleichbedeutend mit treulos sein gegenüber sich selbst: mich, ohne Rücksicht auf das, was für mich gegolten hat und was für mich (deshalb) in Zukunft zu gelten hat, den Verlockungen, Drohungen oder Versprechungen des Heute auszuliefern, dem für den Augenblick Erwünschten.<sup>12</sup> Eben diese Unterwerfung unter die Zwänge des Jetzt macht denn auch die Sophisten zu Sophisten. Für sie hängt darum alles von der Fähigkeit ab, sich auf das Heute einzustellen und die Gunst der Stunde ergreifen zu können. Sie sind Augenblickskünstler, spezialisiert auf das Ergreifen des Kairos.<sup>13</sup> Und weil sie an nichts gebunden sind, ist es für sie, als ob sie jeden Augenblick wieder neu beginnen könnten.

## 2. Warum es ohne Überredung nicht geht

Falls diese Gegenüberstellung von Überreden und Überzeugen richtig ist, hätte dies entscheidende Konsequenzen in Bezug auf den alten Kampf zwischen Philosophie und Rhetorik. Die Alternative: Rhetorik statt Philosophie kann es schon darum nicht geben, weil sich die Wirkungsweise der Rhetorik, das Überreden – nur als defizienter Modus des Überzeugens beschreiben lässt, der allein vom Kontrast lebt: als der Zustand, der uns droht, wenn die redliche Treue gegenüber seinen Überzeugungen und das Ringen um Einsicht, um

---

<sup>11</sup> Darum braucht es auch Disziplin, „Zwang“ gegenüber sich selbst, um, wie Kant sagt, „dem beständigen Hang, von gewissen Regeln abzuweichen“, auf Dauer entgegen zu wirken (*Kritik der reinen Vernunft*, A 746/B 774).

<sup>12</sup> Rhetorik zielt darum immer auf Wechsel der Überzeugung, auf „opinion change“ (Vgl. Joachim Knape: Was ist Rhetorik?, Stuttgart 2012, S. 79).

<sup>13</sup> Diesen Aspekt der Sophistik schön herausgearbeitet hat Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg 1986.

gerechtfertigte Überzeugungen fehlt. Doch Überzeugen hat nicht nur definitiv den Vorrang vor dem Überreden – weil das zweite nicht ohne das erste bestimmt werden kann –, sondern auch normativ: Niemand, so unterstellen wir mal, wird sich überreden lassen wollen, wenn er den Weg des Überzeugens gehen kann. Niemand wird Rhetorik wollen, wenn er Philosophie haben kann. Dennoch bleibt ein Unbehagen. Dürfen wir Rhetorik so schnell verabschieden aus dem Gebiet der Philosophie? Gibt es nicht vielleicht Fälle, in denen auch der Philosoph der Rhetorik bedarf, weil er mit seiner Überzeugungsarbeit schlicht nicht mehr weiter kommt? Ich meine ja.<sup>14</sup> Und der Grund dafür liegt darin, dass alle Begründungen früher oder später an ein Ende kommen, an den Punkt, an dem in unseren Überzeugungen eine Kluft sich öffnet und nur ein mutiger Sprung von der einen zur anderen Seite uns weiterhelfen kann. Was aber könnte uns zu einem solchen Sprung verhelfen, wenn nicht – ein Mut machendes und Vertrauen stiftendes Zureden resp. Überreden?<sup>15</sup> Wenn wir auf diese unvermeidlichen Einbruchstellen des Überredens aufmerksam werden wollen, müssen wir darum auf die Sprünge achten, die uns im Zuge unserer Überzeugungsarbeit abgenötigt werden. Solche – durch keine Überzeugungsarbeit zu überwindenden – Bruchstellen zeigen sich auf verschiedensten Ebenen. Schon die Unterstellung selbst, dass keiner Rhetorik will, wenn er Philosophie haben kann, beruht auf einem solchen Sprung – auf der ersten, der elementarsten Ebene.<sup>16</sup> Denn:

---

<sup>14</sup> Und werde damit im Umkreis der durch Blumenberg und Perelmann inaugurierten „Wiederkehr der Rhetorik“ sicher auf breite Zustimmung stoßen. Es liegt mir jedoch fern, diese These, wie Hans Blumenberg, anthropologisch begründen zu wollen, als das „Korrelat der Anthropologie eines Wesens, dem Wesentliches mangelt“ und das darum mit dem „Prinzip des unzureichenden Grundes“ Vorlieb nehmen und bei der Rhetorik Zuflucht suchen muss (Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, in: H. Blumenberg: *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart 1981, S. 124). Mir geht es vielmehr darum, konkret die Stellen aufzuweisen, an denen wir im Prozess des uns gegenseitig Überzeugens – wenn überhaupt – nur mit (viel) Überredung weiter kommen – nicht weil die Gründe unzureichend sind (denn auch schwache Gründe sind noch Gründe), sondern weil die Gründe schlicht fehlen.

<sup>15</sup> Diese Art des Überredens wäre dann allerdings wohl zu unterscheiden von dem der Sophisten (zumindest insofern, als es Täuschung ausschließt). Es wäre ein dem Überzeugen dienliches oder dieses gar ermöglichendes Überreden.

<sup>16</sup> Die zu überspringende Kluft zeigt sich, wenn wir die Frage stellen: Warum eigentlich wollen wir Wahrheit und nicht Täuschung? Warum preisen wir intellektuelle Redlichkeit? Welche Schwierigkeiten mit dieser Frage verbunden sind, zeigen exemplarisch die immer wieder neuen Anläufe von Ernst Tugendhat, das Wesen der intellektuellen Redlichkeit und insbesondere die ihr zugrunde liegenden Motive näher zu bestimmen (so zuletzt: *Retraktionen zur intellektuellen Redlichkeit*, in: *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007, S. 85–113).

## 2.1. Wie überzeugt man Überzeugungsverweigerer?

Überzeugen kann ich nur eine Person – dies haben wir bereits festgestellt –, die überhaupt Überzeugungen haben und sich von ihnen leiten lassen will. Wie aber kommt eine Person, die sich auf nichts festlegen lassen will, zu dem Eingeständnis, dass sie sich festlegen sollte? Die Palette der Überzeugungsverweigerer ist groß. Der klassische Fall ist der Sophist, gegen den auch Sokrates vergeblich kämpfte. Er weigert sich, überhaupt zu reden. Und wenn er schon redet, weigert er sich, sich auf irgendeine Weise festzulegen. Insbesondere ist er nicht bereit, Begriffe so zu verwenden, wie Begriffe es verlangen: als normative Regeln, auf die er sich selbst verpflichtet, und die ihn dazu bringen könnten, Dinge rot zu nennen, wenn sie rot sind. – Der Überzeugungsverweigerer modernen Stils ist der von Harry Frankfurt beschriebene Typus des Bullshitters, zu dem wir alle mehr oder weniger gehören.<sup>17</sup> Bullshit, so Frankfurts Analyse, produzieren wir immer dann, wenn wir uns um die Anstrengung foutieren, überhaupt festzustellen, ob das, was wir von uns geben, nun letztlich wahr oder falsch, brauchbar oder nicht brauchbar, Pfusch oder solide Arbeit ist. Man gibt irgendwelche Meinungen von sich, ohne auch nur einen Gedanken darauf zu verschwenden, ob diese auch haltbar und plausibel seien oder nicht, man redet, nur damit geredet ist. Während der notorische Lügner zumindest noch eine Verbeugung macht vor der Wahrheit, und seine Lügen sorgfältig darauf hin auswählt, ob sie in der Tat das Gegenteil des Wahren sind, hat der Bullshitter schlicht kein Interesse, irgendetwas feststellen oder auswählen zu wollen. Wichtig ist ihm nur, wie er mit dem, was er produziert, bei den andern ankommt. – Ein Überzeugungsverweigerer der gehobeneren Sorte ist der Universal-Skeptiker: Er weigert sich, in irgendeiner Hinsicht oder zumindest in wesentlicher Hinsicht irgendwelche Überzeugungen zu hegen, weil er schlicht keine Grundlage dafür sieht, Überzeugungen festmachen zu können. Für ihn ist die Wirklichkeit zu trügerisch, unsere Vernunft zu hilflos, unsere Sprache zu täuschungsanfällig und unser Erkenntniswille zu korrupt, als dass wir je zu einer haltbaren Einsicht kommen könnten. Um nie zu irren, will er darum gar nicht erst mit dem Behaupten anfangen. Er kann für seine Zweifel selbstverständlich wiederum alle möglichen Gründe aufbieten, aber der entscheidende Punkt sind nicht die Gründe – die ja selber wiederum von zweifelhafter Natur sein müssten –, sondern das schlichte Faktum, dass er nicht das

---

<sup>17</sup> Harry G. Frankfurt: *Bullshit*, Frankfurt M. 2006.

Seins-, Vernunft-, Sprach- und Selbstvertrauen aufbringen kann, ohne das Überzeugungsarbeit gar nicht erst beginnen kann.<sup>18</sup>

Unser erstes Fazit darum: Auf den Weg des Überzeugt-Werdens begeben kann sich nur, wer daran glaubt, dass die Wirklichkeit sich mit Hilfe unserer Vernunft erschließen lässt, und wer darauf vertraut, dass wir (wenn nicht allein, so doch gemeinsam) über die Kraft und die sprachlichen und methodischen Mittel verfügen, die Wirklichkeit tatsächlich auch erschließen zu können – immer vorausgesetzt, dass uns überhaupt etwas daran liegt, uns überzeugen zu lassen. Wo aber bleibt der Beweis, dass dieser Weg sich auch lohnt und wir auf ihm erfolgreich vorankommen könnten? Irgendwo im Unendlichen, wo keine Erfahrung je hinreicht.<sup>19</sup> Kein Grund in der Welt kann uns darum dazu bewegen, dies alles zu glauben und zu wollen, es sei denn, wir würden uns – immer wieder neu – dazu überreden lassen. Doch auch mit dieser Fundamental-Überredung ist es nicht getan.

## 2.2. Wie sollen wir wissen, was wir meinen?

Sehr bald ins Stocken gerät die Überzeugungsarbeit, sobald wir mit ihr ernst zu machen versuchen und das tun, was dafür erforderlich ist: uns unserer Vernunft zu bedienen. Vernunftgebrauch, so stellten wir fest, ist Regelgebrauch. Wer oder was aber sagt uns, ob wir unsere Regeln korrekt gebrauchen? Und wie sollen wir wissen, wie eine Regel zu gebrauchen ist in all jenen unendlich vielen Fällen, auf die wir sie nicht schon angewandt haben? Die Regel jedenfalls sagt es uns nicht, denn wenn wir sie nicht anzuwenden wissen, können wir auch nicht wissen, was uns die Regel sagt. Und eine neue Regel zur Anwendung der Regel hilft auch nichts, denn auch diese bedürfte, um anwendbar zu sein, einer weiteren Regel usw. ins Unendliche. Wir stecken hier mitten in dem Regelfolge-Problem des späten Wittgenstein, dessen Schwierigkeiten uns Saul Kripke eindringlich vor Augen geführt hat.<sup>20</sup> Kripke bedient sich dabei der Figur eines Regelskeptikers, der als ein von außen hinzukommender Beobachter auf Grund der bisherigen Anwendung einer Regel herauszufinden ver-

---

<sup>18</sup> Auf diese Rolle des Vertrauens in der Philosophie hat Emil Angehrn in seiner Abschiedsvorlesung an der Universität Basel vom 13.12.2012 unter dem Titel „Vertrauen“ auf eindrückliche Weise hingewiesen.

<sup>19</sup> Nur wer sich, wie Hegel, am Ende der Geschichte glaubt, kann darauf hoffen, mit diesem Glauben an die Vernünftigkeit der Welt nicht nur beginnen, sondern ihn – durch „die Abhandlung der Weltgeschichte“ – auch als wahr erweisen zu können (vgl. G.W.F. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg (5. Aufl.) 1955, S. 29).

<sup>20</sup> Saul, A. Kripke: *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford 1982 (dt. *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Eine elementare Darstellung*, Frankfurt M. 1987).

sucht, wie diese korrekterweise künftig anzuwenden ist. Der Regelskeptiker setzt bei dem Umstand an, dass wir immer nur mit einer endlichen Serie von Handlungen einer Person, einschließlich ihrer Sprechhandlungen, konfrontiert sind, dass aber jede endliche Serie unendlich vielen logischen Regeln genügt. Zur Veranschaulichung dient Kripke das Beispiel einer Person, die bisher nie über die Zahl 57 hinaus gerechnet hat. Auf Grund ihrer (endlichen) bisherigen Handlungen müsste angenommen werden, dass sie dabei der Regel der Addition gefolgt ist. Nun werden dieser Person die Zahlen 57 und 68 vorgelegt. Falls sie tatsächlich der Regel der Addition folgt, müsste die richtige Antwort 125 lauten. Denkbar wäre aber auch, dass die Person einer ganz andern Regel, nämlich der Regel der Quaddition gefolgt ist (mit dem ‚quus‘ statt ‚plus‘ zu lesenden Operationszeichen). Nach dieser Regel ist dann, wenn mindestens eine der beiden Zahlen 57 oder größer ist, die richtige Antwort immer 5. Das zu erwartende neue Resultat wäre darum – gemäß der Operation  $57 \text{ quus } 68 = 5$ .

Das Problem, das sich hier stellt, lässt sich in zwei Unterprobleme unterteilen:

1. Das Infinitätsproblem: Wie ist es möglich, dass eine begrenzte Serie von Überzeugungen, Handlungen oder Beispielen nur eine anstatt unendlich viele Regeln zum Ausdruck bringt?

2. Das Normativitätsproblem: Wer oder was legt fest, welches die korrekte Weise ist, eine begrenzte Serie von Beispielen oder Handlungen so fortzusetzen, dass man von einer Person sagen kann, sie folge einer Regel und sie sei demzufolge auch im Stande, zwischen korrektem und inkorrektem Regelfolgen zu unterscheiden?

Beide Probleme stellen in Frage, dass Personen überhaupt Überzeugungen mit einer bestimmten Bedeutung haben können: Wenn jede Serie von Überzeugungen einer Person mit unendlich vielen Regeln und damit mit unendlich vielen Begriffen im Einklang ist, dann haben diese Überzeugungen keine Bedeutung, und wenn jede Serie von Überzeugungen auf alle möglichen Weisen fortgesetzt werden kann, gibt es kein korrektes im Unterschied zu einem inkorrekten Regelfolgen und damit überhaupt kein Regelfolgen. Es stünden mithin überhaupt keine Begriffe zur Verfügung, mit deren Hilfe sich Überzeugungen bilden ließen.

Kripke endet mit der skeptischen Bilanz, dass es weder innere noch äußere Anhaltspunkte geben kann, die das Problem des Regelfolgens lösen könnten. Ich kann nicht durch Erinnerung in Erfahrung bringen, welcher Regel ich folge oder zu folgen beabsichtige, denn alle mentalen Ereignisse sind ihrerseits endlich und darum selber wieder sowohl mit dem Infinitäts- wie mit dem Normativitätsproblem konfrontiert. Man kann aber auch nicht auf irgendwelche Verhaltensdispositionen zurückgreifen, da die Manifestationen dieser Dispositio-

nen ebenfalls finit sind und der Rückschluss auf Dispositionen dieselben Probleme aufweist.

Falls der Regelskeptizismus, wie bei Kripke, als letzte Auskunft hingenommen wird, müssen wir zu dem Eingeständnis kommen, dass unsere Überzeugungen im Grunde nie einen festen Halt haben. Dass dies nicht die letzte Antwort sein muss, zeigt sich jedoch, wenn wir darauf achten, wie diese Regelskepsis überhaupt zustande kommt. Der Regelskeptiker tritt als Beobachter auf den Plan, der von außen her zu verstehen versucht, wie sich die von ihm beobachteten Personen im Rahmen einer bestimmten sozialen Praxis verhalten. Ihm bleibt darum nichts anderes übrig, als Fakten festzustellen, Fakten von der Sorte, dass Personen dieser Sozietät in der beobachteten endlichen Zahl von Einzelfällen sich so und so verhalten haben. Doch alle diese Fakten zusammen, auch wenn wir sie vollständig kennen würden, sagen nichts darüber aus, wie sich die Personen in den unendlich vielen zukünftigen Fällen verhalten werden, und noch weniger, ob sie sich de facto auch korrekt, ihren Regeln gemäß verhalten haben. Ihr Verhalten ist wiederum im Prinzip durch unendlich viele Regeln erklärbar, und der Beobachter weiß nicht, welchen dieser Regeln sie folgen oder ob sie überhaupt irgendwelchen Regeln folgen.

Ganz anders sieht es aus, wenn wir selber Teilnehmer einer solchen sozialen Praxis sind. Teilnehmer zu sein, heißt, sich selber an Regeln orientieren, die diese Praxis bestimmen, und sein eigenes Verhalten und das der anderen im Lichte dieser Regeln als korrekt oder inkorrekt beurteilen. Die Regeln, mit anderen Worten, haben für den Teilnehmenden präskriptive Kraft. Diese präskriptive Kraft, so haben wir bereits festgestellt, drückt sich darin aus, dass er mit einer Regel immer auch die mit ihr einhergehenden Rechte und Pflichten übernimmt. Dies aber geschieht immer im Rahmen der bestehenden sozialen Praxis – durch soziale Interaktion. Und soziale Interaktion – einhergehend mit der Selbstverpflichtung jedes Einzelnen – gewährleistet nun, was der Beobachter von außen nicht schafft:

a) den Regeln die nötige Eindeutigkeit zu geben angesichts der unendlich vielen logisch möglichen Bedeutungen, die sie haben könnten, und b) die Unterscheidung zwischen korrektem und inkorrektem Regelfolgen zu ermöglichen.

Wie aber soll dies möglich sein? Nicht anders als durch einen Prozess des sich wechselseitig Überredens, der sich etwa wie folgt rekonstruieren lässt: Angenommen – und dies dürfte kaum zu bestreiten sein – jede Person sei im Allgemeinen dazu disponiert, eine einmal begonnene begrenzte Serie von Beispielen oder Handlungen in einer bestimmten Weise fortzusetzen. Sofern dieses Tun im Rahmen einer sozialen Interaktion erfolgt, eines Dialogspiels zum Beispiel, werden die andern Personen auf die Handlungen der ersten Person reagieren, sei es mit Zustimmung, Duldung oder Ablehnung, je nach dem, ob diese Handlungen ihren Erwartungen entsprechen oder nicht. Diese

Reaktionen können sich verbinden mit positiven oder negativen Sanktionen oder stellen selber schon Sanktionen dar. Durch die Sanktionen kommt ein externer Maßstab ins Spiel, der dem einzelnen die Unterscheidung zu machen erlaubt zwischen korrekten, das heißt zustimmungsfähigen, und inkorrekten, das heißt nicht-zustimmungsfähigen Handlungen. Dieser Maßstab gibt zugleich die Bedingungen vor, unter denen die interagierenden Personen miteinander übereinkommen können, wie eine Serie von Handlungen oder Beispielen fortgesetzt werden soll. Wo diese Übereinstimmung besteht, können die Sanktionen die Dispositionen der beteiligten Individuen nochmals verstärken. Falls keine Übereinstimmung besteht, lösen die weiteren Sanktionen einen Verhandlungs- und Abstimmungsprozess aus, der zu wechselseitiger Anpassung der Erwartungen und dadurch auch zu neuen Dispositionen führt. Je größer der Kooperationsdruck und die Notwendigkeit einer gemeinsamen Weltorientierung, desto eher wird dieser Prozess auf Konvergenz hin streben. Die Regel ist dann jene Handlungsfolge, in der die Bereitschaft von Personen, eine Serie von Beispielen oder Handlungen fortzusetzen, konvergiert.

Dieser Prozess des sich gegenseitig auf die zu verwendenden Regeln Ausrichtens, der Voraussetzung ist für jede (regelgebundene) Überzeugungsarbeit, scheint in höchstem Masse kontingent, abhängig von den jeweiligen Interaktionspartnern und deren rhetorischen Potential. Mithin wäre auch jede Überzeugung, die sich unter diesen Bedingungen herausbildet, das von Rorty beschworene Produkt von Zeit und Zufall<sup>21</sup> und ein entscheidender Beweis dafür, dass es letztlich nur Überredung gibt. Doch dies wäre ein Fehlschluss: Jede neue Festlegung auf eine Regel ist eine Festlegung mit entsprechender präskriptiver Kraft: mit ihr legen wir uns – als sich selbst verpflichtende Teilnehmer, die sich bereits haben überreden lassen, den Weg des Sich-gegenseitig-Überzeugens zu gehen – wiederum fest auf alles, was aus dieser Festlegung folgt: was sie uns an weiteren Schritten gebietet, was sie erlaubt und was sie an möglichen Schritten ausschließt.<sup>22</sup> Die Kontrolle darüber, ob wir unsere Ver-

---

<sup>21</sup> R. Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt M. 1989, S. 50.

<sup>22</sup> Dies ist die Pointe von Robert Brandoms Theorie des inferentiellen sozialen Holismus: den Inferentialismus zu verbinden mit einer solchen normativen Pragmatik. Die inferentiellen Beziehungen (Implikation, Induktion, Unvereinbarkeit) sind darum, gemäß Brandoms Vorschlag, in der Sprache einer normativen Pragmatik zu formulieren (vgl. Brandom, Robert, B.: *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*. Cambridge (Mass.) 2000 (dt. Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus. Frankfurt M. 2001), Kap. 3):

1. **Festlegung (Commitment):**

Wer eine Überzeugung der Art P annimmt, legt sich darauf fest, auf entsprechende Anfrage hin eine Reihe weiterer Überzeugungen zu akzeptieren. Wer sich die Überzeugung zu eigen macht, dass die Tagung in Z stattfindet, hat sich auch darauf festgelegt, der Überzeugung zuzustimmen, dass Z existiert.

pflichtungen tatsächlich erfüllen oder nicht, liegt zwar wiederum bei den andern. Und die Bereitschaft, uns dieser Kontrolle – d.h. dem zustimmenden oder ablehnenden Urteil der andern – zu unterwerfen, ist wiederum eine Frage des (wiederum nur durch Überredung zu schaffenden) Vertrauens in die Bereitschaft dieser andern, sich selbst auch an die eingegangenen Regelverpflichtungen zu halten. Dennoch hängt es nicht von der Billigung oder Missbilligung der andern und deren Sanktionen ab, ob eine Norm als erfüllt gelten kann oder nicht, denn auch Sanktionen sind etwas Normatives. Die Tatsache allein, dass eine Sanktion erfolgt, besagt darum noch nichts, auch eine Sanktion muss gerechtfertigt sein: durch den Nachweis, dass es eine verdiente Sanktion ist – ein weiterer Anwendungsfall des allgemeinen Satzes, dass aus einem Faktum – hier das Faktum, dass eine Sanktion erfolgt ist – nichts Normatives folgen kann.

Fazit: Ohne Überredung geht auch die Überzeugungsarbeit nicht voran, aber auf dieser zweiten Ebene ist alles Überreden letztlich gebunden an die sich etablierenden normativen Verpflichtungen. Es ist eine Form der Überredung, die dem Überzeugen nachzuhelfen hat – Überzeugensrhetorik, wenn man so will.

---

## 2. Berechtigung (Entitlement):

Wer eine Überzeugung der Art P annimmt, ist dazu berechtigt, eine Reihe weiterer Überzeugungen zu hegen. Wer zum Beispiel der Überzeugung ist, dass Herr X zur Tagung eingeladen hat, ist auch berechtigt zu der weiteren Überzeugung, dass Herr X zur Tagung kommen wird. Wenn die letzte Überzeugung angegriffen wird, kann die erste Überzeugung als rechtfertigende Stütze dienen.

## 3. Verschlossene Berechtigung (Precluded Entitlement):

Wer eine Überzeugung der Art P annimmt, verschließt sich zugleich die Berechtigung zu einer Reihe weiterer Überzeugungen. Wer zur Überzeugung gelangt ist, dass die Tagung in Z stattfindet, verschließt sich die Berechtigung zu der Überzeugung, dass die Tagung in Y stattfinden wird.

Der Vorteil einer solchen Kombination von sozialem Holismus und Begründungsholismus ist offensichtlich der, dass die Kombination dieser beiden Holismen den Problemen zu begegnen vermag, denen der reine Begründungsholismus ausgesetzt ist: dem Problem der sozialen Kommunikation (wie es überhaupt zu übereinstimmender Bedeutung kommen kann) ebenso wie dem Regelfolgeproblem, das ja auch die Motivation abgibt für den Rekurs auf die soziale Praxis (vgl. dazu und insbesondere zu der oben angezogenen Begründung: Esfeld, Michael: Ein Argument für sozialen Holismus und Überzeugungs-Holismus. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 54 (2000), S. 387–407.

Ders: Das Regelfolgen-Argument für die Komplementarität naturwissenschaftlichen und hermeneutischen Wissens. In: *Prima philosophia*, Band 13/1 (2000), S. 43–52).

### 2.3. Wie kommen wir zu Argumenten?

Die Entfaltung einer Überzeugensrhetorik wird voll und ganz wieder erforderlich auf einer dritten Ebene: Wir brauchen Argumente, um uns gegenseitig überzeugen zu können. Doch Argumente liegen nicht auf der Hand und nicht auf dem Tisch. Man muss sie erst finden.<sup>23</sup> Um sie zu finden, muss man in die richtige Richtung blicken und am richtigen Ort suchen. Was aber kann uns in Bewegung setzen, wenn wir noch gar nicht wissen, wo zu suchen sich lohnt?<sup>24</sup> Müsste hier nicht entsprechende Überredung nachhelfen, die kunstvolle Ermunterung, es vielleicht mal so statt anders zu versuchen? Das klassische Beispiel einer solchen Überredungskunst ist die von Aristoteles inaugurierte Topik, die uns helfen soll, die ersten Prinzipien der Einzelwissenschaften auszumachen und bei der Diskussion des Wahrscheinlichen (bei dem, was uns als wahr erscheint<sup>25</sup>) die Grundsätze zur kritischen Prüfung von Meinungen und gesetzten Zwecken zu finden.<sup>26</sup> Die Topik nennt uns die Örter (*topoi*), aus denen man die Mittel (*organa*) zur Auffindung der dialektischen Schlüsse entnehmen kann. Der kritischen Prüfung dagegen – der eigentlichen Überzeugungsarbeit also – dienen dann nach Aristoteles dieselben Verfahren wie in den apodiktischen Wissenschaften: Syllogismus und Induktion.<sup>27</sup> Was nun die Priorität hat – die Kunst des Suchens und Findens oder die Kunst der Prüfung des Gefundenen –, bleibt bei Aristoteles offen. Cicero dagegen ergreift klar Partei, indem er die *ars inveniendi*, die Kunst des Findens, der *ars iudicandi*, der Kunst des Urteilens, als die der Ordnung nach frühere und allein nützliche gegenüberstellt:<sup>28</sup> Das Überzeugen mit Argumenten – die gedankliche Anstrengung, gemäß Ciceros Definition, einer zweifelhaften Sache Glaubwürdigkeit zu verschaffen<sup>29</sup> –, hängt, so müssen wir daraus schließen, in der Luft, wenn nicht sehr viel Überredung vorweg geht. Allerdings ist ein nicht zu unterschätzender Haken dabei, der die Gewichte von der Überredung hin zum Überzeugen verschieben könnte: Ist denn die Kunst des Findens nicht auch

---

<sup>23</sup> Denn man muss, wie Sokrates sagt, findig sein im Ausspüren von Gründen, wenn man sich nicht überreden lassen will (*Phaidon* 63 a), und – vor allem wohl –, wenn man nicht zum „Re-defeind“ werden will, dem es an Mut gebricht, die Rede fortzusetzen (89 d/e), der „so der Wahrheit und Erkenntnis der Dinge verlustig ginge“ (90 d). Diese Stellen, in denen Sokrates seine Dialogpartner zu ermutigen sucht, die ins Stocken geratene Untersuchung fortzusetzen, zeigen exemplarisch, wie viel Überredung es brauchen kann, um (wieder) in der Lage zu sein, sich überzeugen zu lassen.

<sup>24</sup> Ein Echo an Platons *Menon* (80 d): Man kann nicht suchen, wovon man nicht weiß, was es ist.

<sup>25</sup> Vgl. Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Bonn 1960, S. 88–105

<sup>26</sup> Arist. *Top.* I, 1.2

<sup>27</sup> ebda. I, 4.

<sup>28</sup> Cic. *Top.* II, 6.

<sup>29</sup> ebda. II, 28.

eine durch gerechtfertigte Überzeugungen geleitete und in Regeln ausdrückbare Kunst, wie dies zumindest die von Platon entwickelte analytische Methode nahe legt, die vom jeweils Gesuchten auf das Gegebene zurückzuschließen erlaubt und die darum über weite Strecken der Wissenschaftsgeschichte als die inventive Methode schlechthin gepriesen wurde? Diese Frage ist ein Motor der bis heute dauernden Debatte über die Möglichkeit einer inventiven Methode, die zu Beginn der Neuzeit zusätzlich an Brisanz gewinnt, als man nun nicht mehr länger in den überlieferten Wissensbeständen den Sitz der Argumente auszumachen versuchte, sondern – im Zeichen der Idee des wissenschaftlichen Fortschrittes – von der unendlichen Erweiterung der wissenschaftlichen Erkenntnis träumte.<sup>30</sup> Die Geschichte der Antworten auf diese Frage ist höchst windungsreich: Sie reicht von der durch Bacon und die englischen Empiristen angetriebenen Hoffnung auf die inventive Kraft der richtig gefassten induktiven Methode über die These, dass sich inventive und demonstrative Verfahren nie voneinander trennen ließen bis hin zum Lobpreis des schöpferischen Geistes, des Genies und des Zufalls, verbunden mit der radikalen Absage an jegliche Kunst des Erfindens: „Eine Entdeckungs- oder Erfindungskunst“, so formuliert dies lapidar der Kantianer W. T. Krug, „die man Jemanden lehren könnte, giebt es nicht, weil das Entdecken und Erfinden Sache des Genies oder des Zufalls ist.“<sup>31</sup> Fachwissenschaftler des 19. Jh. wie J. von Liebig oder C. Bernard haben diese Auffassung geteilt, am radikalsten äußert sich der von H. Bergson inspirierte E. Le Roy: „L’invention s’accomplit dans le nuageux, dans l’obscur, dans l’inintelligible, presque dans le contradictoire.“<sup>32</sup> Aus der Sicht heutiger, durch Kuhn geprägter Wissenschaftstheorie beruhen alle diese Positionen auf einer falschen Voraussetzung: Die Unterscheidung zwischen iudikativem und inventivem Prozess mag sinnvoll sein im Rahmen dessen, was Kuhn normale Wissenschaft nennt, d.h. innerhalb einer etablierten wissenschaftlichen Tradition, die, auf das Paradigma einer Norm setzenden wissenschaftlichen Errungenschaft gestützt, die Regeln und Kriterien festlegt, mit deren Hilfe sich bestimmen lässt, wann ein wissenschaftliches „puzzle“ als gelöst betrachtet werden kann.<sup>33</sup> In einer Phase des revolutionären Umbruchs oder einer vorwissenschaftlichen Phase jedoch, in denen die verschiedensten Theorien miteinander in Konkurrenz stehen und keine bereits etablierten Kriterien zur Verfügung stehen, ist die Wahl zwischen den konkurrierenden Theorien

<sup>30</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden: A. Hügli: Art. „Inventio, Erfindung, Entdeckung“, in: HWPh Bd. IV, Sp. 552–574.

<sup>31</sup> W. T. Krug: *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*. 1827, S. 767.

<sup>32</sup> E. Le Roy: Sur la logique de l’invention. In: *Révue de Métaphysique et de Morale* 8 (1905) S. 196.

<sup>33</sup> T.S. Kuhn: Logic of Discovery or Psychology of Research?, in: I. Lakatos/M. Musgrave (ed.): *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge 1970, S. 1ff., 19.

eher eine Frage der Rhetorik und der persönlichen Überzeugung als eines geregelten diskursiven Verfahrens. Das entscheidende rhetorische Moment liegt darin, dass die konkurrierenden Theorieansätze letztlich immer bestimmt sind durch die ihnen zugrunde liegenden Metaphern.

Metaphern sind die Überredungsmittel par excellence, die sprunghaft einen Überzeugungswechsel einleiten und uns mit ihrer Suggestivkraft in Bewegung setzen können auf etwas Neues hin, ohne dass wir schon wissen, ob uns dieses Neue zu mehr Licht, zu neuen Erkenntnissen und neuen Perspektiven, oder bloß weiter ins Dunkle führen wird.<sup>34</sup> Wo eine Metapher sich durchsetzt, wird das in ihr verkörperte konkrete Modell zu dem Paradigma der neu sich etablierenden Theorie, „which guides and restricts the theory’s articulation, excising and removing“.<sup>35</sup> Nunmehr ist nicht nur die Überprüfung, sondern auch die Invention von „puzzle“-Lösungen weit eher ein logischer als ein psychologischer Prozess.<sup>36</sup> Das Fazit darum einmal mehr und uneingeschränkt: Ohne Überredung kann Überzeugungsarbeit gar nicht erst beginnen.<sup>37</sup>

#### 2.4. Wie gelangen wir in den „Raum der Gründe“ und aus dem „Raum der Gründe“ wieder heraus

Der Hinweis auf die Metapher eröffnet zugleich den Blick auf eine vierte Dimension: Paradigmen für Gründe waren bisher Propositionen. Aber wenn wir mit unseren Begründungen nie aus dem propositionalen Bereich heraus kämen, blieben wir in permanenten Sprachspielen gefangen. Es braucht Eingänge und Ausgänge – von der Welt des Nicht-Propositionalen, von Poppers ersten Welt und zweiten Welt – hin zu der Welt der Propositionen und wieder aus ihr heraus. Ausgänge sind Handlungen, Eingänge alle jene Stellen, in denen nicht-propositionale Phänomene in Propositionen gefasst werden: innere und äußere Wahrnehmungen, Gefühle, Ahnungen, Stimmungen, Vor- und Unbewusstes und dergleichen mehr. Woher aber nehmen wir die Begründung dafür, dass

---

<sup>34</sup> Nach J. Habermas (*Ach, Europa*, Frankfurt M. 2008, S. 154) zeigt sich darin das „Janusgesicht der Rhetorik“: einerseits „die welterschliessende Kraft neuer Vokabulare“ andererseits „die einschränkende und manipulative Wirkung suggestiver und entflammender Metaphern“.

<sup>35</sup> So M. Mastermann, die als eine der ersten auf diese Rolle von Metaphern im Wissenschaftsprozess hingewiesen hat (vgl. *The Nature of a Paradigm*, In: Lakatos/Musgrave (1970: S. 78)). Sie folgt dabei dem Analogie- und Modellbegriff wie er von verschiedensten Autoren im Anschluss an N. R. Campbell (*Foundations of Science*, (1920), New York 1957) herausgearbeitet worden ist.

<sup>36</sup> Vgl. T. S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago <sup>2</sup>1970, S. 9.

<sup>37</sup> Zur weiteren Entfaltung dieses Gedankens vgl. A. Hügli: *Bilder oder Argumente – Bilder statt Argumente?* In: K. Helmer/G. Hercher/S. Löwenstein (Hgg.): *Bild, Bildung, Argumentation*. Würzburg 2009, S. 15–39.

diese Transformation von Propositionalem in Nicht-Propositionales und umgekehrt gelingen ist oder gelingen wird? An beiden Enden drohen Probleme: Ausgangsprobleme und Eingangsprobleme.

Es gibt notorische Ausgangsprobleme. Man kann beste Gründe haben, um zu handeln, und dennoch folgt daraus nicht, dass wir auch entsprechend handeln. Aristoteles Lehre vom praktischen Schluss überspielt dieses Problem, indem es die Handlung selber zur Konklusion des entsprechenden Schlusses erklärt, gemäß dem Aristotelischen Beispiel: Alle Männer sollen marschieren, ich bin ein Mann, also marschiere ich.<sup>38</sup> Wenn ich dann doch nicht marschiere, kann man diesen Defekt in der Logik des praktischen Schlusses suchen, dessen Gültigkeit in der Tat umstritten ist<sup>39</sup> –, oder aber bei mir selbst, in einer Schwäche des Willens oder wie man diesen, von den Alten *akrasia* genannten Defekt auch immer bezeichnen mag. Doch wo immer wir das Übel suchen: Der für uns entscheidende Punkt ist, dass nur ein Sprung aus dem Raum der Gründe heraus uns zur Handlung bringt. Was aber kann uns zu einem solchen Sprung bewegen, wenn nicht – die entsprechende Überredung?<sup>40</sup>

Ein nicht weniger vertracktes Problem lauert bei den Eingängen. Was mir in nicht-propositionaler Form erscheint, ist immer ein Einzelnes, ein hier und jetzt gegebenes Phänomen. Wie weiß ich, welcher Regel (welchem Begriff) dieses Einzelne gehorcht – falls es überhaupt einer Regel gehorcht? Gefordert ist, kantisch gesprochen, die Urteilskraft, die bestimmende und die reflektierende, das zwischen (sinnlicher) Anschauung und (Regel bestimmtem) Verstand vermittelnde Vermögen, das uns vom Allgemeinen, der Regel, zum Partikularen führt und vom Partikularen zum Allgemeinen.

Im ersten Fall, dem Fall, in dem wir schon über Begriffe und Regeln verfügen, sind wir konfrontiert mit dem schon angesprochenen Problem des Regel-folgens: Welche der unendlich vielen möglichen Fortsetzungen der Regel soll auf das hier und jetzt gegebene Phänomen Anwendung finden? Die Regel, so stellten wir fest, sagt es uns nicht, und das Phänomen, so zeigt sich uns hier, sagt es uns noch viel weniger.<sup>41</sup> Das sprechendste Beispiel dafür sind alle

<sup>38</sup> Aristoteles, *De motu anim.* 701 a ff.

<sup>39</sup> Zu diesen Schwierigkeiten mit dem praktischen Schluss vgl. A. Hügli: Art. „Schluss, praktischer“. In: *HWPh* Bd. 8, Sp. 1306–1312. Die Notwendigkeit des Sprungs ergibt sich insbesondere daraus, dass ich bei praktischen Schlüssen nie weiß, ob die Prämissenmenge (mit den Zielen, die ich verwirklicht sehen möchte) komplett ist. Jeder Schluss ist darum *defeasible* (durch jedes neu hinzukommende Ziel besieghar).

<sup>40</sup> Der Akteur muss überzeugt sein, das Richtige zu tun, aber er muss es dann auch noch tun – indem er die Initiative ergreift. Nicht verwunderlich darum – da wir ja alle Handeln müssen –, dass Rhetorik ihr Feld vor allem dort gefunden hat, wo es darum geht, Menschen zum Handeln zu bewegen (vgl. Blumenberg (1981:S. 113)).

<sup>41</sup> Das ist die Krux des Referentialismus, die Quine uns vor Augen geführt hat mit seinem eindrücklichen Beispiel vom Linguisten, der sich von einem Eingeborenen die Referenz des Wor-

naturgemäß vagen Begriffe. Zu diesen gehören die zu einem Sorites führenden Begriffe wie der berühmte Steinhaufen, der einen Haufen auch dann noch bildet, wenn man jeweils einen Stein weg nimmt, aber wohl keinen mehr, wenn nur noch ein Stein übrig bleibt; zu ihnen gehören aber auch die per se vagen Begriffe wie die Farbprädikate und insbesondere die grundlegenden moralischen, rechtlichen, ethischen usw. Begriffe, deren Anwendung im Einzelfall von besonderer Tragweite und darum immer strittig ist. Hier spricht nichts für sich selbst. Wir selber sind gefordert oder, genauer eben, das an uns, was Kant die Urteilskraft nennt: die Fähigkeit ein Urteil zu fällen, das uns mit den andern Diskursteilnehmern in Übereinstimmung bringen kann.

Dies gilt noch stärker für die reflektierende Urteilskraft und ihre Aufgabe, zu dem gegebenen Phänomen den Begriff erst zu finden, der diesem gerecht wird. Wie widersprüchlich dieses Unterfangen per se schon ist, hat Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* auf klassische Weise aufgezeigt. Wenn ich von dem unmittelbar gegebenen Einzelnen sage, dass es ein Allgemeines sei, das es mit unendlich vielen anderen Einzelnen teilt, dann sage ich gerade nicht, was dieses Einzelne selber ist. Es ist als solches schon nicht mehr, was es war, nicht mehr das Einzelne und nicht mehr das Unmittelbare, sondern ein durch die Mitteilung Vermitteltes.<sup>42</sup> „Spricht die Seele, spricht ach! schon die Seele nicht mehr“, klagt Schiller.<sup>43</sup> Dennoch bleibt der Zwang zu sagen, was ist: dass es eben dies und nichts anderes sei. Aber wie kommen wir ihm nach? Dies kann uns wiederum nur gelingen mit der nötigen Überredung, wir setzen auf den Gemeinsinn, appellieren an die Zustimmung der andern, und nehmen darum ihr potentiell Urteil in unser eigenes Urteil bereits auf.<sup>44</sup> Und dieses Vertrauen darauf, dass wir uns finden können, beruht letztlich wiederum auf dem (nur durch Überredung erklärbaren) Vertrauen, dass wir etwas aufgreifen, was in der Welt schon da ist, dass das, was wir sagen – Rorty zum Trotz<sup>45</sup> – nicht nur eine Erfindung ist, die kontingenterweise den Beifall anderer findet, sondern dem entspricht oder dem gerecht wird, was ist – ein in der Erschlossenheit des Seienden gründendes Entdecken also, wie Heidegger mit seiner Deutung der Wahrheit als *aletheia* uns nahe zu legen versucht.<sup>46</sup>

---

tes „cavagai“ erklären lassen will (W. van O. Quine: *Word and Object*, Cambridge (Mass.) 1960, S. 51–53)

<sup>42</sup> G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hg. G. Lasson, Werke Bd. 5, 1952, S. 89–102.

<sup>43</sup> F. Schiller: *Musen Almanach für das Jahr 1797*, Nr. 84. National-Ausgabe, Bd. 18, S. 533.

<sup>44</sup> Erhellend zu diesem Zusammenhang zwischen Urteilskraft und Gemeinsinn sind Hannah Arendt's Kant-Interpretationen in: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. (Chicago 1992, die in der These gipfeln: „One judges always as a member of a community, guided by one's community sense, one's sensus communis.“ (S.75).

<sup>45</sup> Rorty (1989: S. 14).

<sup>46</sup> So schon in *Sein und Zeit*, Tübingen 1927 (wo der mit „Unverborgenheit“ übersetzte Begriff der *aletheia* (S. 219) allerdings noch nicht terminologisch wird): Der primäre „Ort“ der Wahr-

Fassen wir zusammen: Wir haben uns überzeugen lassen, wie unverzichtbar es für uns ist, zwischen überreden und überzeugen zu unterscheiden. Das Überzeugen im Überreden aufgehen zu lassen, ist keine Option. Aber zu meinen, wir kämen je ohne Überredung aus, ist ebenso wenig eine Option. Die aufgezeigten Sprünge in der Kette unserer Überzeugungen – und weitere ließen sich wohl unschwer finden – indizieren, dass wir nirgends hinkämen, wenn wir nicht immer wieder neu auf Überredung setzen würden: Überredung zum nötigen Seins-, Selbst-, Sozial- und Vernunftvertrauen, um überhaupt mit der Überzeugungsarbeit zu beginnen; gegenseitiges Überreden, um uns verständigen zu können über die unserem Vernunftgebrauch zugrunde liegenden Regeln; Metaphern, um Argumente zu finden, wenn wir auf neue Erkenntnisse aus sind, und das Ringen um Einstimmigkeit, um die risikoreichen Übergänge zu meistern vom nicht-propositionalen Bereich der Phänomene in den Raum der Gründe und aus ihm wieder heraus.

## Literatur

- Arendt, Hannah (1992): *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Aristoteles: *Topica*.
- Aristoteles: *De motu anim.*
- Blumenberg, Hans (1960): *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Bonn: Bouvier.
- (1981): *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*. In: H. Blumenberg: *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam.
- Brandom, Robert, B. (2000): *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. (Dt. (2001): *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*. Frankfurt M.: Suhrkamp).
- Buchheim, Thomas (1986): *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*. Hamburg: Meiner
- Campbell, Norman R. (1957): *Foundations of Science*. New York: Dover.
- Cicero: *Topica*.
- Esfeld, Michael (2000a): Ein Argument für sozialen Holismus und Überzeugungs-Holismus. – In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 54, 387–407.
- (2000b): Das Regelfolgen-Argument für die Komplementarität naturwissenschaftlichen und hermeneutischen Wissens. In: *Prima philosophia*, 13/1, 43–52
- Habermas, Jürgen (2008): *Ach, Europa*. Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Hegel, Gottfried Wilhelm F. (1952): *Phänomenologie des Geistes*. Hg. G. Lasson. Werke Bd. 5. Hamburg: Meiner.
- (1955): *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Meiner, 5. Aufl.

---

heit ist nicht die Aussage, „sondern umgekehrt, die Aussage als Aneignungsmodus der Entdecktheit (...) gründet im Entdecken, bzw. der Erschlossenheit des Daseins“. Diese ist die „ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Aussagen wahr oder falsch (entdeckend oder verdeckend) sein können“ (S.226).

- Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Frankfurt, Harry G. (2006): *Bullshit*. Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Hügli, Anton (1976): Inventio, Erfindung, Entdeckung. In: *HWPph* Bd. 4, 552–574.
- (1992): Schluss, praktischer. In: *HWPph* Bd. 8, 1306–1312.
- (2004): Zwang. In: *HWPph* Bd. 12, 1475–1480.
- (2009): Bilder oder Argumente – Bilder statt Argumente? In: K. Helmer, G. Herchert, S. Löwenstein (Hgg.): *Bild, Bildung, Argumentation*, 15–39. Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl.). Akad. Ausg. Bd. 3.
- Knape, Joachim (2012): *Was ist Rhetorik?* Stuttgart: Reclam.
- Kopperschmidt, Josef (2007): Über den Nutzen der Rhetorik in der Pädagogik. In: B. Fuchs, Ch. Schönherr (Hgg.): *Urteilkraft und Pädagogik*, 145–159. Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- Kripke, Saul A. (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*. Oxford: Blackwell. (Dt. (1987): *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Eine elementare Darstellung*. Frankfurt M.: Suhrkamp).
- Krug, W.T. (1827–29): *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*. Leipzig: Brockhaus.
- Kuhn, Thomas S. (1970a): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press (=International Encyclopedia of Unified Science 2,2, 1962, 1970).
- (1970b): Logic of Discovery or Psychology of Research? In: I. Lakatos, M. Musgrave (ed.): *Criticism and the Growth of Knowledge*, 1–23. Cambridge: University Press.
- Le Roy, Edouard (1905): Sur la logique de l'invention. In: *Révue de Métaphysique et de Morale* 8.
- Mastermann, Margret (1970): The Nature of a Paradigm. In: I. Lakatos, M. Musgrave (ed.): *Criticism and the Growth of Knowledge*, 59–89. Cambridge: University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Menschliches, Allzumenschliches*. KSA Bd. 2.
- Platon: *Gorgias* (übers. Schleiermacher).
- Platon: *Sophistes* (übers. Schleiermacher).
- Platon: *Menon* (übers. Schleiermacher).
- Platon: *Phaidon* (übers. Schleiermacher).
- Quine, Willard van Orman (1960): *Word and Object*. – Cambridge (Mass.): Massachusetts Institute of Technology.
- Rorty, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Ryle, Gilbert (1949): *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- Schiller, Friedrich (1797): *Musen Almanach für das Jahr 1797*, Nr. 84. National-Ausgabe, Bd. 18.
- Tugendhat, Ernst (2007): Retraktionen zur intellektuellen Redlichkeit. In: E. Tugendhat: *Anthropologie statt Metaphysik*, 85–113. München: Beck.

*Burghart Schmidt*

## Nichts entgeht der Rhetorik in der Menschen-Kommunikation

Aspekte einer rhetorisch negativen Rhetorik im Vergleich zu Adornos sozialtheoretisch negativer Rhetorik

Wenn man von der Philosophie aus zur Rhetorik spricht, dann ist das nicht ein Reden von einem ganz anderen Fach her. Denn schließlich ist die Rhetorik aus der Philosophie entstanden und bis zum 19. Jahrhundert innerhalb ihrer entwickelt worden, obwohl sich auch schon in der Antike Spezialisierung auf sie einrichtete, was durchs Mittelalter hindurch fortgesetzt wurde. Solche Spezialisierung verdankte sich ihrem Ursprung in der Sophistik, vielmehr in der Praxisseite der Sophistik. Die Sophistik hatte ihrer Motivation nach mit den Tendenzen zur Demokratie im Alten Griechenland zu tun. Wesen der Demokratie macht das Zustandekommen von Entscheidungen durch die Diskussionen Vieler in Volksversammlungen und deren Gremien aus bei Beschließen der Diskussionen durch Abstimmungen. So wurde bewusst, dass die Menschen ihre Gesellschaftsordnungen und deren Veränderungsprozesse, also ihre sich wandelnden Vergesellschaftungssysteme selber machen und in gesetzesformulierten Rechtsverfassungen von längeren oder kürzeren Dauern sich niederschlagen lassen. Wende zum Humanismus oder anthropologische Wende, das bedeutete ja die Sophistik bei den alten Griechen. Das die eine Seite.

Wer aber beim Machen der menschlichen Verhältnisse mitmischen wollte, mitbestimmen inhaltlich über die bloße Abstimmung „Gefällt mir ... Gefällt mir nicht ...“ hinaus, der musste überzeugend und mitreißend wie hinreißend reden können in mehr oder weniger großen Versammlungen. Also erforderte sich Redekunst für das Formen und Umformen der menschlichen Verhältnisse unter sich demokratisierenden Bedingungen. Das die andere Seite der Sophistik.

Trotz dieser Verdienste in den Grundlagen zum Humanismus und zur Demokratie erfreute sich dann die Sophistik eines üblen Nachrufs, der bis heute auf das Ansehen der Rhetorik abgefärbt hat. Sicher, da trat der Philosoph par excellence, Platon, auf, der, selber in seinen Grundlagen ein Sophist, wohl gerade darum die Sophistik furchtbar beschimpft hat, um die Herkünfte seines Denkens einschließlich des seines Sokrates ein wenig zu verschleiern und um so revolutionärer dazustehen, möchte man aus Erfahrung mit Intellektuellen-traditionen heutzutage fast vermuten. Einer der Hauptangriffe zielte gerade auf die Rhetorikorientiertheit der Sophistik in der Perspektive des Gesichtspunkts, die schwächere Sache durch Redekunst und Redekraft zur stärkeren zu ma-

chen, also ginge es gleichsam um Anstreben einer Überredungskunst, meinen die Gegner von Sophistik und Rhetorik seit Platon.

Durchaus bis heute wird ganz besonders die deutsche Ideologie durchzogen von einem unterschwelligen Hass auf das Advokatorische, wodurch schon das Wort vom Advokaten eine Unwertatmosphäre mit sich zu führen scheint, die der Wortverdreherei, welchem Unwertklang bei diesem Fall ausnahmsweise eine Verdeutschung des lateinischen Worts zum Rechtsanwalt entgegensteuern sollte. Gewöhnlich haben ja Verdeutschungen das Gegenteil an sich, nämlich noch mehr Vorurteilshaftigkeit aufzurühren, während das Wort Rechtsanwalt doch einfach unumgebar an einen Rechtsfortschritt gemahnt. Sei es, wie dem wolle, auch der Parlamentarismus in seiner Hauptinstitution, dem Parlament, ist nirgendwo so verächtlich gemacht worden, wie in der deutschen Ideologie durch das Verdammungswort „Quatschbude“. Während die französische Herkunft des Worts von *parler* = reden entschieden die sophistisch-demokratischen Ursprünge der Angelegenheit bei den alten Griechen erinnert mit dem Sachlichkeitswert im Wort Parlament. Es geht darin ja um Versammlungen, in denen für sinnvolle Entscheidungen geredet werden muss, statt dass sie solche des Auftrags zur Zerredung von Allem und Jedem wären.

Sicher, der Hass der deutschen Ideologie auf das Sophistische, das Rhetorische, das Advokatorische entspringt den starken stark-antidemokratischen Intentionen dieser Ideologie. Wer Kompromiss und diskussionsgeschwängerte Entscheidungen für unklare und schwach-effiziente Leitlinien menschlicher Organisation hält, hat selbstverständlich keinen Sinn fürs Parlamentarische, besonders in dessen Widerstand gegen leichtfertige Beschleunigungen, vom Wesen her. Aber mit dem Bisherigen habe ich wohl unter Rhetorikforschern hier lauter Eulen nach Athen getragen. Doch ich brauche die genannten Gesichtspunkte, um zu klären, was ich unter negativer Rhetorik verstehe und warum, was ich darunter verstehe, heute so ein wichtiges Forschungsfeld wäre. Dazu greife ich auf, was unter meinen Zuhörern Alles geläufig ist.

Denn ohne dagegen polemisieren zu wollen, im Gegenteil mit sonst voller Zustimmung, verstehe ich im an diesem Ort Diskutierten nicht unter negativer Rhetorik, was Theodor W. Adorno vortrug, die Transformation der Rhetorik in eine Redetechnologie und damit zu einer Überredungssprache in Abgehobenheit von den Redeinhalten, was ja den Künstlichkeitsgrad oder die Kunstfertigkeit des Redens eher zu steigern scheint (vgl. den Beitrag von Helmut Schanze in vorliegendem Buch), sondern in allererstem schlichten Ansatz einmal eine Redeweise mangelnder Beredsamkeit oder Unberedsamkeit, sofern sie absichtlich inszeniert wird. So ganz fern steht das nicht zum Adornoschen. Adorno ging es ja um den Anspruch auf besser gelingende Vermittlung des Wahren (ursprünglich positiver Sinn des Rhetorischen in der Sophistik), woraus ein Abkoppeln von der Wahrheit durch Verabsolutieren des Rhetorischen an sich selber hervorgegangen wäre.

In meiner Sicht geht es um den Anspruch auf Schönheit der Rede (ihren Wohlklang) oder auf das Erhabene der Rede (ihr Mitreißendes wie Hinreißen-

des) oder auf das Gefühlsübertragende der Rede (ihr Ängste, Befürchtungen, Entsetzen, Schrecken, aber auch Freude, Lust, Zärtlichkeit, Witz Vermittelndes) im sophistisch ursprünglichen Ansatz, wogegen sich eine Redeweise vorstellen lässt, die Wohlklang, Mitreißendes und Gefühliges unterlaufen möchte. Das zu klären fahre ich noch ein Weniges fort mit dem Hereintragen von Eulen nach Athen, indem ich weiterhin zurückgreife auf den Fachrhetorikern und auch allgemein Gebildeten Bekanntes aus der europäischen Geistesgeschichte.

Während also in der Antike allein schon durch die politische Pragmatik der auch im späteren Kaiserreich der Römer und Oströmer nicht ganz aufgehobenen demokratischen Strukturen etwa in den Stadtorganisationen die Rhetorik in hohem Ansehen stand bei aller Skeptik ihr gegenüber und aller kritischen Auseinandersetzung mit ihr seit Platon, also nahezu seit ihren Ursprüngen, hat auch das spätantik sich ausbreitende und zur Staatsreligion erhobene Christentum an diesem Ansehen nichts geändert. Man denke daran, dass der spätantik bedeutendste Kirchenvater Augustin jahrelang Rhetorik gelehrt hat. Das Christentum benötigte die Rhetorik für seine Kernintention des Missionierens und dann des Vertiefens der Christlichkeit, eben für deren Realisieren als Lebenshaltung, stärker als Lebenspraxis. Allerdings wurde Rhetorik auch benötigt vom Christentum zur ständigen Selbstinterpretation seines Bezugs auf die Basis der Offenbarungstexte in Rede und Gegenrede, was eine andere Kernintention ausmachte. Aus dieser Kernintention entstand ja die Funktion der Predigt für den Ritus genau so wie aus der Missionsaufgabe.

Gerade am Gegenzug dazu macht sich das deutlich. Im orthodoxen Christentum nämlich spielt die Predigt nahezu keine Rolle. Warum das? Einmal liegt das schon an der Orthodoxie, die als Orthodoxie eine ständige Umdeutung in der Selbstinterpretation durch hermeneutischen Bezug auf die Basis der Offenbarungstexte gegen Null treiben möchte. Denn Orthodoxie ist ja sehr wohl von Dogmatik zu unterscheiden, weil Dogmatik den Gewinn von Dogmen meint aus selbstinterpretativen Diskussionen einer Lehre mit Textbasis, auch wenn sie, die gewonnenen Dogmen, nach ihrem Gewinn eine Phase lang gelten wie das Orthodoxe. Das Orthodoxe aber original hält viel längere Phasen fest für seine Grundsätze, nämlich behauptet-angenommen bis zurück auf die fernsten, frühesten Herkünfte, es dürfte da nichts Anderes gegeben haben, solange die Lehre währt.

Der andere Grund für die minimale Bedeutung der Predigt in der Orthodoxie des Christentums hat wohl zu tun mit dem Umstand, dass die Orthodoxie als griechische Orthodoxie sich bildete in den Kerngebieten des Christentums und das dann schließlich seit Konstantin als Staatsreligion. Das heißt, der Staat legte dem Institutionalisieren des Christentums die materielle Basis hin. Solches galt selbstverständlich ebenso für den Westen Europas bis nach Schottland, solange das römische Imperium bestand. Dann aber wurden die Bedingungen für das westliche Christentum völlig verändert. Zunächst verwandelten sich mit der Völkerwanderung der gesamte Westen Europas und der Norden

des Balkans in eine Reihe von heidnisch geführten Staaten, wenn man die diversen Machtbereiche auf der politischen Landkarte damaliger Zeiten schon als solche bezeichnen will. Oder die in solchen Machtbereichen die Führung übernommen habenden Völkerschaften hingen einem vom offiziellen Christentum des römischen Imperiums zur Ketzerei erklärten Christentum an, dem des Arianismus. Auch als arianische Christen hatten die neuen Machthaber nicht das geringste Interesse daran, der Institution des Christentums im Sinn der römisch-katholischen Kirche, wie sie sich eben von Rom her – Rom bisher nur eines der Patriarchate des gesamt-römischen Imperiums von Ost nach West – anzudeuten begann, staatlich die materielle Basis zu bieten. Dem von Rom her sich bildenden westlichen Christentum fehlte also die staatliche Ressourcenbasis des Ostens.

Die Institution war voll auf die Opferbereitschaft aller ihrer Mitglieder angewiesen, um sich als Institution realisieren zu können. Dem diente die Konzentration des Glaubenssinns auf die Sündenbefreiung, die Entsühnung, den Sündenerlass durch die guten Werke, zu denen besonders die Stiftungen an die Kirche gehörten. Und darum auch war Augustin der herausragende Kirchenvater, weil er die Entsühnung von sich selber her (*Confessiones*) zum Hauptproblem des Christen machte. Dass er wiederum in weiteren Schritten seiner Hermeneutik schließlich alle Entsühnung auf reine Gnade zurückführte, was die guten Werke erübrigen würde, wurde weginterpretiert oder unterschlagen oder gutwillig überlesen. Erst Martin Luther hat das neuerlich in einem seiner Hauptschläge gegen den römischen Katholizismus aus dem Augustin hervorgeholt, um die Materialisierung der Kirche durch den Sünden-Ablass auszuschalten. Daran verdeutlicht sich gerade das Gewicht des Sündenproblems bis zu dem lustigen Umstand, dass sich noch heute unter den Schätzen des Vatikans eine Portion Walrosszähne befindet, Kirchensteuer von den Wikingern aus Grönland. So weit reichte also die Peitsche der Höllestrafen.

Während die Ost-Orthodoxie, vom Staat getragen und versorgt und materiell auf den Sündenerlass nicht angewiesen also, das Zentrum des Christenglaubens auf das Vorahnen der Erlöstheit durch Christi Opfertod verlegen konnte. Der Unterschied führte zu Ritualitätsdifferenzen. Und schließlich waren es ja insbesondere Ritualitätsdifferenzen, die griechische Orthodoxie und römischen Katholizismus vor nun ungefähr tausend Jahren endgültig auseinander trieben, so sehr sie längstens vorher schon sich besondert hatten. Die römische Katholizität stand allein vor dem Problem, direkt von der Haustür seiner Zentrale Rom aus, höchstens unterstützt von den Resten der Christlichkeit auf Irland, in die große zweite Missionierung West-, Mittel- und Nordeuropas gehen zu müssen.

Dagegen die griechische Orthodoxie, gebildet in einem jahrhundertealten Riesengebiet der Christlichkeit rund ums östliche Mittelmeer, hatte Mission nur noch zunächst als Problem in fernen Grenzen anliegen. Daran änderte auch der vordringende Islam eigentlich nichts. Gegen ihn hatte Mission keine Chance. Höchstens gab es einen Konkurrenzlauf etwa in den kaukasischen Gebie-

ten, an dem ja sogar die römische Katholizität, missionserfahren und von ganz anderem Missionsdrang eben, teilnahm. Sicher so, die griechische Orthodoxie hatte an ihren Grenzen also ebenfalls Mission auf dem Balkan und im Gegenüber am Schwarzen Meer, bis nach Russland und in die Kaukasusgegenden. Aber sie suchte gerade durch ihre ästhetisch hoch geladene, berauschte Ritualität zu gewinnen. Was als Motiv für die Entscheidung zur Orthodoxie statt zum römischen Katholizismus von russischen Großfürsten her überliefert wurde.

Während der Katholizismus, ohne auf Ritualität im mindesten zu verzichten, doch entscheidend auf das überzeugende Predigen setzte. Man mied ja auch in ihm, dem Katholizismus, die Extreme des Bilderglaubens. Wegen des Entscheidenden der Predigt blieb mittelalterlich in West-, Mittel-, Nordeuropa die Rhetorik in Ansehen und galt oft genug für wichtiger als das Ästhetische der Riten. Schließlich behauptete sie sich neben Grammatik, Logik, Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie als eines der Fächer im Grundstudium der sieben freien Künste zu Zeiten, wo im Namen der Theologie die Universitäten zu entstehen begannen. In all den protestantischen Reformationsbewegungen steigerte sich noch die Rolle der Predigt gegenüber dem Feiern der Riten. Denn nun ging es ja um eine dritte riesige Missionswelle parallel zur sich globalisierenden Mission für Christlichkeit aller Richtungen überhaupt im Kolonialisierungszeitalter.

Über die Missionierung hinaus hatte dazu der Protestantismus besonders zu tun mit Überzeugungsstrategien für neue Auslegungen alter Offenbarungstexte. Obwohl es selbstverständlich immer eine Funktion der Predigt war, uralte Texte der Geheiltheit anzupassen an ständig sich verändernde Aktualitäten. Allerdings konnte, so lehrte uns schon Ernst Cassirer in seiner Auseinandersetzung mit der Mythologie, diese Funktion auch umgekehrt werden zu einer Anpassung der Aktualitäten an die uralten geheiligten Texte, was wohl katholisch stärker, aber auch protestantisch besonders in der Sektiererei und im Evangelikalen bis heute statthat. Immerhin, in einem Gesamtblick kann man sagen, dass auch die protestantischen Bewegungen über die Predigtfunktion noch voller Respekt waren vor dem Rhetorischen.

Die Verachtung des Rhetorischen begann erst mit der europäisch-neuzeitlichen Aufklärung. Sie sprach ja nun per Ringen um die Wissenschaftlichkeit im Namen einer Wahrheit, die alles an Offenbarung und an Visionärem ablehnte. Nur was vor Sinnen lag und das logische Denken blieben noch Instanzen des Entscheidens über Wahrheit und Unwahrheit. Alles Andere wurde zu Täuschungsschleiern erklärt, wenn nicht aus Dummheit, so aus bösen Absichten, politisch wie wirtschaftlich, Macht und Profit, oder schlicht nur aus primitiver Unwissenheit oder besser Allem zusammen. Und so viele Irrtümer und interessiert konstruierte hochkomplexe Täuschungssysteme verdanken sich der hohen Vieldeutigkeit, also auch hohen Missdeutbarkeit, ableitbar aus Sprachtechniken und deren Eingewöhntheiten. Man denke an die Idolenkritik des Francis Bacon, an die Sprachkritik durch Thomas Hobbes und John

Locke als den besonders großen und hoch wirksamen Tönen der Aufklärung. Das hätte noch bis zu dem Bild gehen können fürs theologisch Vorangegangene, dem die Wolken viel aufregender faszinierende, mitreißende, beteiligende Formationen zeigen als der einheitliche blaue Himmel des bekannt schönen Wetters. Aber, so die Aufklärung dagegen, man habe die Langeweile des einheitlich blauen Himmels dem unterhaltsam spannenden Wolkengetümmel vorzuziehen.

Französische Aufklärer vollzogen den darin angesetzten Aufklärungsprozess etwas anders. Es ging ihnen, wohl aus Wertgefühl für Sprache, nicht so sehr um direkte Sprachkritik, sondern eher um einen Fortgang von der Rhetorik zur Ästhetik<sup>1</sup>. So die deutschen Aufklärer, diesesfalls wohl aus Respekt vor dem Respekt des Protestantischen gegenüber der Rhetorik, mit dem Höhepunkt der Ästhetik des Immanuel Kant. Auf dem Weg von der Rhetorik weg blieb doch das Vergnügen am oder der Zuspruch zu dem Schönsprachlichen, dem sprachlich Schönen und dem Erhabenssprachlichen, sprachlich Erhabenen als kultureller Wert erhalten, ohne aber weiterhin das Wahrheitskriterium zu kränken oder vom Wahrheitskriterium belastet und eingeengt zu sein. Man war dann eben im abgehängten, spezialisierten Bereich der Literatur, der Kunst, der Fiktion, wo andere Kriterien gelten als die der Wahrheit und der Wirklichkeit, auch wenn Menschen dieser Bereich viel wichtiger wurde als der von Wirklichkeit und Wahrheit, in Wissenschaftlichkeit getaucht.

Der genannte Prozess von der Rhetorik zur Ästhetik entspricht damit auch bestens der von Jürgen Habermas herausgestellten Ausdifferenzierung der Disziplinen im Kulturellen Euro-Amerikas seit dem 18. Jahrhundert im Entsprechensvorgang zur immer raffinierter werdenden Arbeitsteilung innerhalb der üblichen menschlichen Arbeit. An dieser Stelle muss man allerdings fürs Deutsche Ausnahmezüge zum Prozess aus der Rhetorik zur Ästhetik am Rande notieren. Da war einmal Leibniz, der im Sinn der Engländer zu einer Sprachkritik neigte in der Intention auf eine einheitliche Wissenschaftssprache, was immer etwas an die biblisch-adamitische Sprache vor der babylonischen Sprachverwirrung gemahnt. Schließlich hier im Buch vertritt ja Jürgen Trabant eine Art von durchgängiger Sprachfeindschaft in der die europäisch-amerikanische Geistesgeschichte durchziehenden Idee einer Sprachreinigung und damit Konstruktion einer Kunstsprache unterm Wahrheitskriterium, so dass gerade die meisten Sprachphilosophen, ob Wittgenstein und die analytische Sprachphilosophie der Engländer oder Gottlob Frege oder Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, zu Sprachfeinden werden.

Ja, noch in etwas anderer Wendung, entdeckt Trabant gar in Dante Sprachfeindschaft, insofern der eine alle Volkssprachen, Dialekte oder Institutionalsprachen, wie das Lateinische, in ihrer unbewussten oder absichtlich verfügen

---

<sup>1</sup> Vgl. Gérard Raulet, Hg., Von der Rhetorik zur Ästhetik, Centre des recherche Philia, Paris 1995.

Veränderlichkeit überwindende und überdauernde Kunstsprache ersehnte für die Kunstliteratur, damit Kunstliterarisches nicht beschränkt bleibe auf Regionen und Zeitphasen. Eine Sehnsucht, füge ich hinzu, die heute sich wieder regt etwa in Peter Greenaways Unternehmen, mit hundert Dingen, die man in eine Weltraumkapsel verstauen könnte, eine Weltstadt zu repräsentieren, etwa Rotterdam oder Wien. Um so anderen Wesen im Weltall einen Verständniszugang in Spuren zu dem Kulturunternehmen Weltstadt auf Erden zuzusenden bis in alle Ewigkeit.

Beende ich diesen Exkurs hier und steige in den anderen einer Ausnahme zum Prozess von der Rhetorik zur Ästhetik. So ist es dann bemerkenswert, dass gerade Denker, die ihre Sprachform aufs Angestregteste dem Wahrheitskriterium unterwarfen, wunderschöne oder ergreifende und aufregende Wendungen höchster Rhetorik für das Ihre entwickelten. Man denke an Kants Verdikt über Platon, Platon, das sei die Taube, die, weil sie so elegant und gewandt in den Lüften fliege, darum sich einbilde, wie viel eleganter und gewandter sie flöge im luftleeren Raum. Oder Hegels Spruch zur Gedankenatmosphäre seiner Zeit, an diesem, woran dem Geist genüge, sei die Größe seines Verlustes zu ermessen. Oder: die Eule der Minerva flöge nur in der Dämmerung. Oder sein Beschluss der „Phänomenologie des Geistes“, und aus der Quelle dieses Geisterreiches schäume ihm (dem Weltgeist, Hf. B.S.) seine Unendlichkeit.

Nun könnte man mir einwenden, weil Rhetorik sich immer auf lebendige Rede bezöge und wir von Kant und Hegel keine akustischen Aufzeichnungen hätten, hätte das nichts mit Rhetorik zu tun. Aber im Lautschriftlichen sind alle Texte nur Partituren zum lebendigen Vortragen im Vorlesen. Beim Lesen tragen wir in unserem Inneren uns vor. Das hat sich nur so routiniert, dass wir den kleinen Zwischenschritt vom Erfassen der Lautkomplexe zum Erfassen der Wörter nicht mehr spüren. Also liegt in allem Schriftlichen der Zugang zu möglicher rhetorischer Realisierung. Ende der kleinen Exkurse.

Wenn ich nun gerade im Deutschen Ausnahmen zu internationalen Tendenzen notierte, so gilt das ganz besonders für das angerissene Hauptthema, das Entstehen eines Ablehnens von Rhetorik aus dem Geist der Aufklärung und im Namen von Wahrheitsanspruch wie Wissenschaftlichkeit. Bei den Deutschen schlug in Sachen der Antirhetorik sofort die Dialektik der Aufklärung zu und die Antirhetorik verband sich, wie schon angezeigt, bei ihnen mit dem Abweisen der Demokratie, der Rhetorik ja ihren Ursprung verdankte in der Antike. Das verspürten Deutsche genau und man konnte sich Antirhetorik besonders aus seinem Platon hervorlesen und heranziehen, so die Advokatenverabscheuung und die Ansicht von den Parlamenten als Quatschbuden. Auch mit dem Widerwillen gegen das Advokatorische traf man ja eine Wesens-Säule des der Demokratie entsprechenden gewaltenteiligen Rechtsstaats. Solches kochte sich an schon im 19. Jahrhundert und wurde nicht erst von den Nazis in die Welt der Deutschen gebracht, es war dort vielmehr schon Element. Das zusammen allerdings mit dem scheinbar widersprechenden Zug zu dem Pendant oder

besser der Medaillen-Rückseite einer wachsenden Neigung zu hochtrabender Schand-Rhetorik, besonders bis in die deutsche Gymnasialrede hinein.

Gewiss hat dabei auch viel der Nietzscheanismus mitgeholfen, weniger Nietzsche selber, der seinen überhöhenden, aufladenden, die Sprache überfordernden Sprachton weithin auf kulturtheoretische Felder begrenzte. Indem die Schandrhethorik bei den Nazis zur Propagandatechnik für Massenmord geworden war nach Vorlagen von Wilhelm II, hatte selbstverständlich die Antirhetorik jeden Anspruch auf Räumungs- wie Reinigungsarbeit in der deutschen Ideologie verloren.

Insofern habe ich sehr wohl verstanden und gegen mich selber befürwortet, worunter ich in Studienzeiten der sechziger Jahre vorigen Jahrhunderts an bundesrepublikanischer Universität litt, nämlich dass Antirhetorik zum Wesensmerkmal der Wissenschaftlichkeit gemacht worden war, nicht zuletzt im Interesse eines Entnazifizierens. Schon im Beschluss der Schule hatte ich in Sachen Entscheidung für die zu studierenden Fächer gegen meine Eingestelltheit votiert, indem ich in die Naturwissenschaften ging. Von der Schule her brachte ich nämlich die Einsicht mit, dass man in geisteswissenschaftlichen Fächern besten Falls nur überzeugen könne, während in den Naturwissenschaften, da habe man es mit ordentlicher Beweisarbeit zu tun, das zog ich vor. Bis mir langsam die Einsicht kam, einerseits zu den Grenzen der Beweisbarkeit in den Naturwissenschaften, andererseits zu den hohen Graden an Vorsicht ideologiekritischer Art in den hermeneutischen Verfahren der Geisteswissenschaften, gestützt selbstverständlich auf ein ständiges Kontrollieren durch Methoden des Quellen-Positivismus, der in Überprüfungsinstanzen seine begrenzte, aber auch selber begrenzende Berechtigung hat, so dass mir Überzeugung auszureichen begann.

Einem Engagement für Mut der Hermeneutik über Quellenpositivismus als angeblich genuin wissenschaftlichem Gelände hinaus musste allerdings eine Atmosphäre, gemäß der sprachliche Unbeholfenheit wie Holperigkeit in Rede und Schreibe als Kriterium der Wissenschaftlichkeit galt, sehr störend vorkommen und langweilend, Neugier und Lust aufs Neue erstickend. Bei aller Zustimmung zum eventuell gemeint Entnazifizierenden darin. Zum Glück hatte allerdings das Tübingen der sechziger Jahre noch alte Koryphäen, die sich ihre Rhetorik nicht vom Geist der gekommenen Wissenschaftlichkeit abmarkten ließen, wie etwa Ernst Bloch, Walter Schulz, Walter Jens, auch Otto Friedrich Bollnow denn doch trotz seiner betulichen Gefährlichkeit.

Weiter eröffnete sich wachsend die Einsicht, dass Antirhetorik der Wissenschaftlichkeit keineswegs ein verlässliches Kriterium entnazifizierter Einstellung war. Es war ja eine unerhörte ideologiekritische Vereinfachung in der BRD am Werk, die Nazi-Einstellung mit dem Irrationalitätsetikett zu versehen, demgegenüber alles Rationale schon an sich selber im Widerstand zum Nazitum stünde. Da hatten gerade Max Horkheimer und Theodor W. Adorno durch die Dialektik der Aufklärung klargemacht, dass im Nazitum eben viele Aufklärungsintentionen per dialektischem Umschlag in die weiteste Industrialisierung

der Inhumanität zu ihren welthistorischen Spitzen wie Gipfeln zusammengesessen seien.

Dem ordnet sich in Medaillenkrückseite zu, dass viele in der Wolle braune „Gelehrte“ meiner Studienzeit sich der Antirhetorik als Wissenschaftskennzeichen bedienten, um sich zu tarnen innerhalb eines bornierend vereinfachten Schemas aus Ideologiekritik, nach dem alles wissenschaftlich-Rationale per se antinazistisch, antifaschistisch sei. Es ging ja damals die Rede um von der gefährlichen Halbwissenschaftlichkeit der Nazi-Ideologie, vor welcher Rede in voreilig versimpelnder Anwendungsweise eben Adornos und Horkheimers Konzept einer Dialektik der Aufklärung warnen wollte.

Aber ob man nun die Antirhetorik im Namen der Wissenschaftlichkeit so oder so nimmt, in ihrer gleichsam ehrlichen Form gegen die Phraseologie der Nazi-Schandrhetorik oder in ihrer gleichsam unehrlichen Weise einer Camouflage für diejenigen, die sich von ihrer Verantwortung für verbrecherische Vergangenheit lösen wollten oder gar nur unverfolgt überwintern in ihrer Sicht, bis der Frühling des staatsorganisierten Massenverbrechens wieder anginge. Es zeigt sich in beidem, dass mit der Antirhetorik oder Nichtrhetorik wesentliche Bedeutungen, für die Vergesellschaftung wesentlich, über das unmittelbar Gesagte hinaus vermittelt werden. Bedeutungen von Werten wie Ehrlichkeit, Offenheit, Toleranz, Bemühen um Gleichheit in der Diskussion, Phrasenlosigkeit, demnach Annäherung an Wahrhaftigkeit und dieses Sinns Authentizität, ob diese Werte nun engagiert geteilt oder nur zum Schein vorgezeigt werden sollen, als wären sie vorhanden. Die Rede hat durch ihre bloße Redestruktur also auch in der Antirhetorik oder Nichtrhetorik ein Bedeutungsbeifeld, das allein von der Redeform her mittransportiert wird. Dieses Bedeutungsfeld machen die Motive nichtrhetorischer Vortragsweise an sich selber aus. Folglich liegt aber eben nicht keine Rhetorik vor, sondern eine andere Rhetorik der umgekehrten oder ganz anderen Werte, vom Standpunkt der klassischen Rhetorik aus meint das eine schlechte Rhetorik.

Kein Sprechen kann der Rhetorik entgehen. Das ist so, wie mit der Form in einer Welt, die von Endlichkeit durchwaltet ist und das Unendliche nach Giordano Bruno und Hegel nur als die unendliche Folge des Endlichen aufeinander in allen Dimensionierungen kennt, im Menschen allerdings, was das Unendliche anbetrifft, bloß als Ahnung. Eine solche Welt kennt keine Formlosigkeit. Jede Formzerstörung führt schlagartig momentan zu neuer Form. Die neue Form mag, nach welchen Kriterien auch immer, viel schlechter sein als die gehabte, darum ist sie doch Form. Auch unhaltbare Zustände sind durchformt, wie kurzphasig die Formexistenz dabei sein mag. Dem vergleichbar entgeht nichts im menschlichen Sprechen der Rhetorik. Ja, wenn wir den Sprachbegriff erweitern auf die Körpersprachen hin, die Gestikulation, die Mimik, dann entgeht nichts der Rhetorik in aller menschlichen Kommunikation.

Nun hat es auf die Antirhetorik-Ideologie jener Studienzeiten der 60er Jahre in Deutschland ohnehin eine Erwiderung durch Rehabilitation der Rhetorik während der 60er Jahre selber gegeben. Bisweilen wird diese auf postmoderne

Einflüsse zurückgeführt. Wenn man allerdings die Postmoderne erst ab ihrer Diskussion datiert, das wären die späten 70er, frühen 80er Jahre in Deutschland, dann hätte ohnehin Helmut Schanze ganz recht, wenn er solchen Einfluss ausschließt, weil alles Rehabilitative mit der Rhetorik viel früher anlag. Aber Theoretiker wie Andreas Huyssen datieren die Postmoderne von spezifischen kulturellen und insbesondere künstlerischen Phänomenen her in internationaler Perspektive. Und dann ist sie um Einiges früher gestartet. Für Huyssen etwa mit der Pop Art oder gar literarisch mit Salinger und Kerouac, malerisch mit Barnett Newman und Mark Rothko zuvor wegen deren Abwendung vom Rationalismus in der streng verstandenen Konkreten Kunst sowie in dem Kritischen Realismus der Kunst<sup>2</sup>. Oder gar der italienische Architekt und Architekturtheoretiker Paolo Portoghesi leitet für Europa die Postmoderne zu Italiens Multistilistik der Künste, gespannt vom Akademismus bis zum Futurismus, in den 50er Jahren zurück (vgl. *Ausklang der modernen Architektur*, Zürich 1983). Dann käme das zeitlich mit Einflüssen auf die deutsche Rehabilitation der Rhetorik hin.

Aber ich stimme da eher Schanze zu, besonders, wo mir die wachsende Frankreich-Orientierung der deutschen Intellektualität für die Frage so wichtig erscheint. Und die hatte in ihren Anfängen noch nichts mit dem Postmodernismus zu tun, stand noch im „Projekt der Moderne“. Das wurde erst anders durch die Umorientierungen der Franzosen. So bleibt entscheidender, dass sich die Franzosen nicht ihren Essayismus haben abmarkten lassen von der Wissenschaftlichkeits-Ideologie. Und Solches wie auch der ununterdrückbare Hang zur Rhetorik bei den Franzosen begann auf die Deutschen abzufärben, zum Glück, meine ich. Allerdings ermöglicht umfassend weite Sicht der Postmoderne doch auch, ohne dass das ein Unglück wäre, beides, Rehabilitation des Essayismus und die der Rhetorik auf Hintergründen einsetzender Postmoderne zu sehen. Denn es geht mir hier nur um die geistigen Atmosphären einer Zeit, nicht um die Urheberschaften. Diese, die Urheberschaften, hat etwa fürs Deutsche insbesondere Schanze vorgetragen.

Die also mit Vorangegangenem angerissene Rehabilitation der Rhetorik in Deutschland galt freilich den klassischen Ansichten von Rhetorik. Während im vorliegenden Text verfolgt wird, dass eine Antirhetorik als Ausschalten der Rhetorik, als Unrhetorik gar nicht möglich oder denkbar ist. Schließen wir an und wiederholen für den Weitergang des Überlegens: Es gibt demnach im strengen Sinn keine Antirhetorik oder Nichtrhetorik, sondern allenfalls, von den Kriterien der geltend klassischen Rhetorik aus beurteilt, schlechte Rhetorik. Das nenne ich hier, trotz Adornos anderer Besetzung des Begriffs, einmal negative Rhetorik. Denn auch mit dem Begriff der schlechten Rhetorik ist es nicht soweit her. Immerhin hat zu den Zentralwerten der Rhetorik stets auch

---

<sup>2</sup> Vgl. Andreas Huyssen/Klaus Scherpe, *Postmoderne. Zeichen eines Kulturellen Wandels*, Reinbek bei Hamburg 1986.

das Wirkungskriterium gehört. Die Wirkung auf das Publikum, das macht die gewisse Pragmatizität dieses Wertgebiets aus. Ginge es nur um schöne oder erhabene oder packend-erregende Sprechweise der Rede, wäre der Übergang von der Rhetorik zur Ästhetik schon überschritten. Wenn nun im wissenschaftlichen Vortrag die Unbeholfenheit des Sprechens tatsächlich im Eindruck der Hörer die oben angezeigten Werte vermittelt, dann wäre das in Hinsicht auf das rhetorische Wertkriterium der Wirkung gar keine schlechte Rhetorik.

Umgekehrt kann ja der gesamte reine Redeschein dieser per unbeholfener Sprache vermittelten Wertbedeutungen auftreten. Wobei wir dann auch mit dem, was ich hier erst einmal negative Rhetorik nannte, bei Adornos negativer Rhetorik angelangt wären. Man befindet sich also in einem schwierigen Begriffsgelände, dass ich nur durch Begriffsdifferenzierungen zu klären vermag, weil ich mit dem, was ich meine, mich nicht auf den Begriff der schlechten Rhetorik zurückziehen möchte aus angegebenem Grund und weil man sich dann also der klassisch ästhetischen Wende der Rhetorik angeschlossen hätte. Ich spreche deswegen in Sachen dessen, was ich hier bisher unter negativer Rhetorik vertreten habe, von einer rhetorisch negativen Rhetorik und nenne, was Adorno unter negativer Rhetorik behandelte, die sozialtheoretisch negative Rhetorik. Wobei schließlich, ich habe auf Falltypen hingewiesen, das von mir als rhetorisch negative Rhetorik Umrissene eingesetzt werden kann im Sinn von Adornos sozialtheoretisch negativer Rhetorik, nämlich als sprachliches Vorgaukeln von Ehrlichkeit, Sachlichkeit, Unverblümtheit, Verzicht auf Überredenwollen usw. bis zur Authentizität des Typs der Glanzlosigkeit.

Man freut sich nicht über Begriffs- wie Wort-Logeleien, besonders aus der Erfahrung, dass eingefahrene Wortwendungen durch sie am wenigsten rückgängig gemacht werden können, selbst wenn diese Wortwendungen voller Unfug stecken, man denke an die Begriffsgeschicke der „Postmoderne“. Aber während hier nun rhetorisch negative Rhetorik skizziert wurde aus den Hintergründen einer gegen die Nazis gerichteten Antirhetorik, die, weil sie, so die Argumentation, eine Rhetorik blieb und daher in den Charakter der negativen Rhetorik Adornoscher Sicht, also der sozialtheoretischen, sich transformieren konnte, auch Tarntechnik für Nazis zu bieten vermochte, beginnt sich mit den neuen Medien weites Feld eines Rückgangs wie Abgangs von Einstellungen der klassischer Rhetorik aufzutun und auszudehnen. Oder anders ausgedrückt: die Felder rhetorisch negativer Rhetorik wuchern. Daher ist jenseits der Begriffs- wie Wort-Logeleien der angesteuerte Sachverhalt so diskussionswertig, so diskussionswert.

Man denke an Marshall McLuhans Einsichten, die er schon aus dem Televisionsprozess gewann, das allerdings mit dem Voreiligkeitmakel eines Utopisierens von Gegenkanal in der Television. Sehr viel früher hatte ja auch Bertolt Brecht bei Entstehen des Rundfunks ihn sofort bewertet unter der Annahme eines Entstehens von Gegenkanal. In beiden Fällen waren die technischen Systeme aber dafür viel zu teuer. Weshalb Brechts Spekulationen über das Demokratie Steigernde des Rundfunks in der Luft hingen, vielmehr geschah

das einkanalige Zerstören von Demokratie durch Rundfunk in der Hand der Nazis. Genau so hingen zunächst McLuhans Spekulationen zur Television in der Luft oder es geschah vielmehr das Gegenteil. Erst als durch die Entwicklung des Computers und der enormen Verbilligungen von neuer Medientechnik das nahezu Allen zugängliche Internet entstand, kam es zum Gegenkanal, vielmehr zu vielen, vielen Gegenkanälen. Jeder Internetanschluss hatte schließlich seine fast störungsfrei offenen Gegenkanäle. Jetzt kamen die Spekulationen von McLuhan wesentlich weitest zum Tragen für die menschliche Gesamtkommunikation auf allen Ebenen und in allen Winkeln, auch in allen Arten von Öffentlichkeit, so dass, in einer Dystopie gedacht, nichts mehr unöffentlich zu sein scheint bis zu allen Vieraugengesprächen dieser Welt und gar den laut werdenden Selbstgesprächen.

Eine der Hauptannahmen von McLuhan war ja sein Erörtern eines Endes der Monologe, der Bücher, der Traktate, der Reden, der Vorträge, der Vorlesungen und das ganz besonders in den Kommunikationsprozessen der Wissenschaften. Die Gegenkanaligkeit, über die alle Internetanschlüsse verfügen, zerlegt den Buch-, den Traktatgeist, den Geist der Abhandlungen durch das Einspruchsprinzip, gesteigert zum Zwischenrufsprinzip. Fragmentarisierungsausbrüche überall in den Denk-, Schreib-, Phantasievermittlungen der menschlichen Kommunikation. McLuhan zeichnet schließlich das Bild wissenschaftlichen Austauschs, als wäre dieser Wiener Partykonversation, keine Geschichte wird zuende erzählt, kein Gedanke ausgeführt, da ist schon der kommunikative Assoziationseinbruch der Partner, eventuell mit Themenwechsel oder Ebenenwechsel oder Einstellungswechsel usw., alles spontan und in Beschleunigung. Dem entspricht die heutige Liebe zum großen An, Andiskutieren, das habe ich angedacht usw. Wenn man McLuhans Vorstellung weiterdenken will, befinden wir uns sogar in der Zeit des Endes der vollständigen Sätze, es gibt dann nur noch ein großes An-Sätzen.

Das ist zwar weniger neu, als dass es aufdringlich geworden ist. Gar mit einem utopisch positiven Akzent trat das in der Diskussion um Ideologie und Ideologiekritik schon Anfang vorigen Jahrhunderts mit Herwarth Walden auf und wirkte bis zu Herbert Marcuse und Alfred Sohn-Rethel in deren Auseinandersetzung zunächst zwar erst mit der formalen Logik, dann aber hinein in die Sprachstruktur. Formale Logik sei ein autoritäres, also ein Zwangssystem des Denkens. So wurde dann auch die grammatikalische Struktur der Sprache aufgefasst als ein Zwangssystem des Sprechens, demnach Kommunizierens, dem man nicht genug Verdacht entgegen bringen könne. Walden sprach gar so früh von einem Aufstand der Wörter gegen ihr Korsett und dessen Einschnürungen aus Sprachstruktur der überliefernd verbindlich gemachten Sprachlichkeit. Und Farbe von Demokratisierungshoffnung klingt bei McLuhan nach.

In solchem Auflösensanspruch der Satz- wie Textordnung von damals oder von heute erlischt selbstverständlich die klassische Rhetorik mit ihrer Wertewelt, so in der aufkommenden Kommunikationsatmosphäre mit Vergesellschaftungsbreite. Es bliebe nur noch Ruf-, Aufruf-, Zwischenruf-Rhetorik und

Alles, was ich unter rhetorisch negativer Rhetorik ansteuerte, wie sich schon einmal eine Rhetorik des Telegrammstils hätte ahnen lassen können. Zwar McLuhan, worin er auch seine zustimmende Sicht dessen kundtut, erfasst noch in Weise klassischer Geschichtshermeneutik Rückkehr mittelalterlicher Strukturen der wissenschaftlichen Kommunikation in Europa, die hohe Diskussionskunst der Scholastik, die von der Scholastik ja nicht nur eingesetzt wurde für die Ausbildung, sondern auch für die Forschungsprozesse und ihre Bewährung, und das im Sinn des Manuskriptschutzes sinnvoll praktizierte Zusammenbinden von Kraut und Rüben in einer Buchbindung. Letzteres geschah freilich nicht generell, wenn man an die Summen des Thomas von Aquin und anderer mittelalterlicher Groß-Gelehrter denkt, aber doch oft genug, besonders in kleineren Klosterbetrieben mit wenigen Abschreibern. Immerhin hat McLuhan mit diesem Rückspiel seine Hoffnung eingeräumt, dass in der wissenschaftlichen Kommunikation sich Reste von Zusammenhangsinseln behaupten werden gegen das Beschleunigen von Spontanassoziativität der Einsprüche und Zwischenrufe, die schließlich, wenn sie zur strukturellen Hauptsache werden, auch noch solche Inseln auflösen.<sup>3</sup>

Heutige Chatroomkultur und andere „soziale“ Netzwerke treiben eher der Auflösung zu als der Inselbildung der Zusammenhangsmöglichkeiten, aber sie bestätigen in Tendenzen die, soll man sie dystopisch oder utopisch nennen?, Vorwegnahmen McLuhans und zeigen die entscheidende Aktualität einer Diskussion rhetorisch negativer Rhetorik an. Selbstverständlich werden noch Parlamentsreden gehalten, die Pfarrer predigen noch in den Gottesdiensten, die Professoren halten sogar wieder vermehrt ihre Vorlesungen. Wir sind nicht in den Horizonten angelangt, die McLuhan an die Wand malte, teilweise in Zustimmung, eben wegen demokratisierender Tendenzen, die er darin annahm.

Aber SMS- und Kürzelkultur sowie die wachsende Abkürzung von Allem zu den Anfangsbuchstaben, was wieder neue Wörter ergibt, die sich wieder auf Anfangsbuchstaben reduzieren lassen, ergänzen ja immer weiter die Tendenzen zu einer Beschleunigung der Beschleunigung von beschleunigter Kommunikation. In Konsequenz findet allein noch erwähnte Rufs-, Ausrufs-, Zwischenrufs-Rhetorik statt, fast in dem Sinn jener Sprachtheorie, die John Austin unter dem Titel „How To Do Things With Words“ anno dazumal vorstellte, Vorlesungen 50er Jahre vorigen Jahrhunderts, wollte man bei ihrem Ansatz einer rein imperativischen Sprache stehen bleiben. Aber schon Austin sah ein, dass, so sehr sich Imperative auf Rufe beschränken lassen, das Gesamt-Imperativische einer Vergesellschaftung auf Hintergründe breiter Beschreibungen und langer Zusammenhangsdarlegungen angewiesen ist, sonst würde es nicht funktionieren. Wenn nun die Beschleunigung der Kommunikation in

---

<sup>3</sup> Vgl. Marshall McLuhan zum Ende der Gutenberg-Galaxis, wie er das nennt, in *The Gutenberg Galaxy*, Toronto University Press, 1962, dt. *Die Gutenberg-Galaxis*, Düsseldorf/Wien, Econ 1968.

ihrem immer rascheren Hin und Her, schließlich gab es ja zum E-Mail-Verkehr schon Katechismen, in denen gefordert wurde, jede Mail sei sofort aufzumachen und zu beantworten, sonst wäre der Sinn des E-Mail-Systems verfehlt. Wenn nun diese Beschleunigung also auf breite Hintergründe und weit gespannte Zusammenhangskonstruktionen wie Zusammenhangsperspektiven zunehmend verzichten will zugunsten eines Steigerns der Spontaneität in der Kommunikation, von der man sich komischer Weise auch noch einen Zuwachs an Authentizität ideologisch verspricht, dann kommt unsere Mnemotechnik nicht mehr mit.

Es tritt in solcher Kommunikation eine Gedächtnislosigkeit ein, demnach Bewusstlosigkeit, durch die das Zusammenspiel von Gegenwart mit Zukunft und Vergangenheit als unser bewusstes Existieren erlischt. Und weil alle Vergleichsarbeit des Gedächtnisses dann ausgeschaltet ist, kann nichts mehr als neu oder alt unterschieden werden. Man langt bei dem Verdikt von Karl Kraus an zum eiligen Journalisten, der, weil er so schnell schreiben muss, immer die alten Wort-Hüte und Wort-Hülsen bringt. Eine Kommunikation des Verkehrs aus lauter alten Hüten wie Hülsen, allerdings in Häcksel-Fragmentiertheit aus dem Fleischwolf oder der Schreddermaschine durch die Zwischenrufsstruktur zeitgerechter Kommunikation, bedroht uns. Doch immer wieder zu betonen, „bedroht uns“, noch haben sich die Horizonte der Kommunikationskultur, wie McLuhan und Paul Virilio und andere sie entwarfen, nicht annähernd realisiert in der sich zusammenschließenden Totalität. Das wurde schon angezeigt.

Und obwohl das Wertesystem einer klassischen Rhetorik in solcher beschleunigten Kommunikation zerstört wird, entgeht auch diese Kommunikation nicht der Rhetorik, das wurde ebenso schon angezeigt. Nur handelt es sich jetzt eben um eine andere Rhetorik, soll man sie eine schwache nennen oder eine Restrhetorik oder eine sparsame oder eben, wie hier vorgeschlagen, eine rhetorisch negative Rhetorik? Und warum Bedrohung? Nun, wenn von Gedächtnisschwund, Bewusstlosigkeit, Untergang der reflexiven Vergleichsmöglichkeiten im Ermitteln unter anderem von Alt und Neu die Rede ist, ist das Warnwort Bedrohung schon am Platz. Doch noch verfügen wir eben über die alten Hintergründe und Zusammenhänge, aus denen die neuen Medien und mit ihnen die neue Kommunikation hervorgingen.

Letztgenannter Unterschied ist wichtig. Denn mit den neuen Medien könnte man gegen jede Information auslöschende Informationsüberflutung auch ganz klassisch umgehen, indem man in ihnen das Optimieren der Informationsspeicherung und das Erleichtern der Informationszugänge auffasst und gebraucht und das Optimieren des Aussendens der eigenen Botschaften, mehr nicht. Erst mit der von der Struktur der neuen Medien allerdings nahe gelegten, aufgedrängten neuen Beschleunigungs-Kommunikation tritt das Bedrohliche an.

Doch weithin zeigt sich noch erst die neue Kommunikation in ihrer beschleunigenden Beschleunigung auf weiten Spielfeldern. Man kann von Spielfeldern sogar noch sprechen selbst in ihrem wissenschaftlichen Einsatz (den medizinischen, naturwissenschaftlichen und technologischen sollte man aller-

dings ausnehmen, er steht ja auch der Rhetorik fern ), weil man eben die Spielfelder jederzeit per oft genug betontem Ausschaltknopf der Apparaturen verlassen kann,. Allein die nach ihnen süchtig Werdenden fallen derzeit ihrem tendenziellen Totalitarismus schon zum Opfer.

Die Spielfelder werden bleiben, sie gehören längst zur neuen Realität. Hier etwas rückgängig machen zu wollen, wäre an Wahnsinn grenzende Reaktion. Mit der Realität müssen wir in Zukunft leben. Sie ergibt aber eben Forschungsfelder auch für die Rhetorik in einem Forschen nach Restrhetorik oder eben rhetorisch negativer Rhetorik. Denn in den neuen Spielfeldern zeigen sich ja auch positiverbare Züge des Utopisierens, wozu die Möglichkeiten des Immer-mal-wieder-Freilaufenlassens der Spontaneität in der Kommunikation oder das Spiel mit dem Anonymen oder das Sichumerfinden ganz gewiss gehören. Doch dem tendenziellen Totalitarismus oder der Verabsolutierung darin ist zu widerstehen. Einerseits, weil unsere Kultur doch ein Bereicherungsprozess sein soll und kein Verarmungsprozess durch Auslöschen der Vergangenheit etwa und der bewährten Verfahren, Methoden, Wertungssysteme der Vergangenheit.

Noch wichtiger aber: In der Beschleunigung der Kommunikation zur reinen an sich selber, die dann von aller Informativität befreit ist, Informieren stört nur das Kommunikative<sup>4</sup>, darin liegt der Ausklang und Abgesang an die Reflexivität. In allen Krisen der Vergesellschaftung aber und auf allen ihren Ebenen von der Panne bis zur Katastrophe benötigt man Reflexivität als Unterbrechen des Handelns durch Überlegen des Handelns unter seinen gegebenen Bedingungen und erwartbaren Möglichkeiten. Jeder kennt das vom Löcherbohren in die Wände für Haken. Sobald das sich nicht glatt einbohrt in die Wand wegen Störfaktoren, Abstellen des Bohrers und Überlegen dessen, was da los ist, ohne zunächst weiterzuarbeiten. Grundmodell einer lebensnotwendigen Reflexivität.

Diese Reflexivität wird durch die Strukturen der klassischen Rhetorik in unserer sprechenden, redenden Kommunikation gewahrt. Zwar, wenn wir an die freie Rede denken, basiert der in der klassischen Rhetorik erforschte und zu erforschende Sachverhalt darauf, dass die Redestrukturen, so sehr lernend erworben, unbewusst werden und unbewusst steuernd funktionieren, eben auch in einer Art des Beschleunigens, und doch immer wieder reflexiv erwachend. Übrigens ohne das Unbewusstwerden der Redestrukturen in Lernprozessen und ihr unbewusstes Funktionieren benötigten wir gar keine Rhetorikforschung. Und das Immer-mal-wieder-Erwachen der Reflexivität macht ihr ihren breiteren Forschungszugang aus, wie dem Freud die Träume.

In Summe wird durch die klassische Redekunst und ihre Erforschung die Reflexivität gewahrt, ja gesteigert Und die Spielfelder der neuen Kommunika-

---

<sup>4</sup> Vgl. Vilem Flusser, *Die Revolution der Bilder. Der Flusser-Reader. Zu Kommunikation, Medien, Design*, Mannheim 1995.

tion, auf denen die Reflexivität ausgelöscht wird? Sie bieten, um es im Beschluss zu wiederholen, Forschungsgelände in Sachen neuer rhetorischer Strukturen an. Es wird sich dabei wohl herausstellen, dass diese neuen Strukturen nur Derivate der alten sind. Das verhält sich so wie beim Kitsch, weithin Derivat der Hochliteratur.<sup>5</sup> Und da zeigt sich noch eine Vergleichbarkeit: Wie das so hoch belastete Existieren des Menschen Anrecht enthält auf die Entlastungen des Kitschs, so auch Anrecht auf die Spielfelder der neuen Kommunikation durch die neuen Medien.

Doch wie im Kitsch steckt in eben den neuen Spielfeldern der Inszenierungen ohne Inszeniertes, der Simulationen ohne Simuliertes, der Events ohne Ereignisse die angezeigte Tendenz zum Totalisieren, zum Sich-absolut-setzen, statt Neben- und Zwischenfeld zu bleiben. Dem muss sich Alles, was Partei-gänger der Reflexivität ist, entgegenstemmen, also auch die Rhetorik bis zur Bereitschaft einer rhetorisch negativen Rhetorik als Mitfaktor der Sprachkultur.

## Literatur

- Adorno, Theodor W (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.  
 – (1964): *Jargon der Eigentlichkeit. Zur Deutschen Ideologie*. Frankfurt a. M.  
 – u. Max Horkheimer (1947): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam.  
 Anderson, Perry (1974): *Von der Antike zum Feudalismus. Spuren der Übergangsgesellschaften*. Dt. Übs. Frankfurt a. M. 1978.  
 Austin, John Langshaw (1962): *How to Do Things with Words*. Dt. Übs.u. Hg. Eike von Savigny, Titel der Übs: *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart 1972.  
 Barthes, Roland (1965): *Mythen des Alltags*, Frankfurt a. M.  
 Bloch, Ernst (1968): *Atheismus im Christentum*. Frankfurt a. M.  
 – (1970): *Politische Messungen. Pestzeit. Vormärz*. Frankfurt a. M.  
 Borsche, Tilman (Hg.) (1996). *Klassiker der Sprachphilosophie*. München.  
 Brecht, Bertolt: Radiotheorie und Der Rundfunk als Kommunikationsapparat. In: Ders: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*, Bd. 18. Frankfurt a. M. 1967.  
 Bruno, Giordano (1904): *Zwiesgespräche vom unendlichen All und den Welten*. Übs. L. Kuhlenbeck, Nachdruck der 2. Aufl. Jena.  
 Cassirer, Ernst (1956): *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt.  
 Durth, Werner (1986): *Deutsche Architektur. Biographische Verflechtungen 1900–1970*. Braunschweig.  
 Flusser, Vilem (1995): *Der Flusser-Reader. Zu Kommunikation, Medien, Design*. Mannheim.  
 Habermas, Jürgen (1976): *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a. M.  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1952): *Phänomenologie des Geistes*. Hg. Johannes Hoffmeister, 6. Aufl. Hamburg.  
 – (1955): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hg. Johannes Hoffmeister. Hamburg.

---

<sup>5</sup> Vgl. Gert Ueding, *Glanzvolles Elend. Versuch über Kitsch und Kolportage*, Frankfurt a. M. 1973/1985.

- (1963): *Wissenschaft der Logik*. Hg. Georg Lasson. Hamburg.
- Huyssen, Andreas/Klaus Scherpe (Hg.) (1986): *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*. Reinbek bei Hamburg.
- Kant, Immanuel (1956): *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. Raymund Schmidt, Hamburg.
- (1957): *Kritik der Urteilskraft*. In: *Theorie-Werkausgabe*. Hg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M./Wiesbaden 1957, Bd. IX/X und Ausg. Hg. Gerhard Lehmann. Stuttgart 1963.
- Leroi-Gourhan, André (1964/65): *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Paris. Dt. Übs. Frankfurt a. M. 1980.
- McLuhan, Marshal (1968): *Die Gutenberg-Galaxis*. Düsseldorf/Wien.
- Mann, Golo/Alfred Heuss/August Nitschke (1963) (Hg.): *Propyläen-Weltgeschichte*. Berlin/Frankfurt a. M. 1963, Bd. 4/5.
- Marcuse, Herbert (1967): *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied.
- Platon (1957): *Sämtliche Werke*. Bd. 1. Hg. Ernesto Grassi/Walter Hess. Hamburg.
- Portoghesi, Paolo (1983): *Ausklang der modernen Architektur*. Zürich.
- Raulet, Gérard (1995) (Hg.): *Von der Rhetorik zur Ästhetik*. Centre de Recherche Philia. Paris.
- Schmidt, Burghart (1998): *Bild im Ab-wesen. Zu einer Kunsttheorie des Nahezu-Negativen im schwierigen Schein des „Bilderverbots“*. Wien.
- (1994): *Kitsch und Klatsch*. Wien.
- Sohn-Rethel, Alfred (1970): *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*. Frankfurt a. M.
- Stöckl, Günther (1983): *Russische Geschichte*. 4. Aufl. Stuttgart.
- Ueding, Gert (1973): *Glanzvolles Elend. Versuch über Kitsch und Kolportage*. Frankfurt a. M.
- Virilio, Paul (1988): *Die Sehmaschine*. Dt. Übs. Berlin 1989.



*Helmut Schanze*

## Theodor W. Adornos ‚Negative Rhetorik‘

Versuch einer Annäherung an ein vergessenes Kapitel der Rhetorikgeschichte des 20. Jh.

Studiert man die Geschichte der „Renaissance der Rhetorik“ im 20. Jahrhundert, so kann man deren Anfänge bis zu Nietzsches vielzitiertem Satz „Die Sprache ist Rhetorik“ zurück verfolgen. Die postmodern-psychoanalytische Elokutionsrhetorik, die das „Ende der Rhetorik“ mit dem exklusiven Anspruch eines radikalen Neuanfangs und der Wiederentdeckung der „Rhetorizität“ verband, stellte sich bei ihrer Berufung auf Nietzsche nicht nur gegen eine ältere „ideologiekritische Rhetorikforschung“ auf. Sie vergaß auch Chaim Perelmans Neuvermessung des „Reichs der Rhetorik“, die „Neue Rhetorik“ als Theorie der Argumente und des Aptum, und Klaus Dockhorns Postulat der „Ubiquität der Rhetorik“, spezifiziert durch den nachdrücklichen Hinweis auf die „Macht und Wirkung der Rhetorik“, durch die Lehre von den Affekten. Die neuere Semiotik und die Linguistik nach de Saussure, der französische Strukturalismus, wurden in eine Vorläuferschaft eingestellt. Rhetorikgeschichte wurde auf den Bruch um 1800 und das Ästhetik-Problem reduziert.

Gleichwohl, und aus meiner Sicht formuliert: Der Streit zwischen den jüngeren Vertretern der postmodernen Elokutionsrhetorik einerseits, den älteren Argumentationstheoretikern, den Ideologiekritikern, den rhetorischen Linguisten, den pragmatischen Semiotikern und der nach Walter Jens zu benennenden Historischen Schule der Anti-Rhetorikverachtung andererseits bildeten das Feld aus, das ein Werk wie das „Historische Wörterbuch der Rhetorik“ überhaupt erst ermöglicht hat.

Im „ideologiekritischen“ Kontext – und nicht nur in diesem – steht, früh und fast erratisch, wenig beachtet und für den Verfasser dieses Vortrags dennoch leitend, ein Satz Theodor W. Adornos aus der 1966 veröffentlichten „Negativen Dialektik“, seinem philosophischen Hauptwerk: „Rhetorik vertritt in Philosophie, was anders als in Sprache nicht gedacht werden kann“, wie auch sein Programm einer neuen „Dialektik“, deren Aufgabe es sei, das „rhetorische Moment kritisch zu erretten“.

Adorno weist im einleitenden Essay auf eine sprachphilosophische Grundeinsicht hin, die mit dem Namen Wittgenstein verbunden ist. Er verschärft deren Zielrichtung gegen eine Philosophie, die sich allein der „Methode“ verschrieben habe:

„Durch die sei's offenbare, sei's latente Gebundenheit an Texte gesteht die Philosophie ein, was sie unterm Ideal der Methode vergebens ableugnet, ihr sprachliches Wesen.“

Dieses „sprachliche Wesen“ der Philosophie aber sei, so Adorno, untrennbar mit dem Begriff der Rhetorik und ihrer Geschichte verbunden. Eine auf wenige Sätze konzentrierte Ideologiegeschichte der Rhetorik folgt:

In ihrer neueren Geschichte [gemeint ist die der Philosophie] ist es [das sprachliche Wesen], analog der Tradition, verfehmt worden als Rhetorik. Abgesprengt und zum Mittel der Wirkung degradiert, war es Träger der Lüge in der Philosophie. Die Verachtung für die Rhetorik beglich die Schuld, in die sie, seit der Antike, durch jene Trennung von der Sache sich verstrickt hatte, die Platon verklagte. Aber die Verfolgung des rhetorischen Moments, durch welchen der Ausdruck ins Denken sich hinüberrettete, trug nicht weniger zu dessen Technifizierung bei, zu seiner potentiellen Abschaffung, als die Pflege der Rhetorik unter Missachtung des Objekts. Sie behauptet sich in den Postulaten der Darstellung, durch welche Philosophie von der Kommunikation bereits erkannter und fixierter Inhalte sich unterscheidet. Gefährdet ist sie, wie alles Stellvertretende, weil sie leicht zur Usurpation dessen schreitet, was die Darstellung dem Gedanken nicht unvermittelt anschaffen kann. Unablässig korrumpiert sie der überredende Zweck, ohne den doch wieder die Relation des Denkens zur Praxis verschwände. [...] Die permanente Denunziation der Rhetorik durch den Nominalismus, für den der Name bar der letzten Ähnlichkeit ist mit dem, was er sagt, lässt sich indessen nicht ignorieren, nicht das rhetorische Moment ungebrochen dagegen aufbringen.

Hieraus folgt das Programm der ‚Errettung‘ der Rhetorik: „Dialektik, dem Wortsinn nach Sprache als Organon des Denkens, wäre der Versuch, das rhetorische Moment kritisch zu erretten: Sache und Ausdruck bis zur Indifferenz einander zu nähern“.<sup>1</sup>

Die Sätze Adornos sind hoch komplex im Inhalt wie in der Darstellung. Dies ist, in Bezug auf die komplexe „Konfliktbeziehung“ (Josef Kopperschmidt) von Rhetorik und Philosophie aber auch kaum anders zu erwarten. Rhetorik und Philosophie sind – ein Selbstzitat – „geschichtsbildende Kontrahenten“, die sich aufgrund ihrer unterschiedlichen Vorstellungen vom Menschen und seinen Chancen, Gesellschaft vernünftig zu organisieren, ständig zur Klärung ihrer anthropologischen und psychologischen Voraussetzungen wechselseitig nötigten.“<sup>2</sup>

Die rhetorische *techné* ist, nach Aristoteles, bestimmt als Kunst des Wahrscheinlichmachens, und eben nicht als der „eigentliche“ Weg, die „Methode“ zur Auffindung der Wahrheit. Sie fungiert, mit Adorno, durchaus als willige, korrumpierbare Agentur, als „Stellvertretendes“. Sie, der Redner wie die Rhetorik, werden, spätestens seit Platon, der Lüge, der sprachlichen Täuschung

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966, S. 61–62. GS 6, S. 65–66.

<sup>2</sup> Vorwort zu Helmut Schanze, Josef Kopperschmidt: *Rhetorik und Philosophie*. München: Fink 1989, S. 6.

geziehen. Mit der platonischen Verbannung der Rhetorik aus dem Reich der Philosophie aber, so Adorno, ist systematisch das Band zwischen Sache und Wort zerrissen. Schuld daran trägt die Philosophie selber mit ihrer Rhetorikverachtung: Sie habe das „rhetorische Moment“ – militärisch – degradiert. Folge, so wiederum Adorno, sei eine Art Spiegelaktion mit umgekehrten Vorzeichen. Eine Mimesis der Gegner: die „Pflege der Rhetorik“ – analog zur modernen „Sprachpflege“ formuliert – habe sich ihrerseits der „Missachtung des Objekts“ schuldig gemacht. Aus der rhetorischen techné ist in der Geschichte ihrer Verachtung, in der Aufgabe eigenes Anspruchs, eine objektneutrale Technik eines Katalogs der Wirkmittel, kurz, die Figurenlehre ohne das regierende Aptum geworden.

Sieht aber die Philosophie ein Recht zur Degradierung der Rhetorik, im Sinne einer Ausübung einer Macht, auf ihrer Seite, so verleugnet sie zugleich ihr ureigenstes Medium, ihr „sprachliches Wesen“. Wenn sie das ‚Oberstübchen‘, das „Innere“, das „Eigentliche“ verlässt, bedient sie sich materialiter einer „Sprache“, ohne die sie keine Öffentlichkeit, keinen Ausdruck, keine Wirkung erlangen kann. Alle Begriffe sind, mit Nietzsche, letztlich „erblassene Metaphern“, also nicht „eigentliches“, sondern „uneigentliches“ Reden.

In der avancierten Definition des Feldes der modernen Dialektik kann damit dieser die Aufgabe zugewiesen werden, das „rhetorische Moment kritisch zu erretten“ und die „Sache“ – „res“ und den „Ausdruck“ – verba – „bis zur Indifferenz“ einander zu nähern, Denken zur Sprache zu bringen, Sprache zum Denken. Die von Nietzsche vorgedachte Reflexion der metaphernhaltigen Begriffe – Adorno spricht von einer notwendigen „Entzauberung des Begriffs“<sup>3</sup> – wird als Prozess ineinandergreifender Momente, des philosophischen – der Wahrheitssuche – und des rhetorischen neu bestimmt. Die Rede Kants vom geheimnisvollen „Schematismus“ in der „Kritik der reinen Vernunft“, der Kern seiner Lehre von der begrifflichen Erkenntnis, wird als basales „rhetorisches Moment“, als ein notwendiger Figurismus der praktischen Philosophie erkannt.

Adornos Denkpraxis versteht sich als Sprachpraxis, und umgekehrt, seine Sprachpraxis ist Denkpraxis. Ihr Ziel ist das einer Annäherung bis zur Indifferenz von „Sache“ und „Ausdruck“. Gegen Platons einseitige Verachtung der Rhetorik setzt er auf ein Programm der Indifferenz in der Differenz, im Sinne nicht zuletzt Kants, des scheinbaren Urhebers der modernen Rhetorikverachtung.

Die kritische Denk- und Sprachpraxis zielt, so meine These, auf eine neue Rhetorik, welche die beiden, zu ihrem Schaden getrennten Disziplinen wieder

---

<sup>3</sup> GS 6, S. 23.

vereinigt – ein Programm, das durchaus auch ein „romantisches“ sein könnte im Sinne einer „Progressiven Universalpoesie“.<sup>4</sup>

Wie aber lässt sich diese kritische Indifferenzierungsleistung systematisch, aus den Traditionen von Philosophie und Rhetorik, aber auch aus ihrer aktuellen Konstellation begründen? Wie wird sie praktisch, innerhalb und außerhalb des Programms einer „Negativen Dialektik“ und der philosophischen „Errettung“ des „rhetorischen Moments“? Gibt es Ansatzpunkte, über die Programmsätze in der „Negativen Dialektik“ hinaus, von einer versuchsweise ausgeführten „Rhetorik“ bei Adorno zu sprechen?

Klaus Dockhorn, dessen Aufsätze, vor allem „Die Rhetorik als Quelle des vorromantischen Irrationalismus in der Literatur- und Geistesgeschichte“ aus dem Jahr 1949, Adorno nachweislich kannte, hat darauf bestanden, dass „die rhetorische Figurenlehre ursprünglich kein öder Formalismus“ sei, „sondern aufs innigste mit der Lehre vom ‚Bewegen‘ und ‚Hinreißen‘“<sup>5</sup> zusammenhänge. Auch auf die differente Nähe von Dialektik und Rhetorik hat Dockhorn hingewiesen. Seine Einsichten geben dem Adorno’schen Programm einer „kritischen Errettung“ der Rhetorik in der „Negativen Dialektik“ die besondere Pointe. Die Dialektik lehrt, die Rhetorik bewegt, so Luther in seinen Tischreden. Philosophiegeschichtlich ist dies eine Wendung, die bereits der differenzierende Systematiker Aristoteles gegen den sprachmächtigen Rhetorik-Feind Platon einsetzt, um die Entgegenstellung von Philosophie und Rhetorik aufzuheben.

Dockhorn beruft sich auf das magistrale rhetorische Werk eines Philosophen, auf die „Rhetorik“ des Aristoteles. Nach Aristoteles, *Rhet. I, 1,1*, ist die Dialektik die „Antistrophe“ der Rhetorik. Sie sind „miteinander verwandte Erkenntnisarten“. Sie unterscheiden sich ihrerseits von der „logica veritatis“ (der Deduktion und Induktion, der „Methode“) als „logica probabilitium“ mit ihren enthymematischen Schlussverfahren.<sup>6</sup>

Der Begriff der „Antistrophe“ hat bereits in der Antike eine verschiebende Übersetzung erfahren. Franz Günther Sieveke übersetzt ihn mit dem Begriffspaar „korrespondierendes Gegenstück“. In seinem Kommentar<sup>7</sup> zitiert er die lateinische Übersetzung des Cicero: „Aristoteles principio artis rhetoricae dicit illam artem quasi ex altera parte respondere dialecticae.“<sup>8</sup>

Hier ist der Antwortcharakter, unter der Figur der Ironie („quasi ex altera parte“) herausgestellt, die Vertretung des Arguments der Gegenpartei. Sind aber Begriffe „verblasste“ oder „erblasste“ Metaphern, so wird – unter Bezug

<sup>4</sup> Vgl. Friedrich Schlegel, *Athenäumsfragment* 116.

<sup>5</sup> Klaus Dockhorn: *Macht und Wirkung der Rhetorik*. Bad Homburg 1968, S. 91.

<sup>6</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, übersetzt von Franz G. Sieveke. München: Fink 1980.

<sup>7</sup> Sieveke, S. 226.

<sup>8</sup> Cicero, *Orator* 32, 114.

auf Adorno – das zu Grunde liegende Sprachbild von Interesse: Der Begriff „Antistrophe“ sei, so Sieveke, „entlehnt von der Aktionsweise des griechischen Chors: Dort korrespondiert die Antistrophe der Strophe, wobei die Korrespondenz sogar inhaltlich die Opposition ausdrücken kann.“<sup>9</sup>

Der folgende Versuch über einen Versuch, in einer „Negativen Dialektik“ „das rhetorische Moment kritisch zu erretten“ kann sich die komplexe, musikalisch-poetische Verhältnisbestimmung zwischen Dialektik und Rhetorik zu Nutze machen. Abgekürzt, thesenhaft formuliert: die „Negative Dialektik“ hätte ihre „Antistrophe“, ihren „anderen Part“, ihr „korrespondierendes Gegenstück“ in der ausgeführten ‚Negativen Rhetorik‘. Und die Frage ist: Hat Adorno eine ‚Negative Rhetorik‘ nicht nur postuliert, sondern auch formuliert? Hinweise hierzu lassen sich in der Entstehungsgeschichte der „Negativen Dialektik“ finden.

Adornos Rettung der Rhetorik bezieht sich, sofern das Wort vom „Sprachwesen“ nicht zum Anlass von Verallgemeinerungen genommen wird, auf einen weiten Rhetorikbegriff, wie er sich in der „Tradition“ findet, oder umgekehrt, kritisch, auf eine Philosophie, die das „rhetorische Moment“ degradiere, auf „Eigentlichkeit“ bestehe, und die dem „Jargon“ ver falle, auf eine Rhetorik, die ihr Objekt missachtet und sich im Formalismus, in der bloßen Technik, selbst abschaffe. Unter dem Gesichtspunkt der differenzierenden Indifferenz von „Sache“ und „Ausdruck“ ist es forschungsgeschichtlich angezeigt, den Essay „Jargon der Eigentlichkeit“, den Adorno aus dem Kontext der „Negativen Dialektik“ herauslöste und 1963 bzw. vollständig 1967 gesondert publizierte, neu zu lesen.

Vorab muss gesagt werden, dass der Essay keineswegs als bare Heidegger-Polemik gelesen werden darf, wie dies in der Rezeption seit 1965 immer wieder, fast gebetsmühlenhaft, wiederholt wird, wenn auch die modern-rhetorische Gattung der Polemik nicht außer Acht gelassen werden darf. Im Gegenteil, Adorno differenziert, auch in der Polemik, zwischen Musiker und Musikanten genau. Dies gilt auch für den Begriff der „Eigentlichkeit“, als dessen Urheber er Heidegger ausmacht. Dieser habe „die Eigentlichkeit wider Man und Gerede statuiert, ohne darüber sich zu täuschen, dass zwischen den beiden Typen des von ihm als Existenzialien Abgehandelten kein vollkommener Sprung herrscht, ja dass sie aus ihrer eigenen Dynamik ineinander übergehen. [...] Der Jargon, der in Heideggers Phänomenologie des Geredes einen Ehrenplatz verdiente, qualifiziert die Adepten, nach ihrer Meinung, ebenso als untrivial und höheren Sinnes, wie er den stets noch schwärenden Verdacht der Wurzellosigkeit beschwichtigt“.<sup>10</sup> Oder, an anderer Stelle: „Einzig der umsich-

<sup>9</sup> Sieveke, S. 226.

<sup>10</sup> GS 6, 424.

tige Heidegger vermeidet allzu offenherzige Affirmation [der Positivität]<sup>11</sup>. Aber auch kritisch: Er erfülle „sein Soll indirekt, durch den Ton beflissener Echtheit“.<sup>12</sup> „Heidegger ist nicht der Matador solcher Politika des Jargons, und hütet sich vor dessen Plumpeheit.“<sup>13</sup> Ob sich diese Ausnahme bei Kenntnis der Heideggerschen „Rhetorik“, der praktischen der Briefe und Reden wie der erst spät publizierten theoretischen auch aufrecht erhalten ließe, kann hier nicht weiter verfolgt werden.

Sucht man die namentlich Angegriffenen auf, so wären es eher Karl Jaspers und Otto F. Bollnow, die genannt werden. Mit Heidegger, dem Existenzialisten der ersten Stunde, verbindet Adorno, wie Hermann Mörchen gezeigt hat, mehr, als sich Adornos Partei und auch deren Gegner auf der anderen Seite gelegentlich eingestehen wollen<sup>14</sup>. Das Moment der Polemik selber erscheint als rhetorisches Moment, mit Nähe und Gegensatz, und es geht Adorno auch in der polemischen Form um eine „Errettung“ der Sache.

Auch wäre der Begriff der Ideologiekritik (bezogen auf Mannheim) für Adornos „Versuch“ entschieden zu eng. Adorno spricht in der abschließenden, späteren „Notiz“, welche die Herauslösung des Essays aus dem Kontext der „Negativen Dialektik“ begründet, von den „sprachphysiognomischen und soziologischen Elementen“, die sich in den „Plan des Buches“ nicht mehr recht eingefügt hätten<sup>15</sup>. Gleichwohl sei er „philosophisch nach Absicht und Thematik“. Adorno gesteht ein, dass er auf „Arbeitsteilung“ geachtet hätte. Dem daraus folgenden, vorweggenommenen Vorwurf, dass er „philosophisch, soziologisch, ästhetisch verführe, ohne nach dem Herkommen die Kategorien auseinanderzuhalten und womöglich getrennt abzuhandeln“, widerspricht er vehement mit dem Hinweis des „Zusammenhangs seiner eigenen Versuche“ am Beispiel der philosophischen mit den musiktheoretischen Schriften: „Was an der schlechten Sprachgestalt ästhetisch wahrgenommen, soziologisch gedeutet, wird abgeleitet aus der Unwahrheit des mit ihr gesetzten Gehalts, der impliziten Philosophie.“<sup>16</sup> Das Reich einer ‚Negativen Rhetorik‘ als Sprachkritik also reicht weit hinein in das der (musikalischen) Ästhetik.

Folgt man der aristotelischen Systematik der abgegrenzten, aber musikalisch poetisch auf aufeinander bezogenen Wissenschaftsbereiche, so sind die inventorischen Verfahren – die „Topik“ – das gemeinsame Feld zwischen Dialektik und Rhetorik. Die ordnenden Verfahren („taxis“, oder „dispositio“)

---

<sup>11</sup> GS 6, 427.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> GS 6, 446.

<sup>14</sup> Vgl. Hermann Mörchen: Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung, Stuttgart: Klett-Cotta 1981.

<sup>15</sup> GS 6, S. 524.

<sup>16</sup> GS 6, S. 524 f.

und die ausführenden Verfahren, („lexis“, „elocutio“, aber auch „memoria“ und „actio“) dagegen sind spezifisch für die Rhetorik. Sie werden von Aristoteles deshalb auch in seiner „Rhetorik“ verhandelt.

In seinem Großessay „Jargon der Eigentlichkeit“ verfährt Adorno, im Sinne eines aufklärerischen „esprit systématique“, der sich von einem „esprit de système“ abgrenzt, nach eben diesem Programm: Er nimmt sich zentrale rhetorische Kategorien vor, nicht aber, um sie „getrennt abzuhandeln“, sondern um sie in den (philosophischen) „Zusammenhang“ seiner „eigenen Versuche“ zu stellen, die er hier als eine Kritik „schlechter Sprachgestalt“, abgeleitet aus der „Unwahrheit des mit ihr gesetzten Gehalts“, spezifiziert<sup>17</sup>.

Die Frage ist, welche genuin rhetorischen Kategorien im „Versuch“ in kritischer Absicht verhandelt werden. Wenn in der Folge einige zentrale Begriffe herausgehoben werden, so ist keine Vollständigkeit angestrebt. Wenn hier der sprachliche Fluss des Essays metatheoretisch, in analytischer Absicht, aufgehoben wird, so im Sinne der Demonstration seiner systematischen Paradoxien. Es geht um ein gehaltvolles sprachliches Objekt selber, um Sprachkritik in Aktion.

Ausgangspunkt einer solchen metatheoretischen Analyse können die Titulkategorien des Essays bilden, die des „Jargons“ und die der „Eigentlichkeit“. Zum Einen handelt es sich, linguistisch gesehen, um eine spezifischen Sprachverwendung im Sinne einer nicht standardisierten Fach-, Berufs und Gruppensprache, zum Anderen um den von Heidegger, wie Adorno formuliert hat, „existenzialontologisch, als fachphilosophisches Stichwort“ eingeführten Begriff der „Eigentlichkeit“. Es geht Adorno, über die Frage nach „res“ und „verba“ hinaus, primär um die Frage der „Redeweise“ und deren Angemessenheit. Es geht, und dies ist die „eigentliche“ Pointe des Begriffs der „Eigentlichkeit“ im rhetorischen Zusammenhang, um die Konstitution der Figuren als Abweichungen von „eigentlichen“ Sprachgebrauch. Das „fachphilosophische Stichwort“ wird auf seinen rhetorischen Gehalt zurückgeführt.

Der Essay beginnt mit einem klassischen Exordium, der Geschichte einer Koterie und deren falsche Redeweise, die sich – im Gegensatz zur Rhetorik als Kunst der öffentlichen Rede – gerade von einer „gemeinen“ Öffentlichkeit abgrenzt und dabei ihre, nur ihr verständlichen Codeworte, nicht-allgemeine Gemeinplätze, vorschiebt. Dieser Koterie gebe sich den Namen der „Eigentlichen“, um sich von der Allgemeinheit der „Uneigentlichen“ abzugrenzen. Nietzsches Satz von der Sprache als Rhetorik wird, unter falscher Berufung auf ihn, zurückgenommen. Heidegger habe deren „Ethos“ und deren „Pathos“ – rhetorische Grundbegriffe – in „Sein und Zeit“ nachträglich eine philosophi-

---

<sup>17</sup> GA 6, 554 f.

sche Rechtfertigung gegeben. Die „Redeweise“<sup>18</sup> der „Eigentlichen“ habe sich über den Krieg und seine Katastrophe, über alle Verstrickungen hinweg, bis in die 60er Jahre ungebrochen erhalten.

Der „Jargon“ ist „edel und anheimelnd“ zugleich, „Untersprache und Obersprache“, „Kennmarke vergesellschafteten Erwähltseins“, rhetorisch: Er hat „bathos“ wie „pathos“. Er nutzt, als seine Allgemeinplätze, die keine sein dürfen, eine „bescheidene Anzahl signalhaft einschnappender Wörter“, „verba“, die sich nicht mehr auf die Sache beziehen. Ihre „Sprachfunktion“ ist zugunsten eines bloßen „Geredes“ – Heideggers kritischer Terminus – aufgehoben. Adorno zählt sie auf: „In der Entscheidung“, „Auftrag“, „Anruf“, „Begegnung“, „echtes Gespräch, Aussage, Anliegen, Bindung“, und bestimmt sie als „unterterminologische Termini“ – Topoi im weitesten Sinn, aber ohne die Funktion eines Fundortes für Argumente. Sie bestimmten den „Ton“ der „Eigentlichen“ in Rede und Schrift. Im Jargon verleugneten sie ihre (rhetorische) „Konstellation“ durch eine „Gebärde der Einzigkeit“. Sind Worte nach rhetorischer Lehre immer erst in der „Zusammenstellung der Sachen“ wirksam, so generiert der Jargon eine leerlaufende und damit falsche Rhetorik.

Als Demonstrandum dient Adorno im Mittelteil des Essays eine ‚negative‘ Musterrede, deren kabarettistischer Ernst eines weiteren Kommentars oder einer Analyse kaum mehr bedarf. Die dann folgende Analyse der ‚Sprachgewalt‘ Heideggers, die aus ihr reale Gewalt vernimmt, ist als eine Anwendung der ‚Negativen Rhetorik‘ auf eine Philosophie zu verstehen, die mit der Macht ging, was, auf der anderen Seite der ‚Konfliktbeziehung‘, falsche Rhetorik ausmacht. Hier setzt Adorno die Form der Polemik, sachhaltig und sprachkritisch ein: Pointiert stellt er diese ‚Sprachgewalt‘ in die Nähe der Existenzialien Selbsterhaltung und Tod: „Gewalt wohnt wie der Sprachgestalt so dem Kern der Heideggerschen Philosophie inne: der Konstellation, in welche sie Selbsterhaltung und Tod rückt.“<sup>19</sup> Er zeigt, wie ein Moment der Hegelschen Dialektik von Herr und Knecht sich sprachlich verselbständigt und zum „Gerede“ in einer Philosophie verkommt, die selbst das „Gerede“ als kritische Kategorie aufstellt: „Das zentrale Kapitel von Sein und Zeit behandelt ‚Das mögliche Ganzsein und das Sein zum Tode‘.“ Es werde in diesem Kapitel „wie sich dann weist bloß rhetorisch, gefragt, ‚ob dieses Seiende als Existierendes überhaupt in seinem Ganzsein zugänglich gemacht‘“ werden könne, wenn die „Selbsterhaltung“ als „Sorge“ ontologisiert werde. Dieser Widerspruch aber werde durch den falschen „Aplomp“ des späteren Vortrag einer möglichen „Ganzheit“ keineswegs aufgelöst. Was hier beispielhaft als rhetorische Analyse einer Philosophie erscheint, trifft ihren „Kern“, die „Sache“, um der es ihr

---

<sup>18</sup> GS 6, 416 u. ö.

<sup>19</sup> GS 6, 502.

einzig zu gehen hat, über ihre „Syllogismen“, die sie in der Trennung von Philosophie und Rhetorik selber verachtet.

Der sich auf Heidegger berufende „Jargon der Eigentlichkeit“ aber sei „Ideologie als Sprache, unter Absehung von allem besonderen Inhalt. Sinn behauptet sie durch den Gestus jener Würde, mit der Heidegger den Tod bekleidet“ – Kritik eines bloßen „Ornatus“. „Würde“ aber sei „idealistischen Wesens“.

Im Schluss seines Essays kommt Adorno auf einen „Versuch“ zurück, der gleichermaßen in Rhetorik und Philosophie Epoche gemacht hat: auf Schillers „Über Anmut und Würde“, ein Versuch also nach der Transformation der alten Wirkungsrhetorik durch Baumgarten und Kant in eine „philosophische“ „Ästhetik“. Schiller beziehe sich, im Titel, auf die beiden zentralen Konzepte angemessener und nicht leerlaufender Rhetorik, auf Ciceros und Quintilians „venustas“ und „gravitas“, auf „ethos“ und „pathos“.<sup>20</sup> Die „Errettung des rhetorischen Moments“ gewinnt seine kritisch-historische Dimension. Im „Jargon der Eigentlichkeit“ „stürzt am Ende die Kantische Würde zusammen, jene Menschheit, die ihren Begriff nicht an der Selbstbesinnung hat sondern an der Differenz von der unterdrückten Tierheit.“<sup>21</sup>

Versucht man abschließend, systematisierend, die Orientierungspunkte einer ‚Negativen Rhetorik‘ als „Antistrophe“ der „Negativen Dialektik“, als „Rettung“ des „sprachlichen Wesens“ in der Philosophie zu bestimmen, so stehen alle Hauptstücke der praktischen Rhetorik in Rede: „ethos“ und „pathos“, das „aptum“, die Topik, die Tropik. Die Pointe ist, dass sie, gemäß den Regeln der Polemik, auf eine philosophische „Redeweise“ angewandt werden, die mit der behaupteten „Eigentlichkeit“ ihr Recht auf überzeugende Rede selbst ad absurdum führt. Die kritische Analyse des „Jargons“ zeigt, so Adorno, dass der platonische Vorwurf der idealistischen Philosophie gegen die sophistische Rhetorik, sie diene der Lüge, letztlich auf die Philosophie zurückfallen muss.

Adornos Versuch einer ‚Negativen Rhetorik‘ ist ein doppelter, einerseits eine Kritik des idealistischen Scheins, der „Ideologie“, andererseits aber auch Sprachkritik, in der beanspruchte Wahrheiten, „Eigentlichkeit“ auf ihr sprachliches Unwesen untersucht werden. Als Analyse von „Redeweisen“ findet diese ihren gesonderten Platz in einer neuen, kritischen Rhetorik, die den Index des Wahren und Falschen in einer Analyse des Bezugs der Wörter auf die Sachen aufsucht. Die scheinbar ubiquitäre Erkenntnis, dass „Wahrheit“ nur „in Sprache“ gesucht, im schönsten Fall, gefunden werden kann, und dass das „rhetorische Moment“ mit dem „ästhetischen“ unlösbar verbunden ist, findet

<sup>20</sup> Schiller, Werke, Fricke/Göpfert, Bd. 5, S. 478.

<sup>21</sup> GS 6, 522.

im „Jargon der Eigentlichkeit“, gelesen als ‚Negative Rhetorik‘, auch ihren Platz in einer neueren Geschichte eine Renaissance, einer kritischen „Rettung“ der Rhetorik.

## Literatur

- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1970): *Gesammelte Schriften*. Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aristoteles (1980): *Rhetorik*. Übersetzt von Franz G. Sieveke. München: Fink.
- Dockhorn, Klaus (1968): *Macht und Wirkung der Rhetorik*. Bad Homburg 1968.
- Mörchen, Hermann (1981): *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schanze, Helmut / Josef Kopperschmidt: *Rhetorik und Philosophie*. München: Fink 1989.
- Schiller, Friedrich (1989): *Werke*. Bd. 5. Hg. v. Fricke/Göpfert. München: Hanser.
- Schlegel, Friedrich (1967): Athenäumsfragment 116. In: Ders.: *Kritische Ausgabe*. Hg. v. Ernst Behler (u.a.). Paderborn (u.a.). Bd.2, S. 182f.

*Josef Kopperschmidt*

## Warum Heideggers Interesse an der Rhetorik kein Glücksfall für die Rhetorik war

### 1. Vorbemerkung

Natürlich ist mir bewusst, dass ich mit der Titelfrage und dem in ihr angedeuteten Zweifel an der positiven Rolle Heideggers für die (bes. philosophische) Rehabilitation der Rhetorik einigen Positionen in der einschlägigen Rhetorikforschung widerspreche, die diese Rolle ganz anders einschätzen. Aus Platzgründen kann ich mich mit diesen Positionen hier nicht näher befassen; ich erwähne sie nur als Beleg dafür, dass der Disput über Heideggers (zumindest zeitweiliges) Interesse an Rhetorik und dessen Relevanz für die Rhetorik alles andere als bereits entschieden ist. Entschieden aber ist schon jetzt, meine ich, dass vom Renommee des Namens Heidegger auch die Rhetorik und das philosophische Interesse an ihr profitiert haben, selbst wenn dieses Interesse – so mein Verdacht – durch Heidegger auf einen Holzweg (im nicht-heideggerischen Sinne) gelenkt worden ist. Doch selbst eine Kritik des Heidegger'schen Interesses an Rhetorik nötigt zur Klärung der Kriterien, deren sich diese Kritik bedient, und leistet damit einen Beitrag zur Klärung des jeweils unterstellten Rhetorikverständnisses, aus dem diese Kritik Kriterien gewonnen sind. Der Fall von Heideggers SS-Vorlesung 1924 über „Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie“ (2002 als GA 18 erstmals ediert) ist ein besonders geeignetes und interessantes Beispiel für einen solchen Klärungsversuch, weil jede Kritik an dieser Vorlesung zugleich auch zu einer Kritik an der von Heidegger versuchten Rekonstruktion des Aristotelischen Rhetorikverständnisses ist, wodurch die Zahl der in Betracht kommenden Rhetorikverständnisse erkennbar recht schnell wächst.

Mein Beitrag ist nur ein kleiner Versuch, an einigen Beispielen aus der 1924er-Vorlesung die Problematik von Heideggers Deutung der Aristotelischen „Rhetorik“ zu belegen, die nämlich, wäre dessen Deutung haltbar, die Rolle dieser „Rhetorik“ bei der philosophischen Entdeckung der Rhetorik allgemein als eines attraktiven Modells für eine moderne deliberative Verständigungs- und zustimmungsabhängige Geltungstheorie völlig unverständlich machen würde. Ich leite daraus mein Urteil ab, dass Heideggers Deutung der Aristotelischen „Rhetorik“ der Intention dieses Textes nicht gerecht wird und erkläre dieses Misslingen aus einer fatalen Kontamination unvereinbarer Rhetorikverständnisse durch Heidegger.

## 2. „Das Man“ als „das Wie der Alltäglichkeit“

Das Interesse an seinem Interesse an Rhetorik verdankte Heidegger bis 2002 eigentlich einem einzigen Satz. Der steht – eher „beiläufig“, wie Dockhorn mit recht anmerkte (1966, 186) – in „Sein und Zeit“ von 1927. In diesem Satz wird behauptet, dass die Aristotelische „Rhetorik“ entgegen ihrer traditionellen Interpretation als „erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins“ gelesen werden müsse (1957, 138). Seitdem Heideggers 1924er-Vorlesung nicht mehr nur ganz Wenigen über entsprechende Nachschriften einsehbar ist, sondern nach ihrer Publikation 2002 allen einschlägig Interessierten zugänglich wurde, ist es leichter geworden, Heideggers e.z. kühne These über die Aristotelische „Rhetorik“ kontextuell zu verorten und sowohl ihrer Genese aus der 1924er-Vorlesung zu rekonstruieren wie ihre intrinsische Anfälligkeit für eine rhetorikrepugnante Deutung kenntlich zu machen.

Die zur Schlüsseldefinition avancierte e.z. These über die Aristotelische „Rhetorik“ ist genauerhin das Produkt der Heidegger’schen Interpretation und Kombination von zwei „Definitionen“ aus der Aristotelischen „Politik“, die für die europäischen Denktradition eine singuläre Bedeutungsrelevanz besitzen: „Der Mensch ist ein Wesen, das spricht“ (zoon logon echon) und „Der Mensch ist ein Wesen, das auf die polis als Lebensraum angelegt ist“ (zoon politikon) (Pol. I 2). Heidegger behauptet nun, dass diese beiden (scheinbar) definitivischen Aussagen über den Menschen nicht „auseinander deduziert (werden dürfen), sondern das Phänomen des Daseins des Menschen als solches (habe) gleichursprünglich das Sprechendsein und das Miteinandersein“ (2002, 64): „Der Mensch *ist in der Weise* des Miteinanderseins“ (ebd. 63). Ich behaupte dagegen, dass es nicht nur nicht selbstverständlich ist, die beiden Aristotelischen „Definitionen“ über den Menschen in der von Heidegger als einzig richtig unterstellten Weise zu lesen, nämlich als „gleichursprünglich“, sondern dass diese Deutung der Aristotelischen Intention sogar eindeutig widerspricht. Die Beziehung zwischen den beiden Aussagen ist nämlich bei Aristoteles eindeutig *teleologischer* Art, will sagen: Aristoteles behauptet, dass der Mensch „ein sprachfähiges Wesen (sei)“, *damit* (!) er als „ein politisches Wesen“ leben könne und d.h.: damit er mittels deliberativer Verständigung mit seinesgleichen in „Freiheit und Gleichheit“ ein gelingendes Leben (eu zen) leben könne, das mehr als ein bloßes „Überleben“ sei (Pol. I 3; III 9). „Die Natur macht“ nämlich – so Aristoteles’ entsprechendes Argument – „nichts umsonst“ (ebd.; I 8), woraus folgt, dass die singuläre Sprachfähigkeit des Menschen nur teleologisch bzw. finalistisch richtig verstanden werden kann, eben als notwendige Bedingung einer Lebensform, die wie die politische ohne Sprache gar nicht möglich ist, weil sie auf einer nur sprachlich ermöglichbaren „*Gemeinsamkeit*“ *normativer Überzeugungen* beruht (ebd.). Insofern kann Aristoteles den

Menschen als ein „von Natur aus“ („physei“) „politisches Wesen“ bezeichnen und d.h.: als ein Wesen, das erst *als* politisches zur vollen Entfaltung seiner wesenhaften Möglichkeiten („telos“) gelangt (ebd.), was zugleich jeden, der „a-polis“ lebt, als ein Wesen zu bezeichnen nötigt, das entweder mehr (Gott) oder weniger als ein Mensch (Tier) ist“ (ebd.). Insofern handelt es sich bei den beiden einschlägigen Aussagen in der Aristotelischen „Politik“ nicht um zwei „gleichursprüngliche“ „Definitionen“ des Menschen, sondern nur um *eine* Definition, die den Menschen als „politisches Wesen“ bestimmt und darum sinnvollerweise auch in der „Politik“ steht, während es sich in der zweiten vermeintlichen „Definition“ in Wahrheit um eine Funktionsbestimmung von Sprachfähigkeit handelt als unerlässlicher Voraussetzung einer politischen Existenz und Indiz ihrer natürlichen Finalität, die darum sinnvollerweise auch wieder in der „Politik“ steht und nicht in der „Rhetorik“<sup>1</sup>.

Die Folgen von Heideggers Fehldeutung der immanenten Funktionslogik der beiden geschichtsträchtigsten Aussagen über den Menschen als „Definitionen“ sind für die Rhetorik fatal, aber im spezifischen Kontext des Heidegger'schen Interesses an Rhetorik als einer „Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins“ waren sie strategisch durchaus hilfreich, um die Bedingungen zu klären<sup>2</sup>, unter denen ein anderes als das alltägliche, eben ein philosophisches und d.h.: ein *selbstverantwortetes* Reden hat entstehen können – oder sogar müssen; denn das „alltägliche“ Reden ist nach Heidegger ein Reden, das Selbstverantwortung für sich zu übernehmen gar nicht zulässt, weil es ein Reden im Modus des „Man“ ist, und das so sehr, dass sogar „die primäre Aussage ‚ich bin‘ eigentlich (bereits) falsch ist. Man muss sagen: ‚ich bin man‘. (Denn) ‚man‘ ist, ‚man‘ unternimmt das und das, ‚man‘ sieht die Dinge so und so.

Dieses Man ist *das eigentliche Wie der Alltäglichkeit*, des durchschnittlichen, konkreten Miteinanderseins. Aus diesem Man heraus erwächst die Art und Weise, wie der Mensch die Welt *zunächst und zumeist* sieht, wie die Welt den Menschen angeht, wie er die Welt anspricht. Das Man ist das eigentliche Wie des Seins des Menschen in der Alltäglichkeit und *der eigentliche Träger dieses Man ist die Sprache* (ebd. 63f.).

„Miteinandersein“ als „Sprechendsein“ ist also zugleich ein „*Sein in der Alltäglichkeit*“ des „Man“!

Es dürfte schon jetzt nicht mehr schwer fallen, die zentrale strategische Funktion dieser zielstrebigen begrifflichen Vernetzungslogik für Heideggers

<sup>1</sup> Zur Beziehung zwischen Logizität und Politizität des Menschen s. Kopperschmidt 1995, 77ff.

<sup>2</sup> „Wir suchen nach der Basis, der Bodenständigkeit der Begriffsbildung im Dasein selbst. Begriffsbildung ... ist eine Grundmöglichkeit des Daseins selbst, sofern es sich für die Wissenschaft entschieden hat“ (2002, 194).

Projekt zu erahnen, das ja die Genese eines philosophisch verantworteten Redens am Beispiel der Genese „aristotelischer Grundbegriffe“ aufzeigen will: *Wenn* sich tatsächlich das „Man“ als das „Wie der Alltäglichkeit des Miteinanderseins“ verstehen lässt und *wenn* die Aristotelische „Rhetorik“ tatsächlich als „Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins“ verstanden werden will, *dann* müsste – so das unterstellbare Kalkül – Rhetorik sich doch auch für eine Hermeneutik der „Sprache“ nutzen lassen, die nach dem o. Zitat „*der eigentliche Träger dieses Man ist*“, will sagen: Rhetorik müsste sich nutzen lassen als „Leitfaden“ (ebd.139) für die systematische Beobachtung bzw. *Rekonstruktion des Redens im „alltäglichen“ Modus des „Man“*, um den „Boden“ beschreiben zu helfen, „*aus dem*“ ein ganz anderes Reden entstehen konnte – und *musste*, sobald erst einmal ein Reden „mit den Sachen selbst“ statt bloß ein Reden „über die Sachen“ erstrebenswert wird und damit zugleich ein Dasein, das man nicht „verschläft“ (ebd. 100), sondern bewusst „ergreift“. In vorgreifender Kenntnis des einschlägigen Kapitels aus „Sein und Zeit“ von 1927 (§ 27 „Das alltägliche Selbstsein und das Man“) könnte man die hier von Heidegger konturierte Rhetorik noch präziser als Hermeneutik des „*Man-selbst*“ oder sogar des „*Niemand*“<sup>3</sup> kennzeichnen und diese Form des Daseins, die man als „man“ „zunächst und zumeist ist“, „unterscheiden von dem eigentlichen, das heißt *eigens ergriffenen Selbst*“: „Das *Begriffliche*“ avanciert so gesehen erkennbar (nicht nur etymologisch) zu einer spezifischen Weise der bewusst, explizit und „radikal“ „*ergriffenen* (!) Auslegung des Daseins selbst“ (2002, 278) und damit zur „*eigentlichen Weise des Daseins*“ (ebd. 100), die bei Heidegger als „Existenz“ terminologisiert und nobilitiert wird (ebd. 44; vgl. 165; 218, 265).

Folgt man dieser Interpretation des „Man“ als „Boden“, dem solche „Existenz“ allererst noch „abgerungen“, ja abgekämpft werden muss (ebd. 109; 262f.), dann erschließt sich auch ein zunächst höchst befremdlicher Übersetzungsvorschlag Heideggers für die Aristotelische „Definition“ des Menschen als eines „*zoon logon echon*“, von der Heidegger selbst annimmt, dass sie seinen Zuhörer zumindest „merkwürdig klingen“ müsste, von der er aber wieder fest überzeugt ist, dass sie durchaus – anders als gängige Übersetzungen – dem Sinn „der griechischen Definition entspricht“, nämlich: „Der Mensch ist ein Lebewesen, das Zeitung liest“ (ebd. 108). Das ist wahrlich eine „merkwürdige“ Übersetzung für eine der berühmtesten „Definitionen“ der europäischen Denkgeschichte, die zwar schwerlich den Sinn der Aristotelischen Formel

---

<sup>3</sup> „Das Man.... ist das Niemand, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat...Das Man ist als das Niemand (kein) Nichts. Im Gegenteil, in dieser Seinsart ist das Dasein ein ens realissimum, falls ‚Realität‘ als daseinsmäßiges Sein verstanden wird“ (2002, 128).

treffen dürfte, wohl aber wieder Sinn macht innerhalb einer Argumentation, die wie die Heidegger'sche – anders als Aristoteles – nicht mehr an Sprache bzw. Reden als Distinktiv zwischen Mensch und Tier interessiert ist, sondern an der Differenzierung zwischen *zwei Weisen des Redens* (rhetorische „Alltäglichkeit“/ philosophische „Begrifflichkeit“)(ebd. 158), die aber nur dann plausibel wird, wenn das alltägliche Reden funktional möglichst pragmatisch bestimmt wird. Genau das will m.E. Heideggers Übersetzungsvorschlag leisten, insofern das „Zeitung lesen“ zwar nicht die Sprachfähigkeit des Menschen erschöpfen, wohl aber Sprechen als eine vergleichsweise „alltägliche“ Tätigkeit kennzeichnen soll, wie sie sich eben in „Gespräch“ und „Rede“ realisiert, wenn man „so redet“, wie man „außerhalb der Wissenschaft (redet)“ (ebd.107).

### 3. Wie spricht eigentlich „das (sic!) Man“?

Man kann – meine ich – nach dem bisher Gesagten das strategische Kalkül von Heideggers „philologischen“ Unternehmen (ebd. 5) relativ genau erkennen, das sich – wie gezeigt – zunächst aus der Aristotelischen „Politik“ (und nicht aus der „Rhetorik“) eine vermeintlich allgemeine Definition des Menschen mittels illegitimer Verselbständigung zweier finalistisch verknüpfter Aussagen zu konstruieren versucht, um dann dieses Definitionskonstrukt als Kennzeichnung einer bloß „zunächst und zumeist“ gelebten Form des „Miteinanderseins“ im „man“ zu relativieren, das schließlich als „alltäglich“ spezifiziert und damit implizit einem Binärcode unterworfen wird, der entsprechend ein „nicht-alltägliches“ Reden nicht nur zulässt, sondern geradezu erzwingt; zumindest für denjenigen, der sein Reden nicht bloß aus den Plausibilitäten eines „doxastischen“ bzw. meinungshaften „Man“ beziehen, sondern sein Reden als ein „Ich“ in der 1. Person Singular selbst verantworten will und d.h.: der selbst „die *Verantwortlichkeit für den Begriff* (als der Substanz jeder wissenschaftlichen Forschung) übernehmen (will)“ (ebd. 63; 6). Operativ ist dieser Anspruch nach Heidegger methodisch einlösbar durch einen „horismos“, d.h. durch ein definitorisches (also eingrenzendes bzw. – so Heidegger – „begrenzendes“) Gewinnen einer „Begrifflichkeit“ *aus* der alltäglichen Sprache „des Man“ (ebd., 36f.); denn erst eine solchermaßen „*nicht* alltägliche“, „*nicht* primäre“, *nicht* „durchschnittliche“, *nicht* „oberflächliche“, „sondern ganz ausgezeichnete (Möglichkeit des Sprechens)“ kann die Chance eines „*eigentlichen Ansprechens der Welt*“ eröffnen, was nämlich meint: „radikal mit der Welt zu sprechen“ (ebd. 36; 40). An einer späteren Stelle der 1924er-Vorlesung wird diese Operation dann sinnfällig charakterisiert als „*Entkleiden* (der Dinge) des Aussehens, das sie im nächsten Umgang haben“ (ebd. 262), bzw. als „*Freimachen*“

von dem, was Gerede (!) und unsachliche Diskussion über sie (die Dinge) geschichtet haben“ (ebd. 278; vgl. 158)<sup>4</sup>. Es geht bei dieser Operation mithin im Prinzip um ein Abräumen der vielen sachfremden, weil meinungshaften Bedeutungsschichten, die schließlich auch erwartungsgemäß bald einer im Sinne Platons als *sophistisch pejorisierten Rhetorik* angelastet werden. Dazu u. (Kap. 3) mehr und zu der „Anstrengung“, die das „Herausarbeiten der *reinen Sachlichkeit aus dem...Gerede*“ einer sophistischen Rhetorik die Philosophen nach Heidegger gekostet haben soll, namentlich Plato und (!) Aristoteles; hier muss es vorerst noch einmal um die Aristotelische „Politik“-Definition des Menschen als „zoon politikon“ gehen und um die höchst problematische Deutung eines für diese „politische“ Daseinsweise konstitutiven Begriffs, nämlich: Deliberation („bouleuesthai“).

Für höchst problematisch nämlich, wenn nicht sogar für schlicht irreführend halte ich es, wie Heidegger seine Deutung des „Man“ als Strukturelement der „Alltäglichkeit“ über eine (gewohnt) eigenwillige Interpretation des Aristotelischen Schlüsselbegriffs „Deliberation“ präzisiert. Von einer Irreführung ist m.E. in diesem Fall mal wieder zu sprechen, weil der Sinngehalt des einschlägigen Aristotelischen Textes, obwohl er eigentlich kaum missverstanden werden kann, durch Heidegger massiv verfälscht wird. Der einschlägige Text behauptet nämlich, dass die deliberative Verständigungsarbeit den konstitutionellen Mangel von Praxis an epistemischer (wissenschaftlicher) Zugänglichkeit *methodisch zu kompensieren* versucht; und zwar primär dadurch, dass praktische Problemfragen durch systematische Verknüpfung mit allgemein anerkannten Meinungen („endoxa“) so vermittelt werden (z.B. argumentativ), dass aus deren unterstellter Zustimmungsfähigkeit sich zustimmungsfähige Problemlösungen überzeugend gewinnen lassen. Der Grad des Gelingens eines solchen Zustimmungstransfers ist nach Aristoteles ein Indiz für wahrheitsfähige Verständigung, weil „das Wahre und Gerechte von Natur aus stärker (überzeugender) ist als das jeweilige Gegenteil“ (Rh. 1355a). Doch was Heidegger aus diesem eindeutigen Plädoyer für Rhetorik als deliberativer Methode wahrheitsfähiger Handlungsaufklärung im Interesse eines gelingenden Lebens interpretativ macht, ist in der Tat schon unglaublich: Aus der spezifisch menschlichen Sprachfähigkeit und der damit ermöglichten singulären Verständigungschance, situativ jeweils fällige Handlungsentscheidungen aus den gemeinsam geteilten Vorstellungen über „gut und schlecht, gerecht und ungerecht“ zu gewinnen (Pol I 2), wird bei Heidegger ein für die „doxastische“

---

<sup>4</sup> Die gewählte Kleider-Metaphorik erinnert an Heideggers „privativen“ Wahrheitsbegriff (2002/1, 49 u.ö.), den er gegen alle philologischen Bedenken stets verteidigte und später mit dem Höhlengleichnis (als seiner narrativen Übersetzung) abzustützen versuchte, obwohl er dafür nur ein problematisches Heraklit-Zitat anzuführen wusste (1957, 219f.; vgl. Kopperschmidt 2009, 347ff.).

bzw. meinungshafte „Alltäglichkeit“ (!) typisches Reden, in dem sich das „besorgende“ bzw. „überlegende Sprechen über das Beitragliche“ vollzieht (2002, 61) und in dem „ein Miteinanderhaben von Welt“ (ebd., 49) konstituiert wird, das „Gemeinsamkeit“ (koinonia) von Wertvorstellungen weniger als auszeichnendes Distinktiv des Menschen versteht denn als „Durchschnittlichkeit“ eines „Man-selbst“, das in Wahrheit ein geschlechtsloses und subjektloses „Niemand“ ist, weil es sein „Orientiertsein in der Welt“ „zunächst und zumeinst“ aus der jeweils „herrschenden Verständlichkeit“ bezieht, also aus Meinungen, die „man“ *gemeinhin so hat* (ebd. 49ff.; 275f.). Hätte tatsächlich dieses „Man...die eigentliche Herrschaft in der Sprache“ (ebd. 62) und wäre damit tatsächlich die Aristotelische „Grundbestimmung des Seins des Menschen als zoon politikon“ angemessen getroffen (ebd.), wäre weiter für „doxa“ (Meinung) tatsächlich primär kennzeichnend, „dass sie *auch andere haben*“ (ebd. 14) und nicht vielmehr dies, dass sie gemeinhin nur im Plural vorkommt, weshalb ihr subjektgebundener Geltungsanspruch sie zum Ringen um öffentliche Anerkennung und intersubjektive Zustimmung nötigt, weil sie nur als gemeinsam geteilte Meinung überhaupt handlungs- und kooperationswirksam werden kann, – wäre es also tatsächlich so, wie Heidegger annimmt, es bliebe völlig unverständlich, wie sich aus der Addition solch ich-loser „Niemand“ im Prozess öffentlicher Deliberation ein *Summierungseffekt* an praktischer Einsicht ergeben könnte. Den aber unterstellt Aristoteles eindeutig (gegen Platon) – und den kann er auch unterstellen, weil er ihn nicht aus dem egalisierten „Man-selbst“ der einzelnen Deliberierenden ableitet, sondern aus ihren jeweils individuellen Deliberationsbeiträgen, die *zusammen* nicht trotz, sondern gerade *wegen* ihrer differenzierten Einzelkompetenzen regelhaft zu besseren Urteilen gelangen als jeder einzelne für sich selbst und allein (Pol. 1281a/b; vgl. Kopperschmidt 1995, 85ff.; ders. 2009, 390; Surowiecki 2005; Miller 2010).

Den Deliberationsbegriff, der für Aristoteles' Ausdifferenzierung des spezifisch rhetorischen Redens in dessen „Rhetorik“ fundamental ist (1356b/1357a), zitiert Heidegger zwar zweimal in entsprechenden Anmerkungen (2002, 158 ff. bzw. 161), doch jedes Mal wird die Pointe des Zitats völlig verfehlt, weil Heidegger den Begriff „Deliberation“ („bouleuesthai“) unbedingt für die Charakterisierung alltäglicher Rede umfunktionalisieren will, die entsprechend als bloß meinungshaft („doxastisch“) bestimmt und als genuiner Gegenstand der Rhetorik von der philosophisch/wissenschaftlichen Rede („dialegesthai“) unterschieden werden soll (ebd. 155; 158ff.). Doch Deliberation meint bei Aristoteles nicht, wie Heideggers Übersetzung suggeriert, das, „was schon immer (?) in der Gewohnheit steht, Gegenstand der Beratung zu sein“, d.h. „worüber man sich von altersher (?) im Miteinandersein in der polis unterhält (?)“ (ebd. 161; vgl. 136), sondern Deliberation meint das, „worüber wir beraten (*müssen, weil*) wir dafür keine wissenschaftliche Erkenntnismethode ha-

ben“; und die kann es nach erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Prämissen der Antike (und noch weit über sie hinaus) nicht geben bei Gegenständen, die – wie menschliches Handeln („praxis“) – „sich auch anders verhalten können“, also *nicht* ewig, *nicht* unveränderlich und darum auch *nicht* vollkommen sind (s. auch Rapp 2002/2, 171ff.), mithin für evidenzbezogene Erkenntnisansprüche prinzipiell *nicht* zugänglich sind, sondern sich mit rhetorischer Verständigungsarbeit als deren einschlägiger *Kompensation* begnügen müssen. Bei Heidegger wird also aus dem bei Aristoteles ontologisch begründeten „Es könnte auch anders sein“ ein bloßes Charakteristikum „doxastischen“ Redens, das „gar nicht alles hinsichtlich seines Sachgehalts erforscht hat, (sondern) sich daran hält, *was die anderen sagen*“ (ebd. 151). Entsprechend leitet Heidegger das Reden-Müssen nicht wie Aristoteles aus dem für ein „politisches“ Zusammenleben dringenden Deliberations- bzw. Verständigungsbedarf epistemisch unzugänglicher praktischer Problemfragen ab, sondern aus der Struktur einer „doxa“, deren „Sinn (es) ist, eine Diskussion offen zu lassen (!)“ (ebd.), w.h.: die sich nicht festlegen will, obwohl das – so muss man als Leser unterstellen – möglich wäre, wenn man „an der Sache selbst“ statt an seinen eigenen „Ansichten von ihr“ interessiert wäre. Dieses scheinbar sachfremde Interesse an „Ansichten“ kann Aristoteles freilich anders als Heidegger weit plausibler erklären, nämlich aus der prinzipiellen Subjektbindung jeder „doxa“, um deren überzeugte Zustimmungsfähigkeit darum auch jeder Redende konsequent und legitim mit allen seinen persuasiven Kräften werben muss. Dabei „spricht“ der Redende als Anwalt der von ihm vertretenen Sache und nicht, wie Heidegger will, bloß *neben* der Sache „mit“, wenn er „für die Sache spricht“, wodurch „die Sache an sich selbst“ aber eher meinungshaft „verdeckt“ wird und deshalb „nicht (mehr) für sich selbst sprechen kann“ (ebd. 150; 119). Dass sie es aber durchaus könnte, ist dabei ebenso bei Heidegger unterstellt, wie seine Lieblingsformel für das meinungshafte Alltagsverständnis, dass es nämlich bloß ein „Vertrauen zu dem (abbildet), was sich *zunächst* (und *zumeist*) zeigt“, so tut, als impliziere dieses „zunächst und zumeist“ eine temporale bzw. modale Geltungseinschränkung des Alltagsverständnisses, insofern es sich auch als „Boden (!) für die Untersuchung der Sache selbst“ instrumentell umfunktionalisieren lasse (152), der dann offensichtlich „rein für sich selbst (zu) sprechen (gelingen könnte)“ (ebd. 150).

Mit dieser Annahme scheint mir der entscheidende Differenzpunkt zu Aristoteles und dessen „Rhetorik“ markiert zu sein, deren eigentlichen „Sinn“ Heideggers Vorlesung ja zu eruieren und gegen Missdeutungen schützen zu können versprochen hat, den sie aber interessebedingt verfehlen muss: Aristoteles sieht in der Rhetorik nämlich anders, als Heideggers Deutung will, keine Verhinderung, „die Sache an sich selbst rein für sich sprechen (zu lassen)“, sondern im Gegenteil die einzige und wirksamste Chance – das macht ihre „Nützlichkeit“ aus (!) – , sie allererst *zum Sprechen zu bringen*, weil sich bei

praktischen und d.h. epistemisch nicht zugänglichen Problemfragen die Sache selbst gar nicht anders als in der *Zustimmungsfähigkeit eines für die Sache überzeugend werbenden Redens zur Geltung bringen kann*. Das ist wahrlich eine ganz andere Art von „Nützlichkeit“ der Rhetorik als die, die Heidegger an ihr schätzt, um die Notwendigkeit einer philosophische „Begriffsbildung im Dasein“ zu plausibilisieren, die dessen meinungsverhaftete Fesseln zu sprengen vermag (ebd. 104).

#### 4. Definitionskontamination

Ebenso wie die hier vertretene Einschätzung der Aristotelischen „Rhetorik“ (als Theorie und Methodisierung verständigungsbezogener Überzeugungsarbeit im Fall problematisierter Geltungsansprüche) sich mit Heideggers Deutung dieser Pragmatik (als „erster systematischen Hermeneutik“ des alltäglichen bzw. meinungshaften Verständigtseins) reibt, gib es auch weitere relevante Divergenzen in der jeweiligen Bewertung der Rhetorik allgemein bei Aristoteles und Heidegger: Bei Aristoteles ist die rhetorische Verständigungsarbeit zwar (aus den o.g. Gründen) ontologisch und deshalb auch erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch prinzipiell defizitär, aber das verändert (mangels Alternativen) nicht ihre prinzipielle Unersetzbarkeit und pragmatische „Nützlichkeit“, deren Nachweis ja die Aristotelische „Rhetorik“ dient. Bei Heidegger gilt umgekehrt die Rhetorik der „Alltäglichkeit“, insofern sie zum „Man als eines wesentlichen Existenzials“ gehört (1957,129), zwar nicht per se als defizitär, sondern hat sogar Teil an dessen existenzialer Nobilitierung, doch diese Rolle kommt gegen den durchgehend pejorisierenden Eigensinn der Heidegger'schen Beschreibung dieser Rolle („durchschnittlich“, „oberflächlich“, „uneigentlich“, „alltäglich“, „Gerede“, „Geschwätz“ usw.) nicht an und kann ihn auch trotz emphatischer Gegenrede (bes. 1957, 128ff. ) nicht zum Schweigen bringen. Und selbst wenn das gelänge, bliebe es immer noch völlig unbegreiflich, warum „gegen“ diese Rhetorik der „herrschenden Verständlichkeit“ bzw. „Durchschnittlichkeit“ und des „besorgenden Umgangs mit der Welt“ (2002, 272ff) die Philosophie ankämpfen und eine „Begrifflichkeit“ wie die von Heidegger an Aristoteles exemplarisch rekonstruierte hätte überhaupt entwickeln müssen; denn die soll ja „die Sachen an sich selbst... rein“ und „ohne praktische Abzweckung“ „für sich selbst sprechen (lassen)“ ebd. 150), sodass „der logos selbst praxis“ werden (ebd. 159) und ein „eigentliches Ansprechen der Welt“ ermöglichen kann (ebd. 40). Wenn eine solche Sprache der „reinen Sachlichkeit“ aber offensichtlich als möglich unterstellbar ist und wenn sie – anders als die von Aristoteles gemeinte Rhetorik aufgrund ihrer ontologischen und erkenntnistheoretischen Fundierung – eine veritable Option

darstellt, die „eine existenziell Modifikation des Man“ und damit ein „eigentliches Selbstsein“ in Aussicht stellen kann (1957, 129), dann bekommt man ein Problem, das schon Platon hatte und Heidegger von Platon geerbt hat: Warum wählen Menschen eigentlich diese doch attraktive Option nachweislich so selten und bleiben lieber ihrer vertrauten Meinungswelt treu, für die Platon bekanntlich das berühmte gleichnishafte Bild der Höhle erfunden hat (Pol. 514ff.)?

Heidegger verwendet dieses philosophiegeschichtlich wohl einflussreichste Gleichnis erst seit 1926, und erst 1931/2 und 1933/4 widmet er ihm zwei große Vorlesungen, um seinen „privativen“ Wahrheitsbegriff (a-letheia im Sinne von Un-verborgenheit) bildhaft zu plausibilisieren, nämlich als Wahrheit im Sinne von Befreiung aus der Höhle, was auch eine Befreiung aus der Meinungswelt der Rhetorik sein sollte (vgl. Kopperschmidt 2009, bes. 347 u. 365ff.). 1924 hatte Heidegger diese suggestive Höhlen-Metaphorik offensichtlich noch nicht zur Verfügung, wohl aber einen vergleichbar autoritativen Text des gleichen Autors, mit dem sich die Rhetorik als ein philosophisch höchst fragwürdiges Phänomen der Sophistik diskreditieren ließ, gemeint ist natürlich Platons Dialog „Gorgias“. Dass Heidegger in einer Aristoteles gewidmeten und dessen „Rhetorik“ ausgiebig nutzenden Vorlesung eine Platonische Rhetorikdefinition aus dem „Gorgias“ nicht nur zitiert, sondern ihr eine argumentativ zentrale Funktion einräumt, ist schon sehr merkwürdig. Noch merkwürdiger ist, dass – wie o. bereits vermerkt – einschlägige Definitionen aus Aristoteles „Rhetorik“ Heideggers Interesse weit weniger zu wecken vermochten. Die Erklärung dieser Merkwürdigkeit liegt auf der Hand: Heidegger konnte bei Aristoteles keinen Begriff von Rhetorik finden, an dem sich die „Verfallensgeneigtheit“ menschlicher Rede hätte illustrieren und als Grund für die notwendige Entwicklung einer philosophischen Begriffssprache hätte plausibilisieren lassen. Das ging nur mit Platon, bes. gut mit Platons „Gorgias“ als der wichtigsten philosophischen Kampfschrift gegen die Rhetorik. Wer wie Heidegger diese Schrift zitiert, kann nicht mehr glaubhaft behaupten, deren pejorisierende Intention einklamern zu können. Das ist genau so kontraintuitiv wie den pejorisierenden Eigensinn der o.z. Beschreibung rhetorischen Redens<sup>5</sup> existenzialhermeneutisch neutralisieren zu wollen, was schon Adorno Heidegger nicht abnahm<sup>6</sup>. Zudem verrät bereits Heideggers Übersetzung der gemeinten Rhetorikdefinition aus dem „Gorgias“ („rhetorike peithous demiourgos“ 453a2), wie

---

<sup>5</sup> Als weitere Beispiele solcher Pejorierung wären neben dem für eine moderne Rhetorik zentralen Begriff „Öffentlichkeit“ (Fluchort des „Man“) besonders noch das „Verfallens(syndrom)“ zu nennen, s. dazu u. Kap. 3.

<sup>6</sup> „Während Heidegger als unparteiischer Wesensbeschauer einräumt, Uneigentliches könne ‚das Dasein nach seiner vollen Konkretion bestimmen‘, sind die Beiworte, die er jenem Seinsmodus zuerteilt, vorweg gehässig“ (1964, 82).

sehr er sich die platonisch pejorisierende Sichtweise der Rhetorik zueigen gemacht und wie weit er sich von der des Aristoteles entfernt hat: „Das Redenkönnen ist diejenige Möglichkeit, in der ich (!) über die Überzeugungen der Menschen, wie sie miteinander sind, *die eigentliche Herrschaft* (!) habe. In dieser Grundverfassung der Griechen ist der Boden zu suchen für (die) Definition des Menschen“, nämlich dass „der Mensch ein Lebewesen ist, das spricht“ (2002, 108). Man beachte, wie aus der Aristotelischen Definition mittels einer kontaminierenden Verknüpfung mit einer Platonischen interpretativ eine entscheidende Bedeutungsverschiebung vorgenommen wird (vgl. Kopperschmidt 2009, 318ff.), die aber als deren authentisches Verständnis ausgegeben wird. Noch deutlicher im folgenden Zitat: „Der Mensch ist ein Lebewesen, das im Gespräch und in der Rede sein eigentliches Dasein hat. Die Griechen existierten in der Rede. Der Rhetor ist derjenige, der die eigentliche Macht über das Dasein hat“ (ebd.). In gerade mal drei knappen Sätzen ist nicht nur eine kühne Brücke vom „Menschen“ allgemein über „die Griechen“ zum „Rhetor“ geschlagen, sondern aus dem Menschen als einem sprachfähigen Wesens ist im Eilverfahren auch ein nach Macht strebendes Subjekt geworden, das im „Rhetor“ seine modellhafte Repräsentanz findet. Dieser forsche Gestaltwandel macht freilich argumentationsstrategisch durchaus Sinn, insofern er Heidegger endlich die Frage definitiv zu beantworten erleichtert, um die es ihm in seiner 1924er-Vorlesung ja primär geht, nämlich: Warum hat die Philosophie sich eigentlich eine Sondersprache erfinden müssen? Hier steht die Antwort: Es war die Rhetorik, die die Philosophie dazu genötigt hat, weil es die Rhetorik war, die „das Man“ lehrte, wie man „seine eigentliche Herrschaft in der Sprache (haben kann)“ ebd. 64), was operativ meint: Wie man die eigene interessenverhaftete Meinung über eine Sache so erfolgreich zu vertreten vermag, dass „die Sache an sich rein für sich selbst zu sprechen“ (ebd. 150) gar keine Chance mehr hat. Macht also als soziale Macht im Meinungskampf ist es, was die Rhetorik mit der von ihr methodisierten Überzeugungskraft der Rede nach Heidegger verspricht. und was ihr erfolgsfixiertes Versprechen so attraktiv macht, dass ein philosophisches Wahrheitsinteresse für die meisten chancenlos bleibt. Heidegger hat für diese These auch gleich ein einschlägiges Zitat von Protagoras bereit, das erkennbar auf den Punkt bringen soll, was Rhetorik mit Sprache als sozialem Machtmittel konkret verspricht, nämlich: „*ton hetto logon kreitto poiein*“, was Heidegger wie folgt übersetzt: „Über Geometrie zu diskutieren, auch wenn man nichts von Geometrie versteht; das Gespräch so zu führen, dass ich den anderen überwinde *ohne Sachkenntnis*“ (ebd. 108f.). Ich sage nicht, dass das eine absolut falsche Übersetzung sei<sup>7</sup>, ich sage nur, dass diese Übersetzung das Ergebnis einer weiteren Kontamination Heideg-

---

<sup>7</sup> Wörtlicher: „Das weniger Überzeugungskräfte stärker machen“.

ger'scher Interpretationskunst ist; denn diese Übersetzung des Protagoras-Zitats orientiert sich leicht nachprüfbar an der im e.g. Platonischen „Gorgias“ vom Namensgeber vorgetragenen These, der Wert der Rhetorik bestünde darin, über alles auch *ohne Sachkenntnis* besser als die jeweiligen Sachverständigen reden zu können, wodurch man sich mithilfe einer einzigen Kunst das Erlernen vieler Künste ersparen könne (Gorg. 458ff). Dass die intellektuelle Schlichtheit dieser zeit- bzw. arbeitsökonomistischen Begründung von Rhetorik zum Widerspruch geradezu herausfordern muss und sich als Steilvorlage für Sokrates' Abrechnung mit dieser Art von („demiourgischen“) Rhetorik besonders gut eignet, versteht sich von selbst, wenn hier auch unentschieden bleiben mag, wie hoch der Platonische Anteil an dieser ärgerlichen These ist. Wichtiger in unserem Zusammenhang ist, dass Heidegger sich von Platon die Deutung einer für das Protagoreische Denken zentralen These kritiklos vorgeben lässt, die mit dem Namen Protagoras zugleich endlich auch den eigentlichen Adressaten benennt, an die sich die Platonische Rhetorikkritik wendet, nämlich an die Sophistik als die einschlägige Haustheorie der Rhetorik. Dass es für den von Heidegger zitierten Satz des Protagonisten der Sophistik spätestens nach Hegels großartigem Kapitel über „Die Philosophie der Sophistik“ in seiner „Geschichte der Philosophie“ (1971/1, 406ff.) eine ganz andere, wenn auch unplatonische Deutung gegeben hätte, sei hier nur am Rande erwähnt. Hier muss der Hinweis auf die erneut erkennbare Argumentationsstrategie Heideggers ausreichen, nämlich die Rhetorik über ihre (ideengeschichtliche durchaus korrekte) Verortung eben dort zu positionieren, wo die wirklichen Konfliktlinien mit ihr seit Platon für Jahrhunderte verlaufen, nämlich zwischen Philosophie und Sophistik. Entsprechend kann jetzt auch „die Existenz der Sophistik“ in die Rolle schlüpfen, die vorher die Rhetorik als das „Gerede“ „des Man“ spielte, nämlich als „Erweis“ zu fungieren für ein „*Verfallens (syndrom)*“, das nach Heidegger an Rede überhaupt und an Rede „zur Zeit Platos und Aristoteles“ im besonderen festzumachen ist und das die Notwendigkeit einer sachhaltigen Begrifflichkeit philosophischer Sprache allererst plausibel machen kann; denn nur „aus“ diesem durch Sophistik (inklusive Rhetorik) repräsentierten „Verfallens(syndrom)“ und im Kampf „gegen“ es wird nach Heidegger die Genese philosophischer Begrifflichkeit angemessen verstehbar (ebd. 272ff.). Und genau das ist das Ziel Heideggers in der 1924er-Vorlesung: Nachvollziehbar zu machen, was es bedeutet, „aus dieser Veräußerung des griechischen Daseins, aus dem Gespräch und Gerede das Sprechen *zurückzuholen* (!), das Sprechen dahin zu bringen, dass Aristoteles sagen kann: Der logos ist logos ousias, ‚Sprechen über die Sache, was sie ist‘. Aristoteles stand in der extremsten Gegenstellung zu dem, was um ihn herum lebendig war... Man darf sich nicht vorstellen, dass den Griechen die Wissenschaft in den Schoß gefallen wäre. Die Griechen sind gänzlich im Äußeren aufgegangen. Zur Zeit Platos und Aristoteles' war das Dasein so mit Geschwätz (!) beladen,

dass es der ganzen Anstrengung beider bedurfte, um überhaupt mit der Möglichkeit der Wissenschaft Ernst zu machen“ (ebd. 109).

Hier ist kein Platz, auf dieses windige Konstrukt einer historisch frei schwebenden Zeit- bzw. Kulturkritik näher einzugehen, dem man ohnehin leicht ansieht, dass es seinem Autor nicht leicht fallen dürfte, Aristoteles als einen antisophistischen Kampfgenossen Platons plausibel zu machen, der seine „Rhetorik“ sogar – dies der Gipfel Heidegger'scher Interpretationskunst – als systematische Ausarbeitung der Platonischen Idee einer „positiven Rhetorik“ habe verstanden wissen wollen (8). Dass ist ebenso absurd wie der weitere Versuch Heideggers aberwitzig ist, Nietzsche als Autorität für die erwähnte Behauptung über die Sophistik als „Verfallens(syndrom)“ einzuspannen. Denn das Nietzsche-Zitat aus dessen Vorlesung 1872/73, dass Griechische sei „die sprechbarste aller Sprachen“, hat eindeutig einen ganz anderen Fokus als Heidegger zu insinuieren versucht; nicht dass „die Griechen der Sprache verfallen (!) (seien)“, stützt dieses Nietzsche-Zitat ab, sondern dass diese „sprechbarste aller Sprachen“ nicht „vom Himmel gefallen ist“, sondern das Produkt eines „Volkes (ist), das unersättlich viel gesprochen hat“, um sich ein solche Sprache zu „erarbeiten“ (KGA II4, Berlin 1995, 413ff.; vgl. dazu Kopperschmidt/Schanze 1994).

Es fällt mir zugegeben etwas schwer, die Auseinandersetzung mit Heideggers Aristoteles-Vorlesung von 1924 hier abzubrechen, obwohl zu dem für die Rhetorik einschätzung so zentralen Verfallsparadigma und seiner möglichen Herkunft noch gar nichts gesagt worden ist. Das wäre aber eigentlich nötig, weil die Einführung dieses Paradigmas in die Argumentation alles andere als plausibel ist, wie das einschlägige Zitat belegen kann, das es trotz seiner formallogischen Oberflächenstruktur jedem Verstehensversuch nicht gerade leicht macht: „Wenn die Rede die eigentliche Möglichkeit des Daseins ist, in der es sich abspielt..., dann ist gerade dieses Sprechen auch die Möglichkeit, in der sich das Dasein verfängt.“ (ebd. 108). Eine fast identische Sprach- bzw. Denkstruktur, diesmal aber auf die Grundkategorie „Sorge“ bezogen, findet sich in dem sogenannten Natorp-Bericht von 1922, der sicher nicht zufällig auch eine breite Exposition des für Heidegger so wichtigen Verfallsparadigmas enthält: „Die Möglichkeit, das Sein des Lebens bekümmert zu ergreifen, ist zugleich die Möglichkeit, Existenz zu verfehlen“ (2002/1, 25, 18; vgl. 43, 58, 61, 131, 138ff., und bes. 1957, Kap. 6). Diese erkennbar identische Sprach- und Denkstruktur hilft zwar auch nicht viel weiter, um die intrinsische Logik des zugrunde liegenden Sprach- bzw. Denkmusters aufzuklären, doch erlaubt sie wenigstens den Schluss, dass dieses Sprach- bzw. Denkmuster seine Differenzierungsleistung weder *aus* der Struktur des Redens (so 1924) noch *aus* der Struktur der Sorge (so 1922) ableitet, sondern diese eher *auf* Reden (besorgendes/verfallendes) bzw. *auf* Sorge (bekümmerte/verfallende) bloß angewendet, was heißt: Seine Plausibilität muss sich anderen Begründungsres-

sources verdanken, etwa gnostischen (Jonas 1991) oder erbsündetheoretischen (Spaemann 2007, 199ff.) oder anderen säkularisierten bzw. existenzialontologisch umfunktionierten Theologumena (vgl. Kopperschmidt 2009, 334 ff.). Jedenfalls ließen sich hier naheliegende Anschlusschancen vermuten für apodiktische Aussagen Heideggers über die „Verfallenstendenz des Lebens“ wie etwa diese: „Hinsichtlich ihres konstitutiven Sinns hat die Negation den ursprünglichen Primat vor der Position. Und das deshalb, weil der Seinscharakter des Menschen faktisch *in einem Fallen*, in dem welthaften Hang bestimmt ist“ (2002/1, 1922, 27)<sup>8</sup>. Vielleicht hat diese ebd. von Heidegger als „Urtatsache“ apostrophierte Evidenz einer „Grundtendenz des Lebens zum Abfallen von sich selbst“ (ebd. 19) doch mehr mit dem jahrhundertlang als Urkatastrophe des Menschen theologisch verstandenen Sündenfall zu tun als Heideggers forschende Verpflichtung von Philosophie auf Atheismus (ebd. 28) wahrhaben will.

## 5. Statt eines Resümees

Genug der vorgetragenen Gründe, warum Heideggers Versuch von 1924, die als sophistisch denunzierte Rhetorik als ein „Verfallens (syndrom)“ zu rekonstruieren und aus ihm die Genese einer philosophischen Begriffssprache zu plausibilisieren, für die Rhetorik alles andere als ein Glücksfall war. Bleibt statt eines Resümees nur noch die Schlussfrage, ob Heidegger, wenn er auch kein Glücksfall für die Rhetorik war, ihr denn wirklich so sehr geschadet hat, dass es der Mühe wert ist, diesen Schaden, wie hier geschehen, versuchsweise zu bilanzieren. Ich meine: Ja! Natürlich hat Heidegger den grandiosen Rhetorik-Essay des emphatischen Heidegger-Kontrahenten Hans Blumenberg (1981) nicht verhindern können (von dessen pietätloser Abrechnung mit Heideggers viel gerühmter Ausdeutung des Platonischen Höhlengleichnisses 1989 ganz zu schweigen). Doch dass es so lange gedauert hat, bis dieser Essay „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“ seine geistige Sprengkraft entfalten und zum Basistext der philosophischen Entdeckung der Rhetorik werden konnte, daran hat auch ein Meisterdenker wie Heidegger Anteil. Zumindest hat seine Autorität es erschwert, Aristoteles' „Rhetorik“ mit Blumenbergs Augen lesen zu wollen und in ihr statt einer „Existenzialhermeneutik“ ein „vernünftiges Arrangement mit der Vorläufigkeit der Vernunft“ (1981,

---

<sup>8</sup> Dieser „weltliche Hang“ flieht zu einem „Sichleichtnehmen“, das in Wahrheit ein „SichausdemWeggehen des Lebens“ meint, wie es am Verhältnis zum Tod exemplarisch ablesbar ist (2002/1, 20ff.).

130) zu vermuten, die als eine „Gestalt von Vernünftigkeit“ anzuerkennen nach dem Ende aller Gewissheiten eigentlich leichter fallen müsste als diese Vernünftigkeit mit Plato und ewigen Platonikern immer noch von der philosophischen Überwindung der Rhetorik zu erwarten, als fände „die Sache an sich selbst“ erst ihre eigene Sprache, wenn die der Rhetorik endlich zum Verstummen gebracht wäre. Der Verdacht ist heute gottlob weit verbreitet, weil gut begründbar, dass mit dem Verstummen von Rhetorik auch die Sachen selbst verstummen, weil es schon immer Rhetorik war, die sie das Sprechen (heimlich) gelehrt hat.

Wenn Heidegger mit seiner Autorität etwas in Sachen Rhetorik erschwert hat, dann ist es dies: Die Chance einer philosophischen Entdeckung der Rhetorik in der Entdeckung der philosophischen Relevanz ihres originären Prinzips zu suchen, nämlich im *Prinzip überzeugungsbedingter Zustimmung*. Denn in ihrem philosophischen Kerngehalt kann die philosophische Entdeckung der Rhetorik, wenn sie diesen Namen verdienen soll, nur die Entdeckung des *rhetorischen Zustimmungsprinzips als eines vernünftigen Geltungsprinzips* unter Bedingungen der Moderne meinen. Das konnte zwar noch kein Aristoteles so sehen, doch dass er in die Vorgeschichte der philosophischen Entdeckung eines modernen und d.h. eines zustimmungsabhängigen Geltungsprinzips gehört, resultiert schon aus der o. angedeuteten Konvergenz zwischen Wahrheit und rhetorischer Zustimmungsnötigung; die meint zwar noch keinen durch rhetorische Zustimmungsnötigung konstituierten Wahrheits- oder *Geltungsgrund*, wohl aber ein an rhetorischer Zustimmungsnötigung ablesbares Wahrheits- oder *Geltungsindiz*, was jedenfalls weit mehr wiegt als die bloß *additive* Beziehung zwischen Wahrheit und Wirkung, wie sie Platon – auch in seiner positiven Rettung der Rhetorik<sup>9</sup> – vorschlägt, um auch „den Vielen“ einen Zugang zur Wahrheit zu eröffnen, die für deren „unverdeckten“ Selbstevidenz (2002, 119; vgl. 150) nicht disponiert sind, sondern noch äußerer Wirkmittel bedürfen, um sich zur Zustimmung motivieren zu lassen. Heidegger hat dieser positivierten Rhetorik Platons viel abgewinnen können und hat mit riskanter Eindeutigkeit in zwei Vorlesungen über die Chance eines erneuten „Ausbruchs“ aus der Höhle in Gestalt eines NS-„Aufbruchs“ gefaselt, der endlich Platons Syrakus-Abenteuer zum Gelingen bringen sollte (vgl. Kopperschmidt 2009, 422ff.). Gottlob ist es zu diesem Unternehmen dann doch nicht mehr gekommen; die Philosophen durften sich weiter „in der Sonne aalen“<sup>10</sup> und Rhetorik musste nicht ihre instrumentelle Verführbarkeit in Diensten eines philosophischen Befreiungsprojekts unter Beweis stellen, über dessen Programmatik Heideggers berühmte/berühmte Rektoratsrede von 27.5.1933 er-

<sup>9</sup> Vgl. „Phaidros“ 261a; dazu Heidegger 1992, S. 323ff. Vgl. Kopperschmidt 2009, 399ff.

<sup>10</sup> So Heidegger in der Deutung des Höhlengleichnis im WS 1933/34, s. 2001, 186.

schreckende Auskunft gibt. Dass Heidegger über Aristoteles in dieses Platonische Befreiungsprojekt geraten ist, daran ist jedenfalls nicht Aristoteles schuld, sondern allein ein durch Heidegger platonisch entstellter Aristoteles. Der ‚richtige‘ Aristoteles wäre diesen Weg von 1924 bis 1933 – dessen bin ich sicher – nicht mitgegangen.

## Literatur

- Adorno, Th.W.: (1964): *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt.
- Blumenberg, H. (1981): *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*. In: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart, S. 104ff.
- (1989): *Höhlenausgänge*. Frankfurt.
- Dockhon, K. (1966): *Rez. Von H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode*. In: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 218, Heft 3 / 4 S. 169ff.
- Hegel, GWF (1971/1): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt (=Bd 18 der Theorie Werkausgabe).
- Heidegger, M. (1957): *Sein und Zeit*. Tübingen (= GA 2).
- (1992): *Platon: Sophistes* (WS 1924/25). Frankfurt (= GA 19).
- (1997): *Vom Wesen der Wahrheit* (WS 1931/32). Frankfurt (= GA 34).
- (2001): *Sein und Wahrheit* (WS 1933/34). Frankfurt (= GA 36/37).
- (2002): *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924). Frankfurt (= GA 18).
- (2002/1): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Stuttgart (= GA 62).
- Jonas, H. (1991): Heideggers Gnostizismus. In: Sloterdijk, P./Macho, Th. (Hgg.): *Weltrevolution der Seele*. Gütersloh, S. 339ff.
- Kopperschmidt, J.(1995): *Rhetorik als Medium der politischen Deliberation, z.B.: Aristoteles*. In: Ders. (Hg.): *Politik und Rhetorik*. Opladen, S. 74ff.
- (2009): *Heideggers Umweg in Platons Höhle*. In: Ders. (Hg.): *Heidegger über Rhetorik*. München, S. 301ff.
- Kopperschmidt, J./Schanze, H. (Hgg.)(1994): *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“*. München.
- Miller, P. (2010): *Die Intelligenz des Schwarms*. München.
- Rapp, Chr. (2000/2): *Aristoteles: Rhetorik*. Übersetzt u. erläutert. 2 Bde. Darmstadt.
- Spemann, R. (2007): *Das unsterbliche Gerücht*. Stuttgart.
- Surowiecki, J. (2006): *Die Weisheit der Vielen*. München.

Peter L. Oesterreich

## Polypersonalität

### Das *grand arcanum* starker autoinvenienter Subjektivität

Worin könnten aus fundamentalrhetorischer Sicht heute die Zukunftsperspektiven der Rhetorik als Kulturidee, Wissenschaft und Technik liegen? Der Vorschlag, den ich im Folgenden skizzieren möchte, liegt auf der Linie einer neuen Verbindung des für die europäische Kultur bis heute maßgeblichen Ideals eines freien und selbstbestimmten Subjektes mit der aktuellen wissenschaftlichen Forschungsperspektive interner Rhetorik, welche in anthropotechnischer Hinsicht die Möglichkeit einer rhetorischen Kunst der Selbsterfindung eröffnet.<sup>1</sup>

Mein Projekt der Exploration dieser möglichen Symbiose von Rhetorik und Subjektphilosophie widerspricht zweifellos der immer noch weitverbreiteten Depotenzierung des Subjektbegriffes in den gegenwärtigen Kulturwissenschaften, welche sich als Spätfolge der inzwischen verblässenden Postmoderne und ihrer vielzitierten Rede vom ‚Verlust‘ oder gar ‚Tod des Subjektes‘ verstehen lässt.<sup>2</sup> Wider diese etwas vorschnelle Todeserklärung wirft es dagegen die Frage nach einer rhetorikaffinen Wiederbestärkung des in die Krise geratenen europäischen Subjektbegriffes auf, welche von Neuem an die Selbsterfindungsprojekte der neuzeitlichen Subjektphilosophie und ihren programmatischen Topoi wie ‚Freiheit‘, ‚Selbstbestimmung‘ und ‚Mündigkeit‘ anknüpfen könnte.

Bei dieser Suche nach einem fundamentalrhetorisch bestärkten Subjektbegriff kommt in meinen Augen gerade dem innerhalb der rhetorischen Anthropologie in den letzten Jahren zunehmend in den Blick geratenen innovativen Forschungsgebiet der internen Rhetorik eine Schlüsselstellung zu. Diese Interne-Rhetorik-Forschung gibt uns heute nämlich die Möglichkeit an die Hand, die von der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie vernachlässigte Rhetorizität der subjektiven Innenseite des Menschen neu zu erschließen. Dabei ver-

---

<sup>1</sup> Auf die Spur dieser möglichen Antwort bin ich während der Abfassung meiner beiden Artikel ‚Person‘ und ‚rhetorische Subjektivität‘ für das *Historische Wörterbuch der Rhetorik* gestoßen. *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. v. Gert Ueding, Bd. 10, Berlin/Boston 2012, 862–872 u. 1290–1301. Vgl. auch „Autoinvenienz. Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Selbsterfindung“, hrsg. von Renate Breuning u. Peter L. Oesterreich, Würzburg 2012.

<sup>2</sup> Zur postmodernen Rede vom ‚Tod des Subjektes‘ vgl.: Silvia Pritsch, „Rhetorik als Selbsttechnologie: Postmoderne Figuren zwischen ‚Sagen‘ und ‚Tun‘“, in: *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch* 30 (2011), 93–107, hier: 98–100.

bindet sie der gemeinsame Versuch, die auch schon für die klassische Bewusstseinsphilosophie fundamentale Reflexivität des Ich rhetorikaffin, d. h. als eine Form innerer, autopersuasiver Rede neu zu begreifen. Die bisher vorliegenden Ansätze der Internen-Rhetorik-Forschung differieren allerdings hinsichtlich der ‚Stärke‘ oder ‚Schwäche‘ der sich in selbstreferentieller Rede konstituierenden rhetorischen Ich-Position. So kommt nach Jean Nienkamp im Rekurs auf Freud, Mead und die Postmoderne ihrer Theoriefigur des rhetorischen Selbst lediglich eine psychosozial geschwächte Position zu, die sich lediglich aus der Pluralität von internalisierten kulturellen Stimmen zusammensetzt.<sup>3</sup>

Dagegen fokussiert sich mein Interesse – wohl in typisch kontinentaleuropäischer Manier – auf die fundamentalrhetorische Rekonstruktion der von Descartes ausgehenden Tradition der Subjektphilosophie, die für eine starke theoretische Positionierung des Ich plädiert.<sup>4</sup> Gerade das nicht zu leugnende Massenphänomen fremdbestimmter, schwacher Ich-Positionen provoziert die alternative Frage nach jener im Titel genannten ‚starken rhetorischen Subjektivität‘, welcher es gelingen könnte, durch ihre Kunst emanzipatorischer interner Rhetorik eine eigene Stimme zu gewinnen, um sich als Autorin ihres eigenen Selbst neu zu erfinden.

Auf der folgenden kleinen Spurensuche nach historischen Theoriefiguren eines derart stark positionierten rhetorischen Subjekts versuche ich nun, einige aufschlussreiche und auf den ersten Blick zugegebenermaßen weit auseinanderliegende Theorietopoi bei Cicero, Shaftesbury und F. Schlegel miteinander in Verbindung zu bringen und zwar durch den noch näher zu erläuternden Gesichtspunkt der Polypersonalität. Dazu wende ich mich zunächst dem anthropologischen Polypersonalismus Ciceros zu, sodann der methodologischen Polypersonalität Shaftesburys, um dann abschließend hinweisend auf Friedrich Schlegels biographischen Polypersonalismus mit einem kurzen Fazit zu enden.

## 1. Ciceros anthropologischer Polypersonalismus

Eine frühe begriffsgeschichtliche Spur des gesuchten autoinvenienten Ich, welches sich in der Kunst der Selbsterfindung auf dem Forum interner Rhetorik

---

<sup>3</sup> Jean Nienkamp, *Internal Rhetorics. Toward a History and Theory of Self-Persuasion*, Carbondale/Edwardsville 2001 u. „The rhetorical Self“ in: *Rhetorik* 30 (2011) 69–79.

<sup>4</sup> Peter L. Oesterreich, „Homo rhetoricus interior. Zur fundamentalrhetorischen Rekonstruktion des cartesianischen Ego“, in: *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch* 21 (2002), 37–48 u. „Selbsterfindung, Subjektivität und interne Rhetorik“, in: *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch* 30 (2011), 80–95.

rik übt, lässt sich bereits in Ciceros *De officiis* entdecken. Ihr Fundort ist die bekannte rhetorikaffine und pluralistische Vier-Personen-Lehre, die Cicero im ersten Buch von *De officiis* entwirft. Den leitenden Gesichtspunkt für jenen vierstelligen Polypersonalismus bildet bei Cicero das vom Theater und der Rednerbühne auf das gesamte menschliche Leben übertragene, maßgebliche ethische Ordnungsprinzip des *Decorum*, welches nicht nur den Schauspieler oder den Orator, sondern den ganzen Menschen verpflichtet, sich seiner jeweiligen „Rolle (*persona*)“<sup>5</sup> angemessen zu verhalten.

Gemäß seiner theatralischen Ursprungsbedeutung und ihrer spezifisch rhetorischen Fortentwicklung versteht Cicero unter ‚Persona‘ in Analogie zur Maske des Schauspielers zunächst die jeweilige ‚Rolle‘, welche der Redner zu verkörpern hat, um auf den öffentlichen Foren der *res publica* erfolgreich agieren zu können.<sup>6</sup> Von daher erschließt sich sein Personbegriff vornehmlich aus der Perspektive der glaubwürdigen Selbstinszenierung des Orators inmitten der öffentlich-politischen Lebenswelt. Dieses ursprünglich auf die *res publica* bezogene römische Persona-Modell basiert auf einem durch das *Decorum* geregeltem topischen Rollen-Repertoire, welches sich aus den Standardsituationen der politischen und gerichtlichen Rede, der Ämterlaufbahn und den Amtspflichten innerhalb der staatlichen Behörden ergibt.

Dementsprechend widmet sich die römische Redekunst (*ars rhetorica*) sowohl in ihrer Lehre (*doctrina*) als auch im Übungsbetrieb (*exercitatio*) der artifiziellen Professionalisierung rednerischer Personendarstellung. So erschließt z. B. die schulrhetorische Topik der *argumenta a persona* die konkrete, empirische Person im gesamten Umfang ihrer körperlichen, psychischen, mentalen, sozialen und biographischen Persönlichkeitsaspekte. Zu dieser Topik gehören der Name (*nomen*), die Naturanlage (*natura*), die Lebensweise (*victum*), das Schicksal (*fortuna*), die persönlich erworbenen Eigenschaften (*habitus*), das Temperament (*affectatio*), die Interessen und Neigungen (*studia*), die Absichten (*consilia*), sowie die Taten (*facta*), die Zufälle (*casus*) und die bereits gehaltenen Reden (*orationes*).<sup>7</sup> So schenkt der schulrhetorische Übungsbetrieb innerhalb seiner Suasorien und Kontroversien der Prosopopoiie (*fictio personae*) seine besondere Aufmerksamkeit. Die Kunst der rhetorischen Personendarstellung wird hier durch die artifizielle Simulation von sozialen Charakteren wie z. B. des Reichen, des Geizigen oder des Abergläubigen oder aber poetischer und historischer Personen wie Priamus und Sulla trainiert. Innerhalb

<sup>5</sup> Vgl. Marcus Tullius Cicero, *De officiis/Von den Pflichten*, lat.-dt., hrsg. u. über. v. Harald Merklin, Frankfurt a. M. / Leipzig 1991, I, 97f.

<sup>6</sup> Vgl.: Manfred Fuhrmann, „Persona, ein römischer Rollenbegriff“, in: *Identität*, hrsg. v. Odo Marquard / Karlheinz Stierle, München 1979, 83–106.

<sup>7</sup> Vgl. Marcus Tullius Cicero, *De inventione/Über die Auffindung des Stoffes*, hrsg. u. übers. v. Theodor Nüßlein, Düsseldorf/Zürich 1998, I, 34.

dieser spielerisch inszenierten Schulübungen studiert der Redner eine Vielzahl unterschiedlicher personaler Rollen ein und nähert sich als rhetorischer Akteur darin dem Schauspieler an.

Dabei entspringt das redereflexive Wissen des ausgebildeten Redners um die Artifizialität und vielfältige Formbarkeit seiner personalen Rollen nicht erst der äußeren Actio, sondern bereits schon der zur inneren Redevorbereitung gehörenden methodischen Inventio. Dies belegt nicht zuletzt die Vorschrift, sich schon während der Inventio imaginativ in die unterschiedlichen personalen Rollen der diversen Redebeteiligten zu versetzen. So soll der professionelle Redner, wie Cicero in *De oratore* anmerkt, schon in der inventiven Planungsphase seiner Rede die personalen Peristasen der jeweiligen Redesituation imaginativ antizipieren und sich selbst in die unterschiedlichen Rollen und Standpunkte der redebeteiligten Personen versetzen. Dabei hat er z. B. vor Gericht nicht nur die unterschiedlichen Glaubwürdigkeitsaspekte zu beachten, die sich aus den unterschiedlichen personalen Rollen des Klägers, des Prozessgegners und des Richters ergeben, sondern vor allem auch die persuasive Wirkung seiner eigenen Person.<sup>8</sup>

Die schulrhetorische Ausbildung fördert somit ein neues, distanzierendes und rhetorisch aufgeklärtes Selbstverständnis, welches der weit verbreiteten naiven, monopersonalen Position einer strikten Identität von Person und Persona widerspricht. Stattdessen generiert die in rhetorischer Übung erfahrene personale Selbst-Differenz zwischen der eigenen Person einerseits und andererseits den unterschiedlichen personalen Rollen, die sie zu spielen vermag, die neue Mentalität eines redereflexiv aufgeklärten Polypersonalismus, welcher um die vielfältige artifizielle Formbarkeit der eigenen Persona weiß. Dieser Polypersonalismus bildet allerdings gerade angesichts der in der Öffentlichkeit weiterhin herrschenden strikten monopersonalen „Identitätspflicht“<sup>9</sup>, um einen Gedanken Shaftesburys vorwegzunehmen – eine Art ‚Berufsgeheimnis‘ jener Klasse schulrhetorisch trainierter römischer *Homines rhetorici*, welche wie Cicero aus führenden Politikern, Amtsträgern, und Juristen besteht.

Vor diesem Hintergrund lässt sich Ciceros in *De officiis* anthropologisch erweiterter Polypersonalismus auch als eine theoretische Konsequenz des arkanen Wissens um die artifizielle und plurale Formbarkeit der eigenen Persönlichkeit verstehen, das von jeher zu den Berufsgeheimnissen professioneller Rhetoriker gehören dürfte. Insgesamt gesehen lässt sich Ciceros bekannte Vier-Personen-Lehre aus *De officiis* als eine Synthese des rhetorikaffinen römischen Persona-Konzeptes mit der stoischen Naturidee verstehen. Dabei

---

<sup>8</sup> Vgl. Marcus Tullius Cicero, *De Oratore/Über den Redner*, lat.-dt., hrsg. u. übers. v. Theodor Nüßlein, Düsseldorf 2007, II, 102.

<sup>9</sup> Fuhrmans, *Persona*, 10.

vertritt Cicero einen ethisch akzentuierten Polypersonalismus, welcher die menschliche Gesamtpersönlichkeit zur jeweils angemessenen personalen Verkörperung von gleich vier anthropologischen Rollen verpflichtet. Die ersten beiden Personae sind dem Menschen durch die Natur (*natura*), die dritte von Zufall (*casus*) sowie Zeitumständen (*tempus*) gegeben. Die Ausgestaltung der vierten anthropologischen Persona obliegt allein unserem eigenen Urteil (*iudicium nostrum*).

Befragt auf das philosophische Autoinvenienz-Konzept, das sich in Ciceros Vier-Personen-Lehre verbirgt, gibt der Text eine differenzierte Antwort, welche drei unterschiedliche Stärkegrade der subjektiven Freiheit der Selbsterfindung kennt. Den schwächsten Grad besitzt die dritte, von Cicero äußerst knapp abgehandelte Persona. Diese ist als soziale Rolle der herrschenden Maßgabe des äußeren gesellschaftlichen Decorum unterworfen, d. h. dem geschichtlichen Zufall und den Zeitumständen. Bei der Erfindung dieser äußeren, sozialen Persona spielen vorgegebene Faktoren wie Herrschaft (*regna*), Befehlsgewalt (*imperia*), Adel (*nobilitas*), Ehre (*honores*), Reichtum (*divitiae*) und ihre jeweiligen Gegenteile eine entscheidende Rolle.<sup>10</sup>

Einen stärkeren Grad autoinvenienter Entwurfsfreiheit findet sich dagegen bei den beiden anthropologischen Rollen, die den Menschen von Natur aus vorgegeben sind und in denen sich bei Cicero der Einfluss der konnaturalen Ethik der Stoa bemerkbar macht. Vor dem Hintergrund des stoischen Autarkieideals verstärkt sich Ciceros polypersonales Autoinvenienz-Projekt hier durch die Perspektive einer subjektiven Verinnerlichungstendenz. Dementsprechend verschiebt sich die ethische Leitperspektive vom eher heteronomen Maßstab des externen sozialen Decorum auf den autonomen eines internen Decorum, welches die Modellierung der eigenen Persona nach Maßgabe ihrer inneren Natur vorschreibt. Da ferner diese innere Natur sich einerseits in einen allgemeinmenschlichen Anteil und andererseits einen individuellen Part aufteilt, besetzt Cicero diese in Hinsicht auf die Freiheit der Selbsterfindung mittelstark einzuschätzende Stufe gleich durch zwei unterschiedliche anthropologische Rollenmodelle.

Die von Cicero an erster Stelle genannte Persona gründet in der Partizipation aller Menschen an der allgemeinen Vernunftnatur. So sei es die „große Natur selbst (*ipsa natura magna*)“<sup>11</sup> gewesen, die den Menschen diese personale Rolle als zur Rationalität befähigtes Lebewesen gegeben habe. Aufgrund dieser natürlichen Vernunftanlage vermögen die Menschen selbstständig jene Moralvorstellung des Geziemenden und sittlich Guten (*honestum decorumque*) in sich aufzufinden, durch die sie die übrigen Lebewesen bei weitem überra-

---

<sup>10</sup> Vgl. Cicero, *De officiis*, I, 115.

<sup>11</sup> Cicero, *De officiis*, I, 115.

gen. Dabei vertritt Cicero wie schon in *De oratore* einen kommunikativen und rhetorikaffinen Vernunftbegriff, der die enge Beziehung von Vernunft (*ratio*) und Rede (*oratio*) betont. Demnach bewegt diese allgemeine Vernunftanlage die Menschen „zu einer Gemeinschaft der Rede und des Lebens (ad orationis et ad vitae societatem)“<sup>12</sup>.

An zweiter Stelle folgt jene Persona, welche die individuellen Naturanlagen des Menschen zum Ausgangspunkt nimmt und dem konnaturalen Selbsterfindungskonzept Ciceros eine charakteristische Note verleiht. Die Modellierung dieser individuellen Rolle berücksichtigt jene besonderen körperlichen und geistigen Naturanlagen, welche jeden einzelnen auszeichnen und charakterisieren. Bei ihrer Ausgestaltung kommt insgesamt den jeweils im Charakter des individuellen Geist (*animus*) liegenden Begabungsunterschieden eine größere Bedeutung zu als den körperlichen Dispositionen. Durch sie unterscheidet sich z. B. der geistvolle, beredte und zur ironischen Simulation neigende Charakter des Philosophen Sokrates von der dissimulatorischen Kunst des Schweigens, Verheimlichens, Auflauerns und Vereitelns gegnerischer Pläne, die sich bei Heerführern wie Hannibal oder Quintus Maximus fänden. Eine charakteristische Persönlichkeit, die sich durch Authentizität, Kontinuität ihrer Lebensführung und der ihr korrelierenden Glaubwürdigkeit auszeichnet, sollte gerade auf die Profilierung dieser individuellen Rolle, die nach der Regel unserer je eigenen Naturanlage (*regula nostrae naturae*) modelliert sein sollte, besonderen Wert legen. „Denn jedem steht am Besten diejenige Rolle, die seiner eigenen Anlage am meisten entspricht.“<sup>13</sup>

Schließlich enthält die vierte von Cicero vorgesehene anthropologische Person, deshalb ein Maximum an autoinvenienter Entwurfsfreiheit, weil ihre Modellierung ganz in den Händen des eigenen freien Willens (*voluntas*) liegt.<sup>14</sup> Befreit von den Bedingungen sowohl des äußeren kulturellen als auch des inneren natürlichen Decorum bildet die Selbstübereinstimmung des individuellen autoinvenienten Ich mit seinem eignen freien Willen nunmehr den Maßstab ihrer Modellierung. Die deliberative Realisierung dieser innerhalb der vierstelligen Topik Ciceros stärksten Position autoinvenienter Subjektivität vollzieht sich in der Freiheit und Einsamkeit (*in solitudine*) eines inneren Mit-sich-zu-Rategehens (*consilium*).<sup>15</sup>

Insgesamt gesehen führt Ciceros Vier-Personen-Lehre gleichsam eine vierstellige Matrix personaler Selbsterfindungskunst vor Augen, die ein stark profiliertes autoinvenientes Ich vor die Aufgabe stellt, in eigener Autorschaft die

---

<sup>12</sup> Cicero, *De officiis* I, 12.

<sup>13</sup> Cicero, *De officiis*, I, 113.

<sup>14</sup> Vgl. Cicero, *De officiis*, I, 115f.

<sup>15</sup> Vgl. Cicero, *De officiis*, I, 117f.