

Rhetorische Kulturtheorie nach Ernst Cassirer

1. Vorbemerkung

Rhetorik als einheitliche, bis ins 18. Jh. verbindliche Theorie zur Produktion von Texten und zum Erwerb von Bildung ist heute zerfallen – das gehört zu den Erfahrungen unserer Gegenwart. Dieses Defizit kann auch durch den Anspruch der rhetorischen Kommunikationstheorie, eine umfassende Systematik für die Disziplinen Argumentation, Stilistik, Text- und Medientheorie oder Präsentation anzubieten, nicht ausgeglichen werden.

Was fehlt, ist eine Integration von rhetorischen Kommunikationsfaktoren und deren vortechnischen Wirkungsbedingungen wie Anthropologie und Ethik in einer Kulturtheorie der Rhetorik¹, denn nur so kann das Phänomen der Persuasion zureichend geklärt werden. Erst vom Kulturaspekt her scheint heute also erneut eine disziplinäre Gesamtkonzeption der Rhetorik realisierbar zu sein. Doch dazu muss man genauer untersuchen, was ‚rhetorische Kultur‘ eigentlich bedeutet.

‚Rhetorische Kulturtheorie nach Ernst Cassirer‘ als Titel dieses Aufsatzes soll hier zunächst ‚nach Auskunft‘ heißen, und zwar in dem Sinne, dass die philosophischen Schriften eines der gegenwärtig wichtigsten Kulturtheoretiker² zur Klärung des rhetorischen Kulturbegriffs herangezogen werden. Die Rhetorik selbst ist keine philosophische, sondern eine pädagogische Theorie, die schon in der Antike dazu diente, Techniken zur Erzielung der Persuasion zu lehren. Sie liegt in ihrer traditionellen Gestalt als Schultheorie mit einem Kernbestand an Theoremen vor, die in den Werken meist kanonisch gewordener Autoren und ihrer Nachfolger repräsentiert sind. Diese Theoreme haben zwar einen einheitlichen Zuschnitt mit geschichtlichen Varianten³, werfen aber

¹ Für einen ersten Versuch, im Kulturbegriff ein disziplinäres Kohärenzkriterium für die Rhetorik zu formulieren, vgl.: Robling, Franz-Hubert: Rhetorische Begriffsgeschichte und Kulturforschung beim „Historischen Wörterbuch der Rhetorik“. In: Scholz, Gunter (Hg.): *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*. Hamburg 2000, 43-53; ders.: Was ist rhetorische Anthropologie? Versuch einer disziplinären Definition. In: Beetz, Manfred u.a. (Hg.): *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch*. Bd. 23. Tübingen 2004, 1-10; ders.: Prolegomena zu einer Theorie der rhetorischen Ethik. In: Kofler, Wolfgang/Töchterle, Karlheinz (Hg.): *Pontes III. Die antike Rhetorik in der europäischen Geistesgeschichte*. Innsbruck/Wien 2005, 31-46.

² Vgl. dazu z. B. Schwemmer, Oswald: *E. Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*. Berlin 1997; Recki, Birgit: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in E. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin 2004.

³ Dieser ‚Kernbestand an Theoremen‘ umfasst die systematisch geordneten Teile der Schulrhetorik, die als Lehrsätze in Handbüchern niedergelegt und von der Zeit der griechisch-römischen Antike bis zum Ende des 18. Jh. kanonisch verbindlich waren. „Nicht nur die Methoden der Systementfaltung, sondern auch die hierbei verwendeten Schemata selbst wurden, wenn sie einmal gefunden waren, getreulich von Jahrhundert zu Jahrhundert tradiert – der

immer auch Probleme der Präzisierung und Systematisierung auf, wozu eben der rhetorische Kulturbegriff selbst gehört. Cassirers philosophische Einsichten sollen hier eine Hilfestellung zur kulturtheoretischen Rekonstruktion der „alten Rhetorik“ (Barthes)⁴ bieten, die auch heute Wichtiges zum Verständnis des Phänomens ‚Kultur‘ beitragen kann.

Doch es geht in diesem Aufsatz auch um ‚Rhetorische Kulturtheorie bei Ernst Cassirer‘. Denn dessen Überlegungen enthalten einige rhetorische Einsichten, die zwar nicht systematisch zusammengestellt und entfaltet sind, aber doch an vielen Stellen mal offen, mal verdeckt zu Tage treten.⁵ Die Interpretation dieser Befunde soll die schulrhetorischen Zusammenhänge zeigen und so ihrerseits zum besseren Verständnis des Cassirerschen Ansatzes beitragen, wobei nicht alle Aspekte, sondern nur die für eine Kulturtheorie wichtigen berücksichtigt werden können. Cassirers Kulturphilosophie ist ebenfalls nicht invariant, da sie verschiedene Entwicklungsstadien durchlaufen hat⁶, was aber im Rahmen dieser Untersuchung weitgehend unberücksichtigt bleiben muss.

2. Rhetorischer und Cassirerscher Kulturbegriff

Gemeinsamer Ausgangspunkt des Kulturverständnisses der Rhetorik und Cassirers ist ein genetisch konzipierter und anthropologisch zentrierter Kulturbegriff. Für Isokrates, der in diesem Kontext die rhetorische Tradition verkörpern soll, ist es die Fähigkeit zur Rede, die den Menschen aus der Gemeinsamkeit mit der Tierwelt herausgeführt hat. An Schnelligkeit und Körperkraft, erklärt Isokrates in der *Rede des Nikokles*, seien die Tiere uns überlegen.

Doch weil wir von Natur aus die Gabe besitzen, einander überreden und uns unsere jeweiligen Wünsche mitteilen zu können, haben wir uns nicht nur davon entfernt, ein Leben wie Tiere zu führen, sondern wir haben uns zusammengetan, Poleis gegründet, uns Gesetze gegeben, die Künste erfunden, ja bei fast allen un-

einzelne Rhetor befand [...] lediglich darüber, welchem Schema welcher Rang zuzuweisen sei.“ Was Manfred Fuhrmann hier für die Antike feststellt (*Die antike Rhetorik. Eine Einführung*. München/Zürich 1984, 76), gilt für die ganze rhetorische Überlieferung. Veränderungen innerhalb dieses Systems gibt es also vor allem durch Akzentverschiebungen, aber natürlich auch durch Neuentwicklungen. Dennoch bleibt die Schulrhetorik als fester Rahmen, innerhalb dessen sich Kontinuität und Wandel vollziehen und in dem alles Rhetorische als solches identifizierbar ist. Einen festen, durch die Schultradition vorgegebenen Rahmen der Entwicklung in diesem Sinne kennt die Philosophie nicht.

⁴ Zum Begriff der „alten Rhetorik“ und ihrer Charakteristika vgl. Barthes, Roland: Die alte Rhetorik. In: ders.: *Das semiologische Abenteuer*. Frankfurt/M. 1988, 15-101.

⁵ Cassirer hatte einen auf der antiken, genauer der sophistischen Tradition basierenden Begriff von Rhetorik. Vgl. dazu seinen Beitrag in: Dessoir, Max: *Lehrbuch der Philosophie*. Berlin 1925, 72 ff., sowie sein Buch *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Hamburg 1996, 178 f.; 290 f.

⁶ Vgl. dazu Recki: *Kultur als Praxis* und Graeser, Andreas: *E. Cassirer*. München 1994, pass.

seren Erfindungen und Einrichtungen hat uns unsere Fähigkeit zu sprechen geholfen.⁷

Die Macht der Rede sieht Isokrates darin, „daß keine vernünftige Handlung ohne Zuhilfenahme der Sprache geschieht, sondern daß die Sprache bei allem Tun und Denken die Führung hat und daß die vernünftigsten unter den Menschen am meisten Gebrauch von ihr machen.“⁸ Die kulturstiftende Macht der Rede wird also von vornherein – gemäß dem Doppelsinn von *lógos* – in ihrer Verbindung mit der Vernunft gesehen, eine Auffassung, die in der Tradition der Rhetorik bis hin zu Nietzsche kanonische Geltung hatte.⁹

Cassirers Kulturtheorie enthält etwas Analoges zur griechischen Auffassung, markiert aber auch Unterschiede. Analoges zeigt sich zunächst in der Rolle der Rede für die Geschichte der anthropologischen Bestimmung des Menschen. Zu Anfang seines Buchs *Versuch über den Menschen* lässt Cassirer verschiedene Antworten der philosophischen Anthropologie auf die Frage nach dem Wesen des Menschen Revue passieren und kommt schließlich auf Sokrates zu sprechen, wobei Cassirer wie der Verfasser der *Rede des Nikokles* von der Natur ausgeht. „Wir können [...] das Wesen des Menschen nicht auf die gleiche Weise entdecken, wie wir das Wesen der natürlichen Dinge zu enthüllen vermögen“, erklärt er, denn die Naturdinge ließen sich durch ihre objektiven Eigenschaften, der Mensch jedoch nur durch sein Bewußtsein beschreiben.¹⁰ Gerade hier setzt für Cassirer Sokrates auf eine neue Weise an. Hatten dessen Vorgänger, die Naturphilosophen und Kosmologen, die Position des Menschen von außen her im Weltganzen durch empirische Beobachtung und logische Analyse zu bestimmen versucht, so zielt Sokrates nicht auf eine neue These zur Lösung des alten Problems, sondern auf eine neue Betätigung des *lógos*, d. h. des Redens und Denkens, um die Frage von innen her, vom Selbstverständnis des Menschen aus anzugehen. Damit praktiziert er eine neue Methodik, ja sogar eine neue Tätigkeitsform der Philosophie: Die Suche nach der Weisheit, „bis dahin ein geistiger Monolog, verwandelt sich in einen Dialog.“¹¹ Die Wahrheit über den Menschen ist jetzt kein „ein für allemal fertiges Ding“ mehr, sie erschöpft sich nicht mehr in Definitionen, sondern wird Resultat einer offenen Suchbewegung im Universum des Menschen, vorangetrieben von den immer neuen Gesprächen des Sokrates mit Freunden, Gegnern und Schülern. Das Organon dieser „strikt anthropologischen Philoso-

⁷ Isokrates: Rede des Nikokles oder Rede an die Zyprioten 6. In: ders.: *Sämtliche Werke* Bd. I. Reden I-VIII. Übers. von Christine Ley-Hutton. Stuttgart 1983.

⁸ Isokrates: Rede des Nikokles, 9.

⁹ Vgl. etwa Aristoteles: *Politik* 1253a9 f., *Rhetorik* 1355b1; Cicero: *De officiis* I, 50; Petrarca: Brief an Tommaso Caloio. In: *Familiares I*, Brief 8; Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 4. Buch, Kap. III. In: ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 13. Hg. von Bernhard Suphan. Berlin 1887, 138 f. Bei Nietzsche wird die Beziehung von Sprache und Vernunft im Namen der Rhetorik getrennt. Vgl. dazu Robling: Was ist rhetorische Anthropologie?, 9.

¹⁰ Cassirer: *Versuch über den Menschen*, 21.

¹¹ Ebd.

phie“ – so Cassirer¹² – ist also der Dialog, d. h. die Rede in Frage und Antwort, in These und Gegenthese, geführt nach den Regeln der Dialektik, des „Gegenstücks“ zur Rhetorik, wie Aristoteles sie nennt.¹³ Als ‚Kunst des Streitgesprächs‘ und als ‚Kunst der Rede‘ gehören beide aufgrund gemeinsamer Herkunft aus dem sophistischen Unterricht und auch der Sache nach zusammen, denn Dialektik entfaltet keine Wirkung ohne Rhetorik.¹⁴

Doch der Dialog ist nach Cassirer nicht nur ein historisch herausragendes Mittel der Selbstbestimmung des Menschen, sondern auch ein Modell des Kultivationsvorgangs selbst, wie er sich in der Wirkung der Symbolisierung darstellt. Zur Erläuterung dieses Prozesses geht Cassirer in seinem Buch *Vom Mythos des Staates* wieder von der Natur aus, und zwar vom Gegensatz des Menschen zum Tier. „Was [menschliche Antworten] von tierischen Reaktionen unterscheidet“, schreibt er, „ist ihr symbolischer Charakter. [...] Der Mensch hat eine neue Art des Ausdrucks entdeckt: den symbolischen Ausdruck.“¹⁵ Ein Symbol ist für Cassirer die sinnliche Repräsentanz eines geistigen Gehalts im Zeichen¹⁶, und das Besondere daran ist die Tatsache, dass diese Repräsentanz dem Menschen die verzögerte Reaktion auf einen Impuls von außen erlaubt. Er kann durch die Symbolisierung seiner Sinneswahrnehmungen aus dem engen Regelkreis von Reiz und Reaktion heraustreten. Wie im Moment des Nachdenkens zwischen Frage und Antwort kann er sich von den Gegenständen oder Geschehnissen einer gegebenen Situation distanzieren und sich in seinem Verhalten an allgemeinen Gesichtspunkten orientieren.¹⁷ Die tierische „Reaktion“ wird damit kulturgenetisch zur menschlichen „Antwort“, wie Cassirer wiederum im *Versuch über den Menschen* feststellt.¹⁸ Er nennt hier zugleich das für ihn entscheidende kulturelle Differenzierungskriterium zwischen Mensch und Tier: den Symbolisierungsvorgang. Im sokratischen Modell von Frage und Antwort wird der anthropologische Gewinn dieses Vorgangs deutlich: die Realisierung der menschlichen Freiheit durch die verzögerte und reflexive Reaktion auf Erfordernisse der Situation. Das Symbol, das sich in seiner Funktion „nicht auf bestimmte Fälle beschränkt, sondern ein universell anwendbares Prinzip“ und außerdem „höchst variabel“ ist¹⁹, trägt zur Verwirklichung dieser Freiheit bei, womit auf die Symbolisierungsleistung angespielt ist, von der noch zu sprechen sein wird (s. u.). Die „Symbolnetze“ oder „Symbolsysteme“²⁰ des Menschen umfassen nach Cassirer allerdings

¹² Ebd., 20.

¹³ Aristoteles: *Rhetorik* 1354a 1.

¹⁴ Vgl. Lossau, Manfred: Art. Dialektik: Antike. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 2 (1994), Sp. 560-567.

¹⁵ Cassirer, Ernst: *Vom Mythos des Staates*. Hamburg 2002, 63.

¹⁶ Ebd., 63 f.

¹⁷ Ebd. Vgl. auch ders.: *Versuch über den Menschen*, 49.

¹⁸ Cassirer: *Versuch über den Menschen*, Kap. „Von der tierischen ‚Reaktion‘ zur menschlichen ‚Antwort‘“, 52 ff.

¹⁹ Ebd., 62; 64.

²⁰ Ebd., 49.

nicht nur die Sprache, obwohl diese in allen kulturellen Manifestationen mitwirkt²¹, sondern liegen beispielsweise auch in Mythos und Religion, Kunst und Wissenschaft vor.²² Trotz der besonderen Wichtigkeit der Sprache für die Symbolfunktion, die von ihr erst ermöglicht wird²³, spielt die Sprache anders als in der Rhetorik, wie das Beispiel des Isokrates zeigt, nicht die grundlegende Rolle in der Bestimmung dessen, was für Cassirer Kultur ist, weil er umfassender ansetzt und unter seinen Symbolbegriff alle Kulturäußerungen subsumiert. Cassirer versteht den Menschen auch nicht primär als *animal rationale* nach Art der vom humanistischen Klassizismus bestimmten rhetorischen Tradition²⁴ oder in der Perspektive der klassischen Philosophie seit Sokrates. Die Welt des *animal symbolicum*, wie Cassirer sie sieht, ist in all ihren Äußerungen nicht nur von Verstand und Vernunft bestimmt, sondern umfasst zugleich das ganze Spektrum des Gefühlslebens²⁵, was besonders für die Analyse des mythischen Denkens wichtig wird.

Die kulturelle Menschwerdung erschöpft sich jedoch nicht in Redekunst und Pädagogik, in der Gründung von Institutionen und der Schaffung von Symbolen. Mit jedem Entwicklungsschritt geht es für den Menschen auch um die Frage, wie er sich selbst versteht und entwirft, also um ein ethisches Problem, das in der europäischen Tradition als ‚Humanisierung‘ bezeichnet wird. Für die Rhetorik sind die Sprache und ihr Gebrauch das grundlegende Medium der Humanität. „Die Sprache nämlich ist es“, sagt Isokrates,

die Richtlinien gegeben hat für das Gerechte und Ungerechte, für das, was schändlich und was ehrbar ist. Ohne diese Richtlinien könnten wir nicht miteinander leben. Mit unserer Sprache nämlich weisen wir die Schlechten zurecht und rühmen die Guten.²⁶

In und mithilfe der Sprache, d. h. wiederum in der vernünftigen Rede (*lógos*), vollzieht sich also die sittliche Bildung des Menschen als Gemeinschaftswesen, ein Gedanke, der von Isokrates und vor allem Cicero an den Humanismus weitergegeben wurde.

Der Bildungsgedanke des Humanismus, genauer des Neuhumanismus, ist auch der Hintergrund, vor dem Cassirer den Ansatz seiner eigenen Kulturphilosophie von den naturalistischen Konzeptionen abhebt. Allerdings distanziert er sich vom klassischen Humanismus etwa erasmianischer Prägung, wie er in

²¹ Vgl. dazu Göller, Thomas: Zur Frage nach der Auszeichnung der Sprache in Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“. In: Braun, Hans-Jürg/Holzhey, Helmut/Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): *Über E. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt/M. 1988, 147; Recki: *Kultur als Praxis*, 73.

²² Cassirer: *Vom Mythos des Staates*, 63.

²³ Vgl. dazu Göller: Zur Frage nach der Auszeichnung der Sprache, 147.

²⁴ Vgl. dazu etwa den Bezug von Geist und Sprache bei Cicero: *De officiis* I, 51 (*ratio et oratio*) und bei Petrarca: *Familiars*: Ad T. Messanensem, de studio eloquentiae (animus, sermo). In: *F. Petrarca, Le Familiari*. Hg. von Ugo Dotti. Lat.-ital. Urbino 1974, 97 ff.

²⁵ Cassirer: *Versuch über den Menschen*, 50 f.

²⁶ Isokrates: *Die Rede des Nikokles*, 8.

seinem Aufsatz „Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie“ darlegt, mit dem Hinweis, der alte Humanismus suche in seiner Orientierung an der Antike primär die Vergangenheit, wogegen der neue Humanismus des 18. Jh. zukunftsorientiert sei. Denn „der Wille zur Gestaltung, nicht der Wille zur Betrachtung ist hier das entscheidende Motiv.“ Für Cassirer ist also der Gestaltungswille das Medium der Humanisierung. Er manifestiert sich im „Vermögen zur Form“, mit dem er die Fülle der äußeren Eindrücke bündigt.²⁷ „Was der Mensch vollzieht“, heißt es resümierend und in Anspielung auf die kulturelle Funktion der Symbolisierung, „ist die *Objektivierung*, die Selbstanschauung auf Grund der theoretischen, der ästhetischen, der ethischen Formung.“²⁸

Doch in der Darlegung des Humanitätsaspekts seiner Kulturphilosophie trägt Cassirer mit dem Rekurs auf den Gestaltungswillen wohl dem ästhetischen Moment der Form Rechnung, berücksichtigt aber deren ethisches Potenzial nicht angemessen. Dieses Potenzial kann unter humanistischen Vorzeichen nur von der Rhetorik her erschlossen werden, womit die Redekunst jetzt zur direkten und nicht mehr bloß analogen Explikation von Cassirers Überlegungen herangezogen wird. Form ist im klassischen Humanismus aufgrund der Bedeutsamkeit der Erziehung zunächst und primär geformte Sprache, wie vor allem Petrarca deutlich gemacht hat. In seinem Brief an Tommaso Caloria greift er den isokratischen Gedanken von der sozialen und pädagogischen Bedeutung der Rede auf und erläutert ihn am Verhältnis von Sprache und Geist:

Eines hängt vom anderen ab: Der Geist ist im Herzen verborgen, die Sprache tritt an die Öffentlichkeit. Der Geist begleitet das gesprochene Wort, er formt es nach seinem Willen; das gesprochene Wort gibt kund, wie der Geist beschaffen ist, der es formt. [...] Für beide also ist Sorge zu tragen, damit der Geist maßvoll und streng gegenüber der Sprache sei, und die Sprache ihm gegenüber in wahrhaftiger Weise schön.²⁹

Je nach der sittlichen Verfassung des Geistes – und diese ist Thema des gesamten Briefs – gestaltet sich die Schönheit der Sprache. Ethik und Ästhetik konstituieren für Petrarca vermittlels der Sprachgestaltung also die Form. Diese Verbindung von Ethik und Ästhetik bleibt auch im Neuhumanismus – etwa bei Schiller und Goethe – bestimmend. Sie wird jetzt aber nicht mehr primär durch die Sprachgebung, sondern durch die künstlerische Gestaltung vermittelt.³⁰

²⁷ Cassirer, Ernst: Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie. In: ders.: *Erkenntnis, Begriff, Kultur*. Hamburg 1993, 245; 247.

²⁸ Ebd. 248. Kursiv im Original.

²⁹ Petrarca an T. Caloria aus Messina. In: Otto, Stephan (Hg.): *Renaissance und frühe Neuzeit*. Bd. 3 von Bubner, Rüdiger (Hg.): *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*. Stuttgart 1986, 100.

³⁰ Vgl. Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Stuttgart² 1989, 22. Brief. Bei Goethe ist die Verbindung von Ethik und Ästhetik

Cassirer interessiert aber die Ethik des Neuhumanismus nur als autonomes Verhalten der „freien Persönlichkeit“, die „sich selbst ihre Form gibt“, und als Verantwortung gegenüber dem gesteckten Ziel einer kulturellen Verwirklichung des Humanum, wie er am Ende des genannten Aufsatzes feststellt³¹, nicht als Moment der Form selbst. Das wird deutlich, wenn man den von ihm so emphatisch beschworenen Willen zur Gestaltung von der Bildung her begreift. Bildung ist Prozess und Resultat: ein Vorgang der Formung von Stoff und das daraus hervorgegangene Produkt, die Gestalt. In dieser vollzieht der Mensch nach Cassirer, wie erwähnt, seine „Objektivierung“, und zwar – wie es an der zitierten Stelle weiter heißt – „in den ersten Äußerungen der Sprache“, „in der Poesie“, „der bildenden Kunst“ und „religiösen Anschauung“, „im philosophischen Begriff.“³² Mit Hinweis auf Herder und Goethe will Cassirer darin allerdings bloß eine „spezifische Leistung“ sehen, nicht ein „spezifisches Sein“³³, womit er nur den prozessualen Charakter dieser Äußerungen betont, ihren in der anvisierten „Objektivierung“ vorhandenen Resultat- und damit Seinscharakter jedoch negiert. Aber auch darin zeigt sich nach Auffassung des klassischen Humanismus und Petrarca ein ethisches Moment der Form, das neben „Verantwortung“ und „Leistung“ steht: in ihrer Verfasstheit als Gutes und als Gut.

Damit ist die schwierige Frage der Kulturethik bei Cassirer berührt. In der Forschung herrscht Einigkeit darüber, dass Cassirer nur Ansätze zu einer Ethik geliefert, diese aber nicht zu einem kohärenten, systematisch entwickelten Teil seiner Philosophie ausgebaut habe.³⁴ Was die hier vorgeschlagene ethische Interpretation von Form und Gestalt als Kernbegriffen der Cassirerschen Kulturtheorie problematisch erscheinen lässt, ist die Tatsache, dass Cassirer ethische Fragen da, wo er sie anspricht, immer nur in kantianischer Perspektive behandelt. Besonders deutlich zeigt sich das in seinem Rousseau-Verständnis. Rousseau hatte auf die Frage, wie man den Menschen ethisch bessern könne, die erzieherische Rolle von Künsten und Wissenschaften als wirkungslos verworfen und statt dessen die Rückkehr zu einem als paradisiisch dargestellten Naturzustand propagiert. Kant jedoch lehnte nach Cassirer beide Lösungen ab.

nicht so deutlich wie bei Schiller. Sie zeigt sich aber vor allem in seiner Entdeckung und Neukonzeption des Klassischen. Vgl. dazu von Einem, Herbert: Nachwort zur „Italienischen Reise“. In: *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe Bd. XI. Hg. von Erich Trunz. München¹⁵ 2002, 569; 570; 575. Cassirers Meinung, im Neuhumanismus herrsche vor allem „der Wille zur Gestaltung“, im klassischen Humanismus aber „der Wille zur Betrachtung“ vor (S. 245), ist nicht nur von Petrarca her etwas forciert und wohl in erster Linie Legitimierung des eigenen Standpunktes. Der Kampf um die richtige *imitatio* im Ciceronianismus beispielsweise zeigt, wie nahe „Betrachtung“ und „Gestaltung“ einander waren.

³¹ Cassirer: *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, 249 (zu Humboldt in kantianischer Perspektive); 260 ff. Vgl. auch Hartung, Gerald: *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie E. Cassirers*. Weilerswist 2003, 292 ff.

³² Cassirer: *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, 248.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. dazu Recki: *Kultur als Praxis*, 151 ff., sowie Krois, John Michael: *Cassirer. Symbolic Forms and History*. New Haven; London 1987, Kap. IV.

Gegenüber dem Gefühl von Lust und oder dem moralisierenden Anspruch der Erziehung entdeckte er die Autonomie als ethischen Wert, wie sie sich etwa in der Unbedingtheit des sittlichen Wollens oder der Selbstgesetzlichkeit und -bedeutsamkeit des Schönen darstellt. Jeder Art von Eudämonismus wird also hier eine Absage erteilt.³⁵ Und doch stellt sich aufgrund der nicht genügend ausgeloteten ethischen Dimension der kulturellen Form in Cassirers Humanismusbegriff die Frage, wieweit man seinem kantianischen Ansatz hier noch folgen kann. Kants Ethik mit ihrer Betonung von Verantwortung und Autonomie ist primär moralphilosophisch bzw. sollensethisch-deontologisch verfasst.³⁶ Das reicht allerdings für eine Bestimmung der Kulturphänomene nicht aus, denn ihnen eignet zugleich eine strebensethisch-teleologische Dimension. In der Strebensethik ist das Gute als Handlungsziel, wie Hans Krämer in seiner *Integrativen Ethik* dargelegt hat, gut für den Akteur selbst und gleichbedeutend mit dem Gewollten und Erstrebten. In der Moralphilosophie ist es für den Akteur nur gut, sofern es auch für andere gut ist, und daher synonym mit dem Gesollten.³⁷ Der strebensethische Ansatz hat wichtige Elemente der aristotelischen Ethik, die den Gegentypus zur kantischen repräsentiert, in sich aufgenommen. Er lässt sich aber nicht mehr nach Art der antiken Eudaimonielehre auf das endgültige Erreichen eines Glückszustands festlegen, sondern versteht auch vorläufige Formen der Selbstverwirklichung wie etwa Können bzw. Könnensbewusstsein und den damit korrelierenden Umgang mit der Güterwelt als Zielrealisierungen.³⁸ Die Strebensethik in diesem Sinne tritt so an die Stelle einer bloßen Ethik der Gefühlslagen wie Glück, Lust oder Leidenschaftsfreiheit, wobei sie Sollensethik bzw. Moralphilosophie nicht ersetzt, sondern ergänzt.³⁹ Nun lehnt Cassirer zwar die bloße Glückserwartung zurecht als Ziel ethischer Orientierung in seiner Kulturphilosophie ab, wie er nicht nur an Rousseau, sondern vor allem auch in seiner Kritik am Kulturpessimismus Simmels deutlich macht.⁴⁰ Aber Phänomene, die sich aus kultureller Tätigkeit ergeben wie das von ihm so hochgeschätzte „Vermögen zur Form“, das die Fülle der äußeren Erscheinungen bändigt, oder die Möglichkeit des Individuums, mithilfe des geschaffenen Werks die Brücke von einem Ich zum anderen zu schlagen und so erst den „Lebensprozeß der Kultur“ zu realisieren, wie Cassirer gegen Simmel ins Feld führt⁴¹, haben dennoch strebensethische Quali-

³⁵ Cassirer, Ernst: Form und Technik. In: ders.: *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. Hg. von Orth, Ernst Wolfgang/Krois, John Michael/Werle, Josef M. Hamburg ²1995, 47; vgl. auch Cassirer, Ernst: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*. Darmstadt ⁶1994, 103 f.; ders.: *Kants Leben und Lehre*. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Hamburg 2001, 235 ff.; vgl. auch Recki: *Kultur als Praxis*, 155 f. zu Rousseau.

³⁶ Vgl. dazu Krämer, Hans: *Integrative Ethik*. Frankfurt/M. 1995, 11.

³⁷ Ebd., 11; 75.

³⁸ Vgl. Krämer, Hans: Aktualität und Obsoleszenz der aristotelischen Ethik. In: *Prima philosophia*. Bd. 1 (1988), 290-293.

³⁹ Krämer: *Integrative Ethik*, 149; 153; vgl. 134 ff. zum Hedonismus, auch 75 ff.

⁴⁰ Vgl. Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, 105 ff.

⁴¹ Ebd., 110.

tät als Ausdruck von gelingendem Leben, von Selbsterhaltung oder Selbststeigerung, ohne dass sie unbedingt gleich ein eudaimonistisches Ideal im emphatischen Sinne der Glückserfüllung repräsentieren müssen.⁴² Vielleicht war es die Blindheit für diesen Aspekt, die Cassirer daran hinderte, sein kulturphilosophisches Konzept durch eine angemessene Ethik abzurunden.

3. Rhetorik und symbolische Form

Beschäftigten sich die bisherigen Überlegungen mit der Rhetorik als kulturwissenschaftlicher Disziplin, so soll es jetzt um die Rhetorik als Technik der Sprachformung gehen, denn von daher eröffnet sich der rhetorische Bezug zur symbolischen Form.⁴³

Eine symbolische Form ist für Cassirer „jede Energie des Geistes [...], durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird.“⁴⁴ Cassirers Auffassung des Symbolbegriffs unterscheidet sich vom geläufigen Verständnis dadurch, dass das Symbol keinen Gegensatz zum Buchstäblichen etwa im Sinne des Mitbedeuteten, nur Angedeuteten darstellt, sondern für die grundlegende Synthetisierungsleistung der Verknüpfung von Geistigem und Sinnlichem steht.⁴⁵ Die Art dieser Verknüpfung, die „symbolische Prägnanz“, ist in Sprache, Mythos, Religion, Kunst oder Wissenschaft verschieden, womit diese von Cassirer als je spezifische „symbolische Formen“ begriffen werden.⁴⁶ Zugrunde liegt bei ihm der Gedanke, „alle Gebiete des Geistes nach dem Gesetz ihrer Formung zu befragen und die gegenständlichen Strukturen, die in ihnen sichtbar werden, aus diesem Gesetz zu verstehen.“ Dabei ist „das, was wir den Gegenstand nennen“, wie er sagt, „nicht in der Art einer festen und starren *forma substantialis*, sondern als Funktionsform zu fassen [...]“.⁴⁷

Das symbolische Potenzial der Rhetorik erschließt sich von ihrem Technikcharakter her. Als Technik ist sie zum einen Kunst bzw. Können aufgrund einer bestimmten Fähigkeit bzw. Fertigkeit, zum anderen Lehre oder Theorie (auch Wissenschaft) aufgrund des in ihr enthaltenen Wissens.⁴⁸ Die Technik

⁴² Vgl. Krämer: *Integrative Ethik*, 153. Eine strebensethisch motivierte Deutung der Kunst liefert Cassirer selbst in Cassirer: *Versuch über den Menschen*, Kap. „Kunst“, 256: „Im Reich der Formen zu leben bedeutet nicht Flucht vor den Problemen des Lebens; im Gegenteil, es bedeutet Verwirklichung einer der höchsten Kräfte des Lebens selbst.“

⁴³ Da nach Cassirer die Wissenschaft ebenfalls eine symbolische Form darstellt (vgl. Cassirer: *Versuch über den Menschen*, Kap. XI), könnte man auch nach dem symbolischen Charakter der Rhetorik als Wissenschaft fragen.

⁴⁴ Cassirer, Ernst: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: ders.: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt ⁸1994, 175.

⁴⁵ Graeser: *E. Cassirer*, 33 f.; Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bde. Darmstadt 1964 ff., Bd. I, 18; 41 f.

⁴⁶ Vgl. dazu ebd., Bd. III, 235 und Graeser: *E. Cassirer*, 32.

⁴⁷ Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache*, 21.

⁴⁸ Der Doppelcharakter der Rhetorik als Kunst und Wissenschaft geht auf die entsprechende Doppelbedeutung der antiken Termini *technē rhētorikē* und *ars rhetorica* zurück. ‚Kunst‘ in

ist nach Cassirer auch eine symbolische Form⁴⁹, und die Sprache ist unter dem technischen Aspekt als Werkzeug für die Ausübung der Kunst zu verstehen, wie er in seinem Aufsatz „Form und Technik“ darlegt. Von den Sophisten heißt es dort:

Sie faßten das Wort und die Sprache nicht in erster Linie als bloßes Darstellungsmittel [...], sondern sie sahen in ihm ein Mittel zur *Bemächtigung* der Wirklichkeit. Die Sprache wurde ihnen zur Waffe und zum Werkzeug. [...] Der ‚Logos‘ selbst, als Ausdruck der eigentümlichen Geistigkeit des Menschen, erscheint hier nicht lediglich in ‚theoretischer‘, sondern in ‚instrumentaler‘ Bedeutung.⁵⁰

Wenn die Sophisten den *lógos* instrumentalisierten, so gebrauchten sie die Sprache, um persuasive Ziele zu erreichen, d.h. sie verfuhrten rhetorisch mit ihr. Cassirer generalisiert den Instrumentalisierungsgedanken und bezieht ihn auf die grundsätzliche Leistung der Symbolisierung:

Alle geistige Bewältigung der Wirklichkeit ist an diesen doppelten Akt des ‚Fassens‘ gebunden: an das ‚Begreifen‘ der Wirklichkeit im sprachlich-theoretischen Denken und an ihr ‚Erfassen‘ durch das Medium des *Wirkens*; an die gedankliche wie an die technische Formgebung.⁵¹

„Die ‚Form‘ der Welt“, heißt es weiter, „wird vom Menschen weder im Denken noch im Tun, weder im Sprechen noch im Wirken einfach empfangen [...], sondern sie muß von ihm ‚gebildet‘ werden.“ Denken und Tun stammen damit beide aus der „gemeinsamen Wurzel des bildenden Gestaltens“.⁵² Dies ist ein Kerngedanke der Sprachtheorie Wilhelm von Humboldts, der laut Cassirer den Akt des Sprechens erstmals nicht nur als ein bloßes Aufnehmen der Objekte ins Bewusstsein deutet, sondern ihn zugleich als einen Akt der Welterschöpfung, der „Erhebung der Welt zur Form“ begreift. Für Humboldt ist die Sprache daher „Werk“ (*érgon*) und auch „Tätigkeit“ (*enérgeia*)⁵³, womit sie in Cassirers Augen zum Spiegel symbolischer Formungskraft überhaupt wird.

Cassirer erläutert in seinem Buch *Zur Logik der Kulturwissenschaften* die Dynamik dieser *enérgeia*, indem er die Sprache als Rede deutet:

[...] die echte Rede, der sinnerfüllte ‚Logos‘ [...] ist niemals rein imitativ, sondern [...] produktiv; und erst in dieser [...] ihr innewohnenden Energie bewährt

diesem Sinne hat also gar nichts mit der modernen, bloß ästhetischen Vorstellung vom ‚Kunstwerk‘ zu tun. Vgl. dazu Robling, Franz-Hubert: Beredsamkeit. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 1 (1992), Sp. 1456 f.

⁴⁹ Vgl. dazu Cassirer: Form und Technik. Cassirer differenziert hier das Phänomen der Technik terminologisch nicht näher, obwohl der Begriff im Verlauf seiner Darstellung durchaus verschiedene Bedeutungen erkennen lässt. Außerdem sieht Cassirer in Technik und Wissenschaft verschiedene symbolische Formen. Vgl. dazu Cassirer: *Versuch über den Menschen*, Kap. XI.

⁵⁰ Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache*, 51.

⁵¹ Ebd., 52.

⁵² Ebd.

⁵³ Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache*, 52; vgl. ders.: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, 105; ders.: *Versuch über den Menschen*, 188.

und beweist sie jene andere Energie, die wir mit dem Namen des ‚Denkens‘ bezeichnen.⁵⁴

Für das Individuum stellt sich mit der „Teilhabe an einer gemeinsamen Sprachwelt“ zugleich der Zusammenhang zwischen „Ich“ und „Du“ her, da die eigene Rede immer auf eine Gegenrede bezogen ist. In „diesem Doppelprozeß baut sich erst der Gedanke selbst auf“, „eine ‚gemeinsame Welt‘ des Sinnes“, wie Cassirer am Beispiel Platons erläutert. Das gilt für Dialog und Monolog gleichermaßen, weil auch das einsame Denken als Selbstgespräch verstanden werden kann.⁵⁵ Die *enérgeia* von Rede und Gespräch erscheint hier unter philosophischem Aspekt als Potenzial des Denkens und der Sinnstiftung. Ähnlich fungiert die *enérgeia* unter rhetorischem Aspekt. Denken und gemeinsame Sinnstiftung bezwecken dort aber nicht Erkenntnis, sondern Wirksamkeit; darin liegt der Effekt von symbolischer Formung und Form. Die rhetorische *enérgeia* ist so die Redekunst bzw. Beredsamkeit des Redners oder Schriftstellers: sein Können und deren Produkt: die Rede oder der Text.⁵⁶ Die symbolische *enérgeia* der Rhetorik verleiht dieser eine ähnlich zentrale Stellung unter den symbolischen Formen, wie die Sprache sie einnimmt. Denn alle Manifestationen der Kultur beruhen nicht auf einem abstrakten Zeichensystem „Sprache“, sondern auf dem lebendigen, wirkungsbezogenen Gebrauch von Sprache in Rede, Gespräch und Text.⁵⁷

Doch zurück zur Frage der Technik. Offen ist bisher noch geblieben, worin die Instrumentalisierungsleistung des rhetorischen Symbolsystems besteht. Cassirers Ansatz ermöglicht auch darauf eine Antwort, allerdings nur indirekt. In der Abhandlung „Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt“ beschreibt er den Ursprung der Ethik in der griechischen Philosophie als „Unterwerfung der Affekte unter das Gesetz und Gebot des ‚Logos‘“.⁵⁸ Sokrates und Platon riefen die *ratio*, „die in der Sprache verkörperte Vernunft“, gegen „die Gewalt der Affekte“ auf, und zwar dadurch, „daß der Affekt genötigt wird, sich selbst auszusprechen und sich damit dem Gericht der Sprache zu

⁵⁴ Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, 52 ff. Vgl. auch ders.: Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt. In: ders.: *Symbol, Technik, Sprache*, 149 ff. zu Rede und Redner anhand von Kleist. Vgl. die ähnliche Deutung des *lógos* bei Martin Heidegger in *Sein und Zeit*. Tübingen ¹¹1967, 165. Recki: *Kultur als Praxis*, 72, argumentiert in ihrer Interpretation nicht genau genug, da sie nur von der Sprache als Artikulationsmedium, aber nicht vom Sprechenden der Rede ausgeht. Kleist spricht in seinem Aufsatz „Über die allmähliche Verrücktheit der Gedanken beim Reden“ dezidiert von einem rhetorischen Phänomen.

⁵⁵ Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, 53 f.

⁵⁶ Zur Terminologie: Redekunst bzw. Beredsamkeit und Rhetorik sind also Techniken und bewirken die *Formung* der Sprache. Redekunst und Beredsamkeit sind außerdem sprachliche Produkte und daher selbst *Formen*. (Hierfür wird nicht der Begriff ‚Rhetorik‘ gebraucht.) Vgl. dazu die terminologischen Erörterungen in Robling: Beredsamkeit.

⁵⁷ Zur grundlegenden Rolle der Rhetorik als symbolischer Form etwa für die Wissenschaft vgl. Aristoteles: *Rhetorik* 1354a4 ff.: „[...] alle [Wissenschaften] haben nämlich zu einem gewissen Grad damit zu tun, ein Argument zu prüfen und zu stützen, sich zu verteidigen und anzuklagen.“ (Aristoteles: *Rhetorik*. 1. Halbbd. Übers. von Christof Rapp. Darmstadt 2002, 19).

⁵⁸ Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache*, 138.

unterstellen.⁵⁹ Die Sophisten jedoch, die Zeitgenossen von Sokrates und Platon, entdeckten mit ihnen und gegen sie, dass die Sprache nicht nur zur Bewältigung der Gefühle durch das Aussprechen, sondern auch zur Mobilisierung durch das Ansprechen der Emotionen dienen kann. Bekanntestes Beispiel dafür ist die *phármakon*-Theorie des Gorgias. In seiner „Helena“-Rede vergleicht er die persuasive Gewalt der Rede über die Gefühle mit der Macht von pflanzlichen Drogen, die auf den Menschen mal als Heilmittel, mal als Gifte wirken können.⁶⁰ Cassirer hat diese ethisch-rhetorische Parallelität der Wirkung des *lógos* zwar übersehen, aber dennoch unterstützt sie seine These, dass „der Mensch mit der Sprache [damals] nicht nur eine neue Macht über die Dinge [...], sondern auch [...] über sich selbst erringt.“⁶¹

In seinem Buch *Vom Mythos des Staates* hat Cassirer die manipulativen Konsequenzen dieser Errungenschaft im 20. Jh. dargelegt. Das Kapitel „Die Technik der modernen politischen Mythen“ beschreibt die Überlagerung des „semantischen“ durch den „magischen Gebrauch des Wortes“ und zeigt so die begriffliche Entleerung und affektbezogene Reduktion des Deutschen im Dritten Reich.⁶² Interessant ist, dass Cassirer seine Befunde als Merkmale eines wiedererstandenen magischen Denkens erörtert, ohne die Rhetorik als propagandistische Technik zur Erzeugung moderner politischer Mythen direkt zu nennen. Auf das Verhältnis von Rhetorik und Mythos im Horizont des Cassirerschen Denkens wird daher noch zurückzukommen sein.

Ist mit der persuasiven Sprachbeherrschung das Resultat der instrumentellen Leistung genannt, die die rhetorische Technik als symbolische Form ermöglicht, lässt sich von Cassirers Symboltheorie her auch das Wirkungskalkül als Element des rhetorischen Handlungsprozesses genauer verstehen, und zwar von der Vermittlungsfunktion des technischen Werkzeugs her. Dieses steht zwischen dem „ersten Ansatz des [gestalterischen] Willens“ und dem schließlichen Ziel der Gegenstandsbearbeitung; es gestattet, beide voneinander zu trennen und in die nötige Distanz zu setzen, um so vom triebhaft-unwillkürlichen In-Besitz-Nehmen des Gegenübers zum überlegten Handeln in der Verfolgung des Ziels zu kommen.⁶³ Cassirer parallelisiert dabei werkzeugbestimmtes Handeln und Entwicklung des Denkens: „In der Weise des mittelbaren Handelns, die jetzt gewonnen ist“, heißt es in „Form und Technik“, „grün-

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Gorgias: Lobpreis der Helena 14. In: Gorgias von Leontinoi: *Reden, Fragmente und Testimonien*. Hg. und übers. von Thomas Buchheim. Hamburg 1989, 11 f.

⁶¹ Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache*, 138.

⁶² Cassirer: *Vom Mythos des Staates*, 368 ff.

⁶³ Vgl. Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache*, 61 f. Auch vom Vermittlungsaspekt her gleichen sich Technik und Sprache in Cassirers Augen, denn distanzierende Vermittlung ist die symbolische Leistung des Sprachzeichens. Dem Äußerungsdrang des Individuums, das direkt auf die Dinge zugehen will, stellt die Sprache eine andere Richtung entgegen: die des Abstandnehmens. Verfügbar wird der Gegenstand dem Ich erst in einem ausbalancierten Gleichgewicht von Anziehung und Abwendung in der Sprache, ein Verhältnis, das Cassirer mit Herder als die auf das Bewusstsein zurückwirkende Reflexion bezeichnet. (vgl. ebd., 136-139).

det und festigt sich erst jene Art von Mittelbarkeit, die zum Wesen des Denkens gehört.“⁶⁴ Er bezeichnet das Werkzeug mit Bezug auf die Logik daher als „gleichsam [...] in gegenständlicher Anschauung [...] erfaßte[n] *terminus medius*“, der dem Menschen hilft, nicht wie das Tier bloß gebannt auf das Ziel zu starren, sondern auch von ihm abzusehen und die Zielbestimmung als ein räumlich Abwesendes und zeitlich Entferntes zu fassen.⁶⁵ Erst diese neue Blickrichtung erlaubt den Gedanken der kausalen Verknüpfung als Konzeption einer Ziel-Mittel-Relation im Handeln.⁶⁶ Ähnlich könnte man die Entwicklung der Redekunst vom Status einer naturwüchsigen Beredsamkeit bis hin zur technisch elaborierten Rede beschreiben. „Solange der Mensch sich zur Erreichung seiner Zwecke lediglich seiner Gliedmaßen, seiner körperlichen ‚Organen‘ bedient“, heißt es bei Cassirer,

ist solche Distanzierung noch nicht erreicht. Er *wirkt* alsdann zwar auf seine Umwelt – aber von diesem Wirken selbst zum *Wissen des Wirkens* ist noch ein weiter Abstand. Wo alles Tun des Menschen darin aufgeht, die Welt zu *ergreifen*, da kann er sie noch nicht als solche *begreifen* – da kann er sie noch nicht als eine Welt von Gegenständen in objektiver Gestalt vor sich hinstellen.⁶⁷

„Eine Welt von Gegenständen in objektiver Gestalt“: das sind für den Blick des rhetorischen Technikers Redner und Zuhörer, Redeart und Redegegenstand, Beweisformen, Stilfiguren und körperliche Aktionen, die nach bestimmten Regeln in Beziehung gesetzt werden müssen, damit die Persuasion gelingt. Der darin geschulte Redner hat gelernt, die rhetorische Technik passend einzusetzen, um je nach den Umständen der Situation und des Themas den Erfolg seiner Rede genau abzuschätzen. Das rednerische Naturtalent ist sich zwar seiner Intuition und seiner Zunge so sicher, dass es auch spontan das Wort ergreift und aus dem Stegreif spricht, aber meist mit unkalkulierbarem Ergebnis. Das ist jedenfalls das Credo der Kunstrhetorik seit Aristoteles, Cicero und Quintilian zur Verteidigung der rhetorischen Ausbildung.⁶⁸ Cassirers symboltheoretische Auffassung der Technik bzw. des Werkzeugs als distanzierendes Medium macht verständlich, warum das so ist.

Zugleich erlaubt sie eine Erklärung der Genesis rhetorischer Subjektivität als Intentionalität und Perspektivität.⁶⁹ Denn die Entstehung des mittelbaren Handelns und Denkens im Gebrauch eines Werkzeugs entwickelt auch das menschliche Ich. „Jedes neue Werkzeug, das der Mensch findet“, heißt es im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*, „bedeutet [...] einen neuen Schritt, nicht nur zur Formung der Außenwelt, sondern zur Formierung

⁶⁴ Ebd., 61.

⁶⁵ Ebd., 62.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd., 61 f. Kursiv im Original.

⁶⁸ Vgl. dazu Neumann, Florian: Art. *Natura-ars-Dialektik*. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 6 (2003), Sp. 139 ff.

⁶⁹ Zur rhetorischen Subjektivität vgl. Robling, Franz-Hubert: *Plastische Kraft. Versuch über rhetorische Subjektivität bei Nietzsche*. In: *Nietzsche-Studien*. Bd. 25 (1996), 87-98.

seines Selbstbewußtseins.⁷⁰ In Übertragung auf das rhetorische Subjekt, den Redner, folgt daraus: Die Entdeckung der Wirkungen seiner Rede muss dem sprechenden Menschen ein Bewusstsein von den Mitteln eingebracht haben, die ihm Zustimmung oder Ablehnung bescherten, und von seinen Intentionen, ob sie ihm bzw. seinen Zuhörern nutzten oder schaden. Die Entstehung rhetorischer als persuasiv orientierter Subjektivität ist also mit derjenigen der rhetorischen Technik und Ethik aufs engste verbunden.⁷¹

4. Die rhetorische Anschauungs- und Wahrnehmungsform

Die spezifische Synthetisierungsleistung, die Rhetorik bzw. Redekunst und Beredsamkeit als symbolische Formen für das Bewusstsein vollziehen, bewegt sich innerhalb verschiedener Dimensionen. Nach Cassirer gibt es drei Arten der Symbolisierung: den Ausdruck als spontane Kundgabe von Emotion und innerer Empfindung, die Darstellung als objektivierte Gestaltung von Sinnesindrücken und die reine Bedeutung, die selbst nichts ausdrückt oder darstellt, sondern nur eine abstrakte Zuordnung – wie etwa in der Mathematik eine Zahlenrelation – bezeichnet.⁷² Die Kunst, deren ästhetische Formung derjenigen der Rhetorik am nächsten steht, kennt keine reine Bedeutung, sondern verbindet immer Ausdruck und Darstellung in anschaulicher Gestaltung, wobei sie laut Cassirer „im Ausdruck und kraft seiner die reine Darstellung wie in dieser den reinen Ausdruck [...]“ sucht.⁷³ Die Rhetorik vereint nun ähnlich wie die Kunst Ausdrucks- und Darstellungsfunktion, aber nicht in der gleichen Weise. Das ästhetische Element der Rhetorik formt zwar den Gegenstand, steht aber immer im Dienste der Wirkung und nimmt daher nie den unabhängigen Stellenwert ein wie das Schöne im autonomen Kunstwerk.⁷⁴ Die Ausdrucksfunktion der Rhetorik ist darüber hinaus dem Darstellungszweck untergeordnet, wie die Instrumentalisierung der Emotionen für die Persuasion zeigt.⁷⁵

Will man die symbolische Synthetisierungsleistung der Rhetorik im Rahmen von Ausdruck und Darstellung genauer verstehen, muss man sich mit ihrer Anschauungs- und Wahrnehmungsform beschäftigen. Die Anschauung ist dabei die Art und Weise, wie uns die Dinge in Raum und Zeit erscheinen, die Wahrnehmung der Modus empirischer Objekterkenntnis durch die Verknüpfung unserer Empfindungen in Raum und Zeit.⁷⁶ Voraussetzung dabei ist, wie

⁷⁰ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, 258; vgl. auch 239; 189.

⁷¹ Zu Subjektivität und Ethik vgl. ebd., 206.

⁷² Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache*, 10.

⁷³ Ebd., 19, gesagt von der „Sprache der Dichtkunst“.

⁷⁴ Das Beispiel liefern hier insbesondere die expositorischen Texte der Gebrauchsliteratur (Kunstprosa).

⁷⁵ „Ausdruck“ in der Rhetorik stand traditionell primär im Dienste der Wirkung auf den Zuhörer. Erst im 18.-19. Jh. entwickelte sich eine Rhetorik im Dienste der Ausdrucksästhetik. Vgl. dazu Till, Dietmar: *Transformationen der Rhetorik*. Tübingen 2004, Kap. IV.

⁷⁶ Vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. B 42, 48; A 120 ff. und Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. II, 401.

schon bemerkt wurde, dass die Konstitution des Gegenstandes nach Cassirer nicht als feste *forma substantialis*, sondern als Funktionsform zu fassen ist. Raum und Zeit als Parameter sind also keine Substanzen, sondern Relationen. Sie haben ihre Objektivität in der „Wahrheit von Beziehungen“, nicht an irgendeiner absoluten Wirklichkeit.⁷⁷ Es geht daher beispielsweise beim Raum nicht um eine allgemeine, schlechthin feststehende Anschauung bzw. Wahrnehmung, sondern darum, „daß der Raum seinen bestimmten Gehalt und seine eigentümliche Fügung erst von der *Sinnordnung* erhält, innerhalb derer er sich jeweils gestaltet.“ Für Cassirer hat Leibniz diese Raumauffassung am prägnantesten definiert, indem er sie als „Möglichkeit des Beisammen“ „und als Ordnung im möglichen Beisammen“ beschrieb.⁷⁸

Fasst man nun die rhetorische Konstitution des Gegenstandes als Funktionsform auf, so zeigt sich, dass der Raum dabei nicht nur eine natürlich-mimetische, sondern auch eine künstliche, von intendierten Bedeutungen bestimmte Struktur erhält, die in die rhetorische Gegenstandsbezeichnung eingeht. Das wird etwa an der tropischen Operation der Bedeutungsaufladung von Ausdrücken klar, die einer „[Neu-]Ordnung im möglichen Beisammen“ entspringt. In dem metaphorischen Satz „Achill ist ein Löwe“, den Lausberg nach einem Homerzitat aus der *Rhetorik* des Aristoteles geprägt hat⁷⁹, „wendet“ sich der Dichter von der Person des Achill dem Löwen als Raubtier zu, um für Achill die neue, indirekt artikuliert Bezeichnung „wilder Krieger“ zu schaffen. Vom Aspekt der dichterischen Anschauung bzw. Wahrnehmung her kann man diesen Prozess als Veränderung der Bewegungsrichtung bzw. als Kombination verschiedener Bewegungsrichtungen in einem ideellen Raum und als Neuordnung von Raumgrößen deuten. (Der Ausdruck ‚Tropus‘ kommt bekanntlich von griech. *trépomai*: wende mich.⁸⁰) Das zeigt auch die Stelle aus der *Ilias*, auf die Aristoteles sich bezieht. Im 20. Gesang treffen Achilleus und Aineias unter den Mauern Trojas aufeinander, um zu kämpfen.

Der Pelide aber stürmte ihm entgegen wie ein Löwe [heißt es von Achill]
ein reißender, den auch die Männer zu töten streben
Gesammelt, das ganze Volk; und zuerst geht er unbekümmert
Dahin, doch sobald ihn einer der kampfschnellen Männer mit dem Speer
Trifft, zieht er sich zusammen mit aufgesperrtem Rachen [...],
Und funkelnden Auges dringt er voran mit Kraft, ob er einen tötet
Der Männer oder auch selbst umkommt im vordersten Haufen:
So trieb Achilleus die Kraft und der mannhafte Mut,

⁷⁷ Cassirer, Ernst: Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum. In: ders.: *Symbol, Technik, Sprache*, 97 f.

⁷⁸ Ebd., 102.

⁷⁹ Lausberg, Heinrich: *Elemente der literarischen Rhetorik*. München¹⁰1990, § 174; vgl. Aristoteles: *Rhetorik* 1406b 22.

⁸⁰ Lausberg (*Elemente der literarischen Rhetorik*, § 174) schreibt: „Der *tropus* [...] ist die ‚Wendung‘ [...] des semantischen Zeichen-Pfeiles eines Wortkörpers vom ursprünglichen Wortinhalt weg zu einem anderen Wortinhalt.“

Entgegenzugehen dem großzügigen Aineias.⁸¹

Homer ‚wendet‘ sich hier bei seiner Schilderung für einen Moment vom Ereignis in der Schlacht vor Troja ab und einem anderen Geschehen in der Wildnis zu, um beide zu vergleichen und den primären Vorgang zu verfremden. Die Verse des Epos erhalten dadurch ihren spannenden und dramatischen Charakter. Die Metapher ‚Löwe‘ für ‚Achill‘ ist sprachlich gesehen zwar die „Übertragung“ eines Wortes auf ein anderes (so Eggs nach Aristoteles) bzw. ein „gekürzter Vergleich“ (Lausberg).⁸² Sie drückt aber durch die Simultaneität des Verschiedenen, die aus einer neuen, ideell realisierten Konstellation der Raumgrößen entspringt, zugleich eine neugewonnene Identität aus. Diese stellt nun keine reale Wesenheit von Tier und Mensch mehr dar wie in der Magie (dann wäre ‚Löwe‘ als Metonymie von ‚Achill‘ aufzufassen⁸³), sondern es geht hier nur um eine rhetorisch evozierte Identität mit dem Zweck der Wirkung.

Anschaungs- und Wahrnehmungsvorgänge der Tropenbildung zeigen Merkmale, die Cassirer in seinem Aufsatz „Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum“ anhand des Mythos genauer analysiert hat. Die in dieser Abhandlung beschriebenen Arten des Raumes entsprechen den drei Funktionsweisen der Symbolisierung, wobei Cassirer den mythischen Raum der Ausdrucksdimension in Verbindung mit einem spezifischen Lebensgefühl zuordnet.

Wenn der Mythos das Rechts und Links, das Oben und Unten, wenn er die verschiedenen Gegenden des Himmels, Osten und Westen, Nord und Süd voneinander scheidet, so hat er es hier nicht mit Orten und Stellen im Sinne unseres

⁸¹ Homer: *Ilias*. Übers. von Wolfgang Schadewaldt. Frankfurt/M. 1975. XX, 164 ff.

⁸² Vgl. Eggs, Ekkehard: Art. Metapher. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 5 (2001), Sp. 1103 und Lausberg: *Elemente der literarischen Rhetorik*, § 228. Cassirer hat sich in *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 150 f., zur Metapher als mythischer Begriffsform geäußert und 156 f. zum mythisch-ästhetischen Bild. Er ist allerdings in *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 151-154, rhetorisch gesehen ungenau (Recki: *Kultur als Praxis*, 77 ff., ebenfalls zur Stelle). Nicht die Metapher bezeichnet die *pars-pro-toto*-Ersetzung einer Sache durch eine andere, sondern die Synekdoche. Eine Metapher ist wirklich nur die Übertragung eines Wortes auf ein anderes. (Zu den Formen dieser Übertragung vgl. Eggs: Metapher, Sp. 1103 ff.) Metapher und Synekdoche gehören beide zu den Tropen (Lausberg: *Elemente der literarischen Rhetorik*, § 174 ff.; 192 ff.; 228 ff.). Wenn die „radikale Metapher“ übrigens mit dem Ursprung des Konzepts der „symbolischen Form“ zusammenhängt (so Recki: *Kultur als Praxis*, 78 f.), dann steht auch hier die Rhetorik Pate, denn die „metaphorische Operation der *pars-pro-toto*-Repräsentation“ (Recki: *Kultur als Praxis*, 78) ist ebenfalls Ausdruck der sprachlichen *enérgeia* und entsprang immer einem bestimmten Wirkungskalkül der Aussage.

⁸³ Vgl. Lausberg: *Elemente der literarischen Rhetorik*, § 225, 1. Eggs unterscheidet übrigens Metapher und Metonymie so, dass in ersterer „Beziehungen in heterogenen Räumen verglichen werden“, letzterer „eine reale Beziehung [...] zwischen zwei verschiedenen Sachen [...] in einem homogenen Raum zugrunde [liegt].“ (Eggs: Metonymie, Sp. 1199) Zur Einheit von Ding und Bild in der magischen Metonymie vgl. auch Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, 218 Anm.

empirisch-physikalischen Raumes [...] zu tun. Jeder Ort und jede Richtung ist vielmehr mit einer bestimmten mythischen Qualität behaftet [...].⁸⁴

Für die Rhetorik sind nun nicht magische⁸⁵ oder religiöse Kennzeichen mythischen Denkens wie die Tabuisierung oder Heiligkeit von Menschen oder Dingen wichtig, sondern es zählt allein die Tatsache, dass der Mythos weniger nicht-objektive, als vielmehr auf die Physiognomie des Menschen und der von ihm bewohnten Natur bezogene Dinge wahrnimmt, dass er die Welt in einem grenzenlos wandlungsfähigen Zustand sieht, getaucht in die Farben von Gefühl und Phantasie.⁸⁶ Man kann von daher die These wagen: Überall da, wo die Rhetorik aus Gründen des Wirkungskalküls spezifische Sichtweisen präformiert und sie mit der Macht anthropomorpher Bilder emotional auflädt, verfährt sie pseudomythisch. Das ließe sich etwa bei rhetorischen Verlebendigungsstrategien (z. B. anhand der Personifikation) leicht belegen, müsste aber für andere Bereiche noch nachgewiesen werden.⁸⁷

Ist die rhetorische Anschauung bzw. Wahrnehmung des Raums so zu einem wesentlichen Teil tropisch verfasst, hat diejenige der Zeit nicht nur eine lineare, durch die Abfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestimmte Struktur, sondern vor allem präsentischen Charakter. Bestimmend ist hier die Gegenwärtigkeit der Rede und des in ihr Gesagten, weil damit die erste Bedingung zur Einwirkung auf die Zuhörer gegeben ist. Cassirer liefert in seinem zuletzt genannten Aufsatz die Gründe dafür, indem er auf Augustinus verweist. Dieser sagt, „daß es im Grunde nicht drei verschiedene Zeiten: die Gegenwart, die Vergangenheit und die Zukunft gebe. Es gebe vielmehr nur drei verschiedene Zeitaspekte, die alle in der Einen Gegenwart befaßt seien.“⁸⁸ In der Tat erklärt Augustinus im 11. Buch seiner *Bekenntnisse*, genau genommen existiere „in der Seele“ „eine Gegenwart von Verganzenem, eine Gegenwart von Gegenwärtigem und eine Gegenwart von Künftigem, [...] und zwar ist da Gegenwart von Verganzenem, nämlich Erinnerung; Gegenwart von Gegenwärtigem, nämlich Augenschein; Gegenwart von Künftigem, nämlich Erwartung.“⁸⁹ Cassirer übersetzt in seiner Paraphrasierung der Stelle das lateinische

⁸⁴ Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache*, 103; vgl. ebd. 9.

⁸⁵ Die Rolle der Magie in der rhetorischen Praxis kann übrigens ohne eine Berücksichtigung des mythischen Denkens gar nicht richtig bestimmt werden, wie sich an Jacqueline de Romilly's Buch *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge, Mass./London 1975, zeigt, insbesondere am ersten Kapitel zu Gorgias.

⁸⁶ Cassirer: *Versuch über den Menschen*, 123-124; vgl. ders.: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II.

⁸⁷ Ein Problem für die raumtheoretische Rekonstruktion eines Tropus stellt etwa die Metaphorisierung eines unanschaulichen Begriffs wie in der Wendung „Zahn der Zeit“ dar. Raumtheoretische Kriterien können daher die kognitive Konstitution von Tropen bzw. Metaphern nur zum Teil erklären. Andere Kriterien sind Ähnlichkeit, Analogie, Projektion oder Interaktion. Vgl. dazu die kritischen Erörterungen von Eggs zu den verschiedenen Metaphertheorien im 20. Jahrhundert (Richards, Jacobson, Black, Lakoff u.a.) in: Eggs: Metapher, Sp. 1145-1180.

⁸⁸ Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache*, 108.

⁸⁹ Augustinus: *Bekenntnisse*. Lat.-dt., übers. von Josef Bernhart. Frankfurt/M. 1987, XI, 20; 26.

Wort *contuitus*, „Augenschein, Anblick“, zu Recht mit „Anschauung“.⁹⁰ Bezieht man die philosophische Aussage des spätantiken Kirchenlehrers zurück auf die Rhetorik, zeigt sich, dass in einer Rede tatsächlich alle Zeitaspekte in der Gegenwart des Kommunikationsgeschehens kulminieren. Das lässt sich an der Relativität der Zeitverhältnisse in den drei Hauptgattungen der Rede demonstrieren. Aristoteles hat als die Zeitstufen für den beratenden Redner die Zukunft, für den gerichtlichen die Vergangenheit und für den epideiktischen die Gegenwart bestimmt.⁹¹ Doch kommen vom Aspekt des Handlungszwangs her in jeder Redegattung natürlich auch die anderen Zeitmodi ins Spiel, so in der Beratungsrede die Vergangenheit als Grundlage für notwendige Maßnahmen in der Zukunft, in der Gerichtsrede die Zukunftsgestaltung als Ziel des angestrebten Urteils über das Geschehene und in der Lobrede Vergangenes wie Zukünftiges als Quellen für das, was als hervorragend dargestellt wird. Dabei gilt, dass der Redner die Zeitaspekte unter dem Druck der Situation jeweils nach seinem Wirkungsinteresse modelliert. Reflektiert ist diese Tatsache in der auf Gorgias zurückgehenden und die Dynamik der Situation thematisierenden Lehre vom *kairós*, der günstigen Gelegenheit, die der Redner nutzen muss, will er mit seiner Rede auch den gewünschten Erfolg erzielen.⁹²

Als Resümee dieser Überlegungen ergibt sich, dass die beschriebenen symbolischen Anschauungs- und Wahrnehmungsformen von Raum und Zeit zu den wichtigsten Stützen der rhetorischen Wirklichkeitsapperzeption überhaupt gehören. Ausdruck und Darstellung sind dabei zu Wirkungszwecken technisch instrumentalisiert und tragen auf ihre Weise zur rhetorischen Erzeugung der Wahrscheinlichkeit bei, die eine Bedingung der gelingenden Persuasion ist. Schließlich äußert sich vor allem in Anschauung und Wahrnehmung auch jener schon genannte Anthropomorphismus, der für die Rhetorik typisch ist und als Prinzip rhetorischer Subjektivität – nach dem *homo-mensura*-Satz des Protagoras – die Welt dem Maß des Menschen angleicht, um sie so erst kommunizierbar und damit auch kultivierbar zu machen.⁹³

⁹⁰ Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache*, 108.

⁹¹ Aristoteles: *Rhetorik* I, 3; 4.

⁹² Vgl. dazu Kinneavy, James L./Eskin, Catherine R.: Art. Kairos. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 4 (1998), Sp. 836-844.

⁹³ Vgl. dazu Cassirer: *Versuch über den Menschen*, 124, zum „anthropologischen Wert“ physiognomischer Wahrnehmung.

JÜRGEN LINK

Der Katachresen-Mäander als generative Tiefenstruktur der Kultur (mit einem Blick auf den Faust II)

In der Vorbemerkung zu seiner umfangreichen Studie über die Katachrese konstatiert Gerald Posselt u. a. ein Forschungsdefizit zu dieser Trope.¹ Dieses Defizit, verglichen etwa mit solchen Top-Themen wie Metapher, Allegorie, Metonymie, Periphrase, Antonomasie, Emphase, Figura und selbst Synekdoche oder Prosopopöie, erklärt sich m. E. aus einem vorgängigen Defizit, und zwar dem Umstand, dass die überlieferten Definitionen und Beispiele der klassischen Rhetorik bei der Katachrese bzw. ihrem lateinischen Äquivalent *abusio* noch weiter von einer struktural-funktionalen Kennzeichnung entfernt bleiben als bei anderen Tropen. So reduziert das bei Lausberg erwähnte Material (wenn es auch zusätzlich metonymische und synekdochische Katachresen kennt) die Trope im Grunde ganz auf die sogenannte „notwendige Metapher“² vom Typ „Tischbein“. Diese „notwendige“ ist nun aber entweder „tote Metapher“, und damit keine Metapher und folglich auch keine Trope mehr, sondern – synchronisch gesehen – ein Standardlexem wie jedes andere, da die Wechselfälle der Diachronie für das Bewusstsein der standardsprachlichen Sprecher in diesem Fall genauso wenig zählen wie in jedem anderen – oder diese Metapher würde von statistisch relevanten Sprechern noch als solche empfunden. Nur in diesem zweiten Fall handelt es sich überhaupt um eine Trope, und offensichtlich gehörte zumindest ein Teil der klassischen Beispiele seinerzeit, also in der Antike, zu diesem zweiten Typ. Wodurch unterscheidet sich dieser zweite Typ von Katachrese dann aber von einer üblichen Metapher? Darauf wissen die klassischen Rhetoriker keine Antwort bzw. nur die hilflose, dass ‚eigentlich‘ (*kyrios, proprie*) nur Lebewesen ‚Beine‘ hätten und keine leblosen Dinge wie Tische – was wir allenfalls als Symptom lesen können, dass womöglich noch eine semantische Friktion, ein Grad von *xenikón*, also Verfremdung, empfunden wurde.

Da die klassischen Rhetoriker nicht theoretisch-systematisch, sondern praktisch-intuitiv zu ihren struktural-funktionalen Einsichten gelangten und diese mit kontingenten und häufig widersprüchlichen traditionellen Wissensformeln und Beispielen mischten, könnte es sich bei der Katachrese durchaus um einen Un-Begriff bzw. um die Doppeltbenennung bestimmter Metaphern handeln – ich möchte aber zeigen, dass das nicht der Fall ist und dass diese Trope nicht bloß ihre struktural-funktionale Spezifik besitzt, sondern dass es sich darüber

¹ Posselt, Gerald: *Katachrese. Rhetorik des Performativen*. München 2005, 7.

² Lausberg, Heinrich: *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. München 1960, 288 (§ 562).