

Eberhard-Karls-Universität Tübingen  
Seminar für Allgemeine Rhetorik

Rede, Freiheit, Frechheit

Das Verhältnis vom Begriff *parrhesia* zum  
rhetorischen Verfahren der *licentia*

Magisterarbeit  
eingereicht bei  
Prof. Dr. Joachim Knappe

Vorgelegt von  
Anne Lorenz  
Neue Str. 18  
72070 Tübingen

2007

## **Inhalt**

<b>I. Einleitung</b>	<b>4</b>
I. 1. Gegenstand und Resultate	5
I. 2. Vorgehensweise	7
I. 3. Literatur	8
<b>II. Die „parrhesiastische“ Wirkungsweise der <i>licentia</i></b>	<b>9</b>
II. 1. Einleitung	10
II. 2. <i>Licentia</i> als rhetorische Gedankenfigur	11
II. 2. 1. Kodierungen	11
II. 2. 2. Logik und Leidenschaft	14
II. 2. 3. Kunst und Natur	16
II. 2. 4. Freiheit und Frechheit	20
II. 3. <i>Ethos</i> und die Funktion der Intimität	24
II. 3. 1. <i>Logos</i> , <i>ethos</i> und <i>pathos</i> bei Quintilian	25
II. 3. 2. <i>Ethos</i> und <i>pathos</i> bei Aristoteles	28
II. 3. 3. Der angemessene Stil	31
II. 4. <i>Pathos</i> : Erhabenheit und rhetorische Stil­kategorie	35
II. 4. 1. Der erhabene Ausdruck bei Pseudo-Longinus	36
II. 4. 2. Erhabener Ausdruck und <i>logos</i> , <i>ethos</i> und <i>pathos</i>	40
II. 4. 3. <i>Licentia</i> bei Pseudo-Longinus	47
II. 5. Zusammenfassung	50
<b>III. Die ursprüngliche Bedeutung von <i>parrhesia</i></b>	<b>52</b>
III. 1. Einleitung	53

III. 2. <i>Parrhesia</i> in der Polis	53
II 2. 1. Recht auf Rede	54
III. 2. 2. Freimut und Unterdrückung	57
III. 2. 3. <i>Parrhesia</i> und Sachbezogenheit	60
III. 3. Der Aufstieg der Rhetorik	62
III. 3.1. Politische Mitbestimmung, Wahl und Redekompetenz	63
III. 3. 2. Der politische Redner	67
III. 3. 3. Vom Recht „alles zu sagen“ zur Schrankenlosigkeit der Rede	72
III. 3. 4. <i>Parrhesia</i> und die Identifikation mit der Gemeinschaft	77
III. 4. Zusammenfassung	80
<b>IV. Die Bedeutung von <i>parrhesia</i> bei Aristoteles</b>	<b>82</b>
IV. 1. Einleitung	83
IV. 2. Tugend als Merkmal des Staatsmannes	83
IV. 2. 1. Dianoethische und ethische Tugenden	84
IV. 2. 2. <i>Arete</i> und staatliche Gemeinschaft	87
IV. 2. 3. Ethische Tugend als Voraussetzung für <i>parrhesia</i>	88
IV. 3. Der „Hochgesinnte“ bei Aristoteles als Beispiel des <i>parrhesiastes</i>	90
IV. 3. 1. Meinung, Wissen und Wahrhaftigkeit	91
IV. 3. 2. <i>Parrhesia</i> als Zeichen der Freundschaft	94
IV. 3. 3. <i>Parrhesia</i> und die rhetorische Figur <i>ironia</i>	98
IV. 4. Zusammenfassung	100
<b>V. Schlussbetrachtung und Ausblick</b>	<b>101</b>
<b>VI. Literatur</b>	<b>104</b>

## I. Einleitung

Formulierungen wie das Martin Luther zugeschriebene Zitat „ich stehe hier und kann nicht anders“ oder Aussprüche von Politikern in der Art von „da müssen wir uns doch einmal ehrlich eingestehen“ leiten meist kritisch gemeinte, öffentliche Meinungsäußerungen ein, die nicht nur niemanden mehr beeindrucken, sondern den Zuhörer geradezu in Alarmbereitschaft versetzen sollten, allen nachfolgenden Äußerungen mit größter Vorsicht und grundsätzlichem Zweifel zu begegnen. Es ist diese explizit versicherte Ehrlichkeit, die auf die paradoxe Funktionsweise der Sprache verweist. Sie widersetzt sich der Vermittlung von Aufrichtigkeit. Denn je vehementer die Beteuerungen, das Geäußerte bezeichne das tatsächlich Gedachte, desto stärker rückt die Unmöglichkeit in den Vordergrund, die Gedanken und damit die Beweggründe des Sprechers zu erfassen. Trotzdem ist zu beobachten, dass offen geäußerte Kritik in der Gesellschaft ein hoher Stellenwert zukommt. Derjenige, der sich in obiger Weise als Kritiker darstellt, beruft sich in seiner kritischen Darstellung auf eine höhere Instanz, die das in einer Kritik enthaltene Unangenehme gegenüber seiner Zuhörer legitimiert, weil es einem höheren, der Gemeinschaft zukommenden Sinn dient. Mit einer solchen Distanzierung von eigennützigen Motiven der Rede schafft es der Sprecher, die Illusion, sprachliche Darstellung von Aufrichtigkeit zeuge von uneigennützigen Gedanken, gegenüber dem gleichzeitig impliziten Hinweis auf den „black-box“-Charakter kognitiver Systeme aufrechtzuerhalten. Die Wirkungskraft einer offen geäußerten Kritik gibt uns damit recht, unsere Meinung, sei sie nun ehrlich gemeint oder nicht, dennoch als eine für die Gesellschaft notwendige Pflicht zu äußern.

In der Rhetorik ist dieses Wirkungsphänomen unter dem lateinischen Begriff *licentia* als Kommunikationsverfahren bekannt, die sich aus der genuin rhetorischen Sicht des Orators in intendierter Weise zur Durchsetzung seines Telos instrumentalisieren lässt. Als rhetorisches Verfahren gehört *licentia* damit zur Organonlehre der Rhetorik und wird darin unter den Textphänomenen der Gedankenfiguren behandelt. Darüber hinaus findet sich zu dem Begriff *licentia* in den Rhetorik-Handbüchern immer auch der Verweis auf die griechische Entsprechung: *parrhesia*. Gleichzeitig kommt *parrhesia* aber meist in dem arhetorischen, ethischen Kontext der offenen Kritik als gesellschaftliche Pflicht oder als gesellschaftliche Dekadenzerscheinung vor, und wird weniger ausdrücklich als rhetorisches Verfahren ausgeführt. Auch für *licentia* finden sich Quellen mit diesem Bedeutungszusammenhang. Beide aufeinander wechselseitig verweisende Begriffe nehmen also zwei unterschiedliche Bedeutungen an, die je nach gesellschaftlich-ethischer oder

rhetorischer Perspektive ein gesellschaftliches Gut oder ein rationales Kalkül in der zielgerichteten Kommunikation sein können. *Parrhesia* bzw. *licentia* als rhetorisches Verfahren lässt sich aber nicht ohne den ethischen Aspekt der uneigennütigen Kritik denken. Schließlich muss der Aussagegehalt des im rhetorischen Verfahren Dargestellten allgemein hochgeschätzt werden, damit dieses auch als solches funktioniert und seine spezifische überzeugende Wirkung entfalten kann.

Zur Veranschaulichung des engen Zusammenhangs zwischen *licentia* bzw. *parrhesia* als Redefreiheit und als rhetorisches Verfahren und der komplexen Wirkungsweise des letzteren ist bereits vorweg die Kommunikationsform des Offenen Briefs zu nennen. In seiner ausführlichen Untersuchung zur Kommunikationsform des Offenen Briefs stellt Rolf-Bernhard Essig fest, dass sich die meisten auktorialen Oratoren für die im Text implementierte kritische Botschaft als Legitimation „abstrakt auf einen höheren oder überhaupt auf einen Zwang zu sprechen berufen“.<sup>1</sup> Als Voraussetzung muss allerdings der gesellschaftliche Konsens herrschen, dass diese frei geäußerte Kritik als Möglichkeit gesehen wird, die gesellschaftlichen Strukturen zu verbessern. „Denn wo das Sprechen eine Pflicht ist, kann das Schweigen zum Verbrechen werden.“<sup>2</sup>

Um Missverständnisse zu vermeiden, soll für die folgende Untersuchung der Begriff *licentia* den formalen Gesichtspunkt des rhetorischen Verfahrens kennzeichnen, *parrhesia* für den kritischen Inhalt der Darstellung unter dem gesellschaftlich-ethischen Aspekt stehen.

## I. 1. Gegenstand und Resultate

Im Herbst 1983, nicht ganz ein Jahr vor seinem Tod, hält Foucault an der Universität von Berkeley sechs Vorlesungen. Sie begleiten sein Seminar „Diskurs und Wahrheit“, in dem Foucault sich dem Studium eines einzigen Begriffs zuwendet, der *parrhesia*. Für Foucault stellt *parrhesia* eine Tugend und Eigenschaft, „eine bestimmte Art wahrzusprechen“<sup>3</sup> aber auch eine „Pflicht und Technik“<sup>4</sup> dar. Ihre Beziehung zur Rhetorik nennt er kompliziert, ohne jedoch eine genaue Abgrenzung vorzunehmen und eine zufriedenstellende Erklärung dafür zu geben. Foucault begreift *parrhesia* als „eine Art „Figur“ unter rhetorischen

---

<sup>1</sup> Essig (2000), S. 340.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Foucault (1988), S. 30.

<sup>4</sup> A.a.O., S. 17.

Figuren, aber mit folgendem Merkmal: Sie ist gewissermaßen ohne jegliche Figur, ohne kunstgemäße Gestaltung, da sie völlig natürlich ist.“<sup>5</sup>

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, diese Schwachstelle auszuräumen, indem sie dem Begriff *parrhesia* von Grund auf, d. h. seinen geschichtlichen Entstehungshintergrund und der weiteren Entwicklung, nachgeht. Denn nur so wird verständlich, welche sozio-psychologischen Reaktionen der Begriff hervorruft, die sich schließlich die Rhetorik in Form der *licentia* zunutze macht. Der Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit ist somit die „parrhesiastische“ Wirkungsweise von *licentia*. An ihr wird aufgezeigt, dass der *parrhesiastes* ohne die rhetorische Wirkung der *licentia* nicht bestehen kann.

Aus der für die semantische Ebene aufgezeigten Beziehung zwischen dem rhetorischen Verfahren der *licentia* und dem gesellschaftlichen Wert der *parrhesia* als uneigennützig Kritik lässt sich *licentia* als kommunikativ-rhetorisches Ereignis vorerst wie folgt bestimmen: Das rhetorische Verfahren der *licentia* liegt dann vor, wenn sich der Redner in seiner Funktion als Orator als jemand darstellt, der *parrhesia* gebraucht. Für die genaue Bestimmung der rhetorischen Kommunikationsform *licentia* in dieser Arbeit ist es daher notwendig, die Entstehung des gesellschaftlichen Konsens über die Wertschätzung der *parrhesia* zu untersuchen. Dass es nahe liegt, diesem bestimmten Konsens in einem demokratischen System nachzugehen, in dem die Allgemeinheit die Herrschaft ausübt und zwar auf Basis kommunikativ hergestellter Übereinkunft, erklärt sich durch die große Menge der allgemeinheitbildenden Meinungen. Gleichzeitig zeichnet sich jede Demokratie dadurch aus, dass sie das Recht freier Meinungsäußerung für sich beansprucht. Dieses Recht bezeichnet in der attischen Demokratie der Begriff der *parrhesia*. Nach den Definitionen der Wörterbücher geht *parrhesia* aus dem altgriechisch *pan* (= alles, ganz ) und *rhema* (= das Gesagte ) hervor und bedeutet „freies Reden, Freimüthigkeit, Offenheit im Reden und Handeln“<sup>6</sup> und „frankness, freedom of speech“, aber auch die negative Bedeutung ist in der sinngemäßen Übersetzung „licence of tongue“<sup>7</sup> vermerkt. Neben dem Substantiv *parrhesia* sind außerdem die entsprechenden Verb- und Adjektivformen überliefert; sie werden im Folgenden in den übertragenen deutschen Begriffsweisen verwendet. Zum Verb *parrhesiazomai* findet sich die Übersetzung „unparteiisch reden“<sup>8</sup>, die bereits die Affinität zum Begriff der Wahrheit im neutralen Sinn von Sachbezogenheit aufweist.

---

<sup>5</sup> Foucault (1996), S. 21.

<sup>6</sup> Pape (1954), S. 528.

<sup>7</sup> Liddell & Scott (1996), S. 1344.

<sup>8</sup> Pape (1954), S. 529.

Aus Sicht der Rhetorik spielt die Begründungsphase des Rechts auf freie Meinungsäußerung eine wichtige Rolle, weil sie sich mit dem Gegenstand kommunikativer Handlungen des Menschen beschäftigt, die imstande sind, Machtverhältnisse gewaltfrei, rein kommunikativ umzustrukturieren. Nicht zuletzt deshalb fällt die Entstehung des Begriffs *parrhesia* in die Zeit, in der auch der Ursprung der Rhetorik angesetzt wird. Die klassische attische Demokratie und die Zeit der Demokratisierung der griechischen Polis können daher als paradigmatisch für die Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Begriff *parrhesia* und dem rhetorischen Verfahren der *licentia* genommen werden.

## I. 2. Vorgehensweise

Die Untersuchung betrachtet im ersten Teil die Ausführungen des *Auctor ad Herennium* und Quintilians zu *licentia*. Zur Klärung der Funktionsweise der Wirkung von *licentia* werden eingehend die drei Fragen erörtert, (1.) womit der Orator bei der Verwendung von *licentia* kalkuliert, (2.) welche Rolle er in der Rede annimmt und (3.) welcher Überzeugungsmittel er sich vor allem hinsichtlich der drei Bereiche *logos*, *ethos* und *pathos* bedient. So erfolgt nach der rhetoriktheoretischen Bestimmung der *licentia* die Zuordnung ihrer Wirkungsweise zu den drei unterschiedenen Überzeugungsmitteln (vgl. II.).

An diesen Teil der Untersuchung schließt die Auseinandersetzung mit dem Begriff des Erhabenen bei Pseudo-Longinus, der einen Übergang zu der allgemein geschätzten Eigenschaft der *parrhesia* bildet. Der erhabene Redner erinnert an den Hochgesinnten bei Aristoteles, zu dessen hochgeschätzten Eigenschaften *parrhesia* zählt. (vgl. II.).

Zur Klärung der Ursachen für die allgemein hohe Wertschätzung des *parrhesiasten*, auf das sich das Wirkungsprinzip von *licentia* gründet, folgt im dritten Kapitel die begriffsgeschichtliche Analyse der Quellenfunde zu *parrhesia* aus der Zeit der attischen Demokratie (vgl. III.). Im Vordergrund steht dabei die Erklärung der ambivalenten Bedeutungszuweisung.

Abschließend erfolgt im vierten Kapitel die konkrete Auseinandersetzung mit der Darstellung des Hochgesinnten, *megalopsychos*, bei Aristoteles, der als Beispiel des *parrhesiasten* fungiert (vgl. IV.). Durch die Rückbindung des Konsens der Wertschätzung von *parrhesia* an den Aristotelischen Hochgesinnten, der als Idealbild des Staatsmannes im gesellschafts-politischen Kontext steht, erklärt sich die Wirkungsweise der *licentia* als eine „parrhesiastische“.

### I. 3. Literatur

Zur Betrachtung der Begründung des Begriffs *parrhesia* sind im Vergleich zu *licentia* verhältnismäßig wenig Quellentexte überliefert. Die begriffsgeschichtliche Untersuchung stützt sich vor allem auf die Fundstellen in den Tragödien des Euripides und in den von Thukydides überlieferten Reden des Perikles. Für historische Begriffserklärung im Kontext der attischen Demokratie sind für die vorliegende Untersuchung vor allem die Namen Schlier, Meier, Veyne, Raaflaub und Hülsewiesche zu nennen. Während Schliers Beitrag zum *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*<sup>9</sup> die gesamte Bandbreite der Bedeutungen von *parrhesia* anhand der wichtigsten Quellen aufzeigt, zeichnet der für die Arbeit relevante Teil zur griechischen Antike ausführlich die Bedeutungsverschiebungen und -abgrenzungen unter verschiedenen Gesichtspunkten innerhalb der politischen und privaten Sphäre und als moralischen Begriff nach. Der im Rahmen des Archiv für Begriffsgeschichte von Hülsewiesche verfasste Artikel „Redefreiheit“<sup>10</sup> setzt sich mit *parrhesia* vor allem in ihrer politisch-rechtlichen Bedeutung auseinander. Beschränkt sich auch hier der für die Arbeit zugrundegelegte Blickwinkel auf die Antike, so ist neben den Hinweisen auf die entsprechenden Fundstellen vor allem die Unterscheidung zum verwandten Begriff *isegoria* für die Bestimmung von *parrhesia* aufschlussreich. In Hinblick auf ähnliche oder synonyme Begriffe gibt vor allem Raaflaubs Studie<sup>11</sup> Aufschluss. Gleichzeitig legt Raaflaub den Schwerpunkt auf die Beziehungen der Begriffe untereinander und ihre unterschiedliche Gewichtung im Zuge der Demokratisierung in der griechischen Polis. Mit der Entstehung der Demokratie und dem Unterschied des antiken Demokratie-Verständnisses zum heutigen setzen sich schließlich Meier und Veyne auseinander.<sup>12</sup>

Der Begriff der *licentia* kommt im Verhältnis zu *parrhesia* zwar relativ häufig vor, im Kontext der Rhetorik erhält er aber nur wenige, voneinander abweichende Bedeutungen, die sich meist in der Ausführlichkeit der Beschreibung unterscheiden. Die wesentliche Abweichung in der Definition der *licentia* als Gedankenfigur findet sich zwischen *Auctor ad Herennium* und Quintilian. Während ersterer zwei Arten von *licentia* ausmacht, lässt Quintilian nur die erste, rein mimetische Form als die rhetorische Gedankenfigur gelten. In der Hauptsache wird sich die Untersuchung deshalb auf die Analyse der Quellentexte bei *Auctor ad Herennium* und bei Quintilian konzentrieren. Den ersten Zugang zur *licentia* als

---

<sup>9</sup> Schlier (1942).

<sup>10</sup> Hülsewiesche (2002).

<sup>11</sup> Raaflaub (1980).

<sup>12</sup> Meyer (1970); Ders. u. Veyne (1988).

rhetorischem Verfahren liefern insbesondere Lausbergs *Handbuch der literarischen Rhetorik* und die Quellenhinweise von Zundel.

## II. Die „parrhesiastische“ Wirkungsweise der *licentia*

In der rhetorischen Theorie wird der Begriff der *parrhesia* zuerst bei Quintilian systematisch eingeführt unter der lateinischen Entsprechung *licentia*. Vom Verb *licere* (erlaubt sein, freistehen) abgeleitet, kann der Terminus mit Redefreiheit oder mit der Erlaubnis, zu sprechen, übersetzt werden. Dass die allgemeine Freiheit im politischen Kontext sich wesentlich auf das Recht der freien Meinungsäußerung gründet und sich darin äußert, wird in der begriffsgeschichtlichen Auseinandersetzung mit *parrhesia* in Kapitel III dargelegt.

In seiner *Ausbildung des Redners (Institutio oratoria)* führt Quintilian *licentia* als rhetorische Gedankenfigur ein und weist ihr damit einen Platz im rationalen Kalkül innerhalb der Produktionsphase der Rede zu, die eine zielgerichtete strategische Kommunikation darstellt. Daraus ergibt sich, dass *licentia* ein rhetorisches Verfahren darstellt, in dem der Orator das Wirkungspotential der freimütigen Rede auf sein Telos ausrichtet.

Auf welche zwei verschiedene Arten die Erlaubnis, zu sprechen, in der Gedankenfigur enthalten sein kann, deutet sich in der folgenden Definition von *licentia* bereits an, wenn die Möglichkeiten einer wirklichen und einer vorgetäuschten Gefahr unterschieden werden:

„Der Redner nimmt sich die Freiheit, sein Publikum um der guten Sache willen offen zu rügen, auf die wirkliche oder fingierte Gefahr hin, den Unmut der Hörer zu erregen.“<sup>13</sup>

Demnach ist einmal tatsächlich inhaltliche Kritik in der Rede, so dass ein reales Risiko besteht, das Missfallen der Zuhörer zu erwecken; das andere Mal verwendet der Redner nur die Form der Kritik, während er sich bewusst ist, dass er seinem Publikum nicht wirklich Grund zum Unmut gibt.

Allgemeiner wird *licentia* im *Rhetorik-Vokabular* bei Knappe und Sieber angeführt, wo der Begriff in der Funktion einer Kommunikationsform als eine „freimütige Meinungsäußerung gegenüber Kommunikationspartnern, die eigentlich Zurückhaltung gebieten.“, definiert wird.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Schmude (2001), S. 253.

<sup>14</sup> Knappe; Sieber (1998), S. 124.

## II. 1. Einleitung

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wird gezeigt, inwiefern dieses „eigentlich“ der Zurückhaltung in der Verwendung von *licentia* als rhetorischem Verfahren zu verstehen ist. Deshalb werde ich zuerst die rhetoriktheoretischen Bestimmungen von *licentia* insbesondere bei *Auctor ad Herennium* und bei Quintilian aufzeigen und voneinander unterscheiden. Ziel ist es, die Funktion ihrer Wirkungsweise genau zu bestimmen, um schließlich die auf den ersten Blick als Widerspruch zur rhetorischen Zielvorgabe der kommunikativen Persuasion empfundene Wirkung zu erklären und auf ihre rhetorische Legitimation als Verfahren hin zu untersuchen. Hinsichtlich ihrer rhetorischen Wirkungsweise ist es sinnvoll, *licentia* und ihre strategische Wirkung unter dem Aspekt der drei unterschiedlichen entechnischen Überzeugungsmittel zu untersuchen. Daher wird in Kapitel II. 2 vor allem der Frage nachgegangen, inwieweit das Verfahren der *licentia* die Überzeugung durch die Redner-Charakteristik, *ethos*, stützt. Dabei ergibt sich aus der in der Rhetorik-Theorie bei Aristoteles angeführten Unterscheidung von *ethos* und *pathos* in Bezug auf die Wirkungsweise der *licentia* eine Affinität zwischen den Wirkungsbereichen der zwei emotionsgerichteten, d. h. nicht aus der Argumentation im engen Sinne des *logos* hervorgehenden Beweismittel. Die Textstelle, die ich als Anhaltspunkt für die fließende Grenze der Wirkungsweise von *licentia* im Bereich des *ethos* und dem des *pathos* nehme, befindet sich im ersten Kapitel des II. Buchs der Aristotelischen Rhetorik. Darin weist Aristoteles daraufhin, dass er die zu der Charakterdarstellung des Redners zählenden Eigenschaften des Wohlwollen und des freundschaftlichen Gefühls gegenüber seinen Hörern im emotionspsychologischen Teil seiner Rhetorik abhandelt.<sup>15</sup>

Als Ausgangslage für die Untersuchung ihres Zusammenwirkens ist es wichtig, festzuhalten, dass sich die Wirkungen der drei entechnischen Überzeugungsmittel gegenseitig unterstützen; die beiden Überzeugungsmittel *ethos* und *pathos* stehen in keinem Widerspruch zum rational-sachlichen Beweismittel des *logos*, „sind keine Quellen des Irrationalismus, wie man zuweilen unterstellt hat.“<sup>16</sup> Entscheidend für die Überzeugungskraft des Redners ist es, dass er in der Darstellung seiner Gefühle und seines Charakters den rational kalkulierten Anschein aufrechterhält, ohne diese Kontrolle im mimetischen Prozess des Hineinversetzens zu verlieren, noch den Eindruck von Unaufrichtigkeit zu erwecken. Aristoteles stellt diesem Schein in der Selbstdarstellung des

---

<sup>15</sup> Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, 1378a 19ff.

<sup>16</sup> Knappe (2000b), S. 45.

Redners die tatsächliche, nach alltagspsychologisch feststehenden Meinungen (*endoxa*) gerichtete Auslegungsweise der Hörer und ihrer wirklichen Empfindungen gegenüber:

„[D]ass der Redner eine bestimmte Art Mensch zu sein scheint und dass sie (die Hörer) annehmen, er sei ihnen gegenüber auf eine bestimmte Weise eingestellt, sowie außerdem, wenn sie (die Hörer) sich selbst gerade in einem bestimmten Zustand befinden.“<sup>17</sup>

Als Vertreter der Position, dass echte Empfindungen des Redner als Kalkulation rhetorisch nicht nur nutzbar, sondern auch am wirksamsten in der Überzeugungskraft sind, soll in II. 4. Pseudo-Longinus angeführt werden; die Überlegungen zum erhabenen Ausdruck in seiner Schrift *Über das Erhabene* werden dabei in einen für die Bestimmung der *licentia* bzw. *parrhesia* als rhetorisches Verfahren fruchtbaren Zusammenhang gebracht. Schließlich kommt dem erhabenen Redner in der Betrachtung der Aristotelischen Auffassung von *parrhesia* (Kapitel IV) eine wesentliche Rolle zu, die von einer starken Übereinstimmung mit Pseudo-Longinus' Begriffsverständnis zeugt.

## II. 2. *Licentia* als rhetorische Gedankenfigur

Der Begriff *licentia* wird in der Schrift des *Auctor ad Herennium* und im Werk Quintilians innerhalb des Bereichs der *elocutio* der Lehre des Redeschmucks, dem *ornatus*, zugeordnet. Der unbekannte Verfasser und Quintilian teilen die *licentia* in zwei Arten ein, nach denen der Begriff eine jeweils andere Bedeutung annimmt. Das Kriterium für eine solche Zweiteilung besteht darin, dass der Ursprung der Freimütigkeit in der Rede einmal ein natürlicher ist, und das andere Mal in der Nachahmung der Natur, der *mimesis*, liegt. Diese Unterscheidung zieht sich durch die rhetorische Tradition hindurch. Allerdings gehen die Meinungen der beiden Autoren in dem Punkt auseinander, der die Voraussetzungen für die freimütige Äußerung als rhetorische Figur betrifft.

### II. 2. 1. Kodierungen

Wird Freimütigkeit in den Dienst des stilistischen Ausdrucks gestellt, ist darin ein paradoxes Moment impliziert, das sich bei Foucault in der Bestimmung von *parrhesia* als einer Art natürlicher Figur äußert. Zeichnet sich eine freimütige Äußerung gerade dadurch aus, aufrichtig, frei von künstlicher Gestaltung, unmittelbar die Gedanken wiederzugeben,

---

<sup>17</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, 1377b 27-30.

so steht sie im direkten Gegensatz zum uneigentlichen, figurativen Sprachgebrauch. Andererseits können Gedanken trotz des Vorsatzes des Redners, sie unmittelbar zu formulieren, nur sprachlich und damit kodiert vermittelt werden. In diesem Kapitel wird die rhetorische Figur *licentia* auf Grund der bei *Auctor ad Herennium* und Quintilian gegebenen Definitionen im sprachlichen Feld zwischen eigentlichem und uneigentlichem Ausdruck problematisiert.

Nach *Auctor ad Herennium* stellen die zwei verschiedenen Arten der *licentia* beide *ornatus* in Form einer Gedankenfigur, *figura sententiae*, dar, unabhängig davon, ob die Freimütigkeit eine künstlich produzierte ist oder ob sie willkürlich einem natürlichen Affekt des Kommunikators entspringt.

„Also wird diese Ausschmückung [exornatio], die Freimütigkeit [licentia] heißt, wie dargelegt, auf zweifache Weise behandelt: mit Schärfe, die, wenn sie allzu barsch ist, durch Lob gemindert wird und durch ein verstelltes Sich-Annähern, worüber ich zuletzt gesprochen habe, das keiner Milderung bedarf, deswegen weil es die Freimütigkeit nachahmt und ganz von selbst sich der Gesinnung des Zuhörers anpasst.“<sup>18</sup>

Der Verfasser dieses Textes lässt für die Bestimmung einer rhetorischen Figur den eigentlichen Ausdruck und die damit verbundenen aufrichtig geäußerten Gefühle des Redners ebenso gelten, wie ihre allein formale, künstliche Erzeugung und führt damit beide auf ein in der Produktionsphase der *inventio* ausgearbeitetes Strategiekonzept zurück.

Im Unterschied zu *Auctor ad Herennium* lässt Quintilian nur die künstliche, scheinbare Freimütigkeit als rhetorische Figur gelten: „Denn was ist weniger gekünstelt als aufrichtige Freimütigkeit? Doch häufig verbirgt sich hinter diesem Augenschein die Schmeichelei!“<sup>19</sup>

Nach Quintilian liegt die Kunstfertigkeit genau darin, in der Form freimütig geäußelter Kritik dem Publikum ein Kompliment zu machen, indem der Inhalt genau die Einstellung des Publikums trifft. Dabei verhindert jedoch die kritische Form, die ein scheinbares Unwissen des Redners über die Einstellung seiner Zuhörer impliziert, dass die Schmeichelei beabsichtigt wirkt.

Je nachdem, wie eng die der rhetorischen Rede immanente Wirkungsabsicht gefasst wird und inwieweit sprachliche Interaktion in eine rhetorisch-strategische und eine willkürlich-affektive Kommunikation unterschieden wird, lassen sich verschiedene Rhetorikauffassungen ableiten. So besteht der Einwand, dass bereits das System Sprache aufgrund ihrer Zeichenhaftigkeit taktische Überlegungen voraussetzt. Als eines der bekanntesten Beispiele zu den Überlegungen sprachlicher Repräsentation gilt das Zitat

---

<sup>18</sup> *Rhetorica ad Herennium*, IV 50, 1-7.

<sup>19</sup> Quintilian, *Institutio oratoria*, IX 2, 27f.

Nietzsches, der den Begriff der Wahrheit metaphorisch mit „ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien und Anthropomorphismen“ umschreibt und so an die sprachlichen Bedingungen des Menschen knüpft.<sup>20</sup> Durch die binäre Struktur sprachlicher Zeichen, die bereits mit dem Zeichenbegriff vom Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure und später in Zeichentheorien wie z. B. von Ogden und Richards aus der Teilung in eine Ausdrucksebene und eine Inhaltsebene begründet wird, und dem von de Saussure darin erkannten Arbitraritätsprinzip gilt nicht nur für die figurative Sprechweise, dass die Vorstellung eines bezeichneten Gegenstands nicht eindeutig durch seine formale Bezeichnung festgelegt und daher individuell verschieden ist.<sup>21</sup> Erst im sozialen Kommunikationsaustausch wird aus der Zeichensynthese, der Verbindung von Bezeichnetem, Signifikat, und Bezeichnendem, Signifikant, Bedeutung generiert; d. h., dass Bedeutung nicht logisch an eine bestimmte bezeichnende Funktion geknüpft ist oder einem natürlichen Prinzip folgt, sondern aus der Zuordnung von Signifikat und Signifikant nach gesellschaftlichen Konventionen entsteht. Eine weitere von de Saussure aus dem Arbitraritätsprinzip abgeleitete bedeutsame Dichotomie ist die Unterscheidung der Sprache in ein sprachliches Regel- und Zeichensystem, die *langue*, und die aktive Konkretisierung der Sprache im Sprechakt, der *parole*. Demnach wird der Mensch in ein bestehendes Sprachsystem und den dazugehörigen sozio-historischen Kontext hineingeboren, von dem er seine konkrete individuelle Äußerung nicht trennen kann, wenn er sich sprachlich vermitteln will.

Dadurch erklärt sich nach Knappe der sprachliche Widerstand, eine von den fünf genannten Ebenen kommunikativen Widerstandes, mit denen sich der Orator in der Vermittlung der persuasiven Botschaft konfrontiert, denn „[r]hetorisch bin ich gezwungen, meine Version der Sprache mit der Sprache der anderen zu vermitteln.“<sup>22</sup> Mit dem Verweis auf die zeichentheoretischen Positionen von Peirce und Lacan legt Knappe nahe, dass der sprachliche Widerstand in Verbindung mit dem Widerstand auf kognitiver Ebene steht. So zeigen psycholinguistische Theorien, dass erst Sprache die zunehmend höheren Abstraktionsstufen des Denkens ermöglicht, die zum Bereich der Reflexion gezählt werden. Inwieweit schematisierte Kognitionsprozesse von sprachlich automatisierten Begriffen bedingt sind, wird am Beispiel des Begriffs „mouse“ deutlich. Er hat seine sinnbildliche Bedeutung und die von Roman Jakobson begründete „poetische Funktion“ verloren, ist

---

<sup>20</sup> Nietzsche (1956), S. 314.

<sup>21</sup> Vgl. de Saussure (1967), S. 78ff. u. Ogden u. Richards (1994), S. 16f.

<sup>22</sup> Knappe (2000a), S. 58ff.

durch automatisierten Gebrauch zur „toten“ Metapher geworden und hat so Eingang in die Fachterminologie der Informatik gefunden.<sup>23</sup>

Daraus folgt für den dem rhetorischen Telos entgegenstehenden sprachlichen und kognitiven Widerstand, dass der Orator nach den kommunikativen Bedingungen abwägen muss zwischen einer leichten und eingängigen sprachlichen Botschaftskodierung, die weniger reflexive, sondern vielmehr stärker emotional-sinnliche Informationsverarbeitung und damit weniger Anstrengung erfordert, und einer Kodierung, deren Entschlüsselung Reflexion und daher größere Anstrengung beim Publikum voraussetzt.

Im Rahmen der Untersuchung des *pathos* als Stilcategory sollen die Überlegungen zur uneigentlichen figurativen Sprechweise im Unterschied zur eigentlichen sachlichen Ausdrucksweise und den damit verbundenen kommunikativen Widerständen in II. 4 behandelt werden.

## II. 2. 2. Logik und Leidenschaft

Der rhetorische Fall ist dadurch gekennzeichnet, dass der Orator mit rhetorischem Impetus auftritt, d. h. vorab die bewusste Entscheidung getroffen hat, seinem Anliegen mittels Kommunikation zur Durchsetzung im sozialen Feld zu verhelfen. Damit gilt auch für die Bestimmung von *licentia* als rhetorischem Verfahren die Bedingung der auf das oratorische Telos ausgerichteten Kalkulation. Gleichzeitig ist der Orator faktisch nicht zu trennen von seiner Person; er ist keine statische Größe, sondern es muss stets auch von einem „dynamischen, sich ständig in Sozialität entwickelnden und mit anderen verbundenen Ich“<sup>24</sup> ausgegangen werden. Dieser Teil soll nun auf Grund der wesentlichen Unterscheidung zwischen den zwei Formen der *licentia* bei *Auctor ad Herennium* und der von Quintilian vertretenen Auffassung klären, inwieweit sich Empfindungen der Orator-Person einkalkulieren lassen und welcher Anteil dieser echten oder vergegenwärtigten Gefühle für die Bestimmung der *licentia* als rhetorisches Verfahren zulässig ist.

Während Quintilian unter der Gedankenfigur *licentia* allein die in Kritik gekleidete Schmeichelei versteht, drückt die Definition des *Auctor ad Herennium* indes die Auffassung aus, dass auch die erste Form von *licentia* eine rationale Überlegung einschließt, die in das Moment der „echten“ Freimütigkeit eingreift, um die entsprechende Gefühlsempfindung des Orators für die mit seiner Rede intendierte Wirkung beim Publikum nutzbar zu machen und gegebenenfalls zu korrigieren. Ein auf diese Weise

---

<sup>23</sup> Vgl. Jakobson (1979), S. 92 u. S. 118f.

<sup>24</sup> Knape (2000a), S. 44.

freimütig sprechender Redner wird der rhetorischen Funktion des Orators gerecht, indem er seine Rede auf die Beschaffenheit seiner Adressaten hin ausrichtet und danach entscheidet, ob seine Freimütigkeit ihnen gegenüber durch lobende Zusätze künstlich entschärft werden muss oder nicht. Ist dies der Fall, so wird *licentia* ihrer Bestimmung als Figur nach *Auctor ad Herennium* insofern gerecht, als dass sie zwar eine für das Publikum „schockierende Äußerung“<sup>25</sup> darstellt, indem die in ihr geäußerte Wahrheit eine für das Publikum unangenehme Enthüllung bedeutet, über die es entweder Kenntnis hatte oder auch nicht. Sie erfüllt aber dann die an ihre Bestimmung eines rhetorischen Verfahrens geknüpfte Bedingung, wenn ihr ein abschwächender Faktor inhärent ist. Die Funktion, die schockierende Wirkung des Geäußerten abzuschwächen, hat die *correctio*. Sie kann drei Positionen zu der schockierenden Äußerung einnehmen: vor ihr, während ihr und ihr nachfolgend. Einmal davon ausgehend, dass sich die erste Form von *licentia*, die den Bestandteil der *correctio* aufweist, auch natürliche, authentische Gefühle des Redners zu Nutze macht, kann die Integration dieser Affekte jedoch nur dann zu einem hohen Grad an Heftigkeit erfolgen, wenn die *correctio* als Vorbereitung des Publikums nicht schon auf eine Reflexion des schockierenden Gegenstands beim Redner vorausweist.

Dass auch Lausberg die Möglichkeit einer Integration der vom Redner tatsächlich empfundenen Leidenschaften für *licentia* als Figur in Betracht zieht, zeigt sich in seiner Beschreibung zur Funktion der *correctio* als nachträgliche Abschwächung an dem in Klammern gesetzten Zusatz „etwa im Affekt“<sup>26</sup>. Die Entscheidung, ob die schockierende Äußerung tatsächlich im Zustand leidenschaftlicher Erregung des Redners formuliert wurde, oder ob ihre schockierende Wirkungskraft vom Redner zuvor nach einer genauen Dosierung eingestellt wurde, kommt schließlich nur dem Redner zu. Als Orator muss er jedoch immer seine eigene Person berücksichtigen und damit auch sich selbst als emotionales Wesen. Folglich kann auch für rhetorische Kommunikation nicht postuliert werden, dass der Orator schlichtweg ohne wirklich empfundene Gefühle spricht. Vielmehr kann gegen die strenge Einschränkung bei Quintilian argumentiert werden, dass die Künstlichkeit der Gefühle am Grad ihrer Kontrolle durch den Redner zu messen ist. Inwieweit Kontrolle besteht, richtet sich für die persuasive Zielsetzung wiederum danach, ob der Redner im Produktionsprozess seine eigene Beziehung zu den übrigen Bestandteilen der kommunikativen Situation und die Möglichkeit, emotional stark involviert zu sein, ins Auge gefasst hat. *Licentia* bedeutet demnach nicht eine Form der Kommunikation, die der Redner aus der uneingeschränkten Freiheit seiner Affekte heraus bildet. Stattdessen dient

---

<sup>25</sup> Lausberg (1990), S. 388.

<sup>26</sup> A. a. O., S. 389.

ihm sein Gefühlszustand wie eine rhetorische Figur als Werkzeug, das nach den Regeln des Aptums im Dienst der Persuasion steht.

Gleichzeitig besteht kein Zweifel, dass der unbekannte Autor der Kunstfertigkeit der *mimesis* eine höhere Qualität zuspricht als der Nutzbarmachung natürlicher Gefühle. Die genaue Erläuterung der zweiten Art zeigt, warum die künstlich nachgeahmte Freimütigkeit wirksamer das der Rhetorik immanente Telos umsetzt als das Zusammenwirken echter Gefühle und künstlichem Zusatz zur Entschärfung.

„Es gibt aber noch eine Art von Freimütigkeit in der Rede, die mit noch schlauerem Vorgehen angewendet wird, wobei wir entweder den Zuhörern solche Vorwürfe machen, wie sie sich selbst wünschen, oder sagen, wir fürchteten zwar, wie sie, die Zuhörer, die Worte aufnahmen, die unseres Wissens alle anderen gerne hören, würden aber durch die Wahrheit dazu veranlaßt, diese Worte nichtsdestoweniger zu sprechen.“<sup>27</sup>

Aus dem der Textstelle folgenden Beispiel für dieses taktisch geschicktere Verfahren der *licentia* geht veranschaulichend hervor, dass der Orator mit der freimütigen Äußerung den Eindruck bei den Zuhörern erweckt, dass er mit Widerstand ihrerseits gerechnet hätte, obwohl er in Wirklichkeit mit dem Inhalt seiner Rede bewusst ihre Meinung vorwegnahm. An dieser Stelle kann für die Freimütigkeit – sei sie nun echt oder Schein – festgehalten werden, dass sie ausschließlich durch solche Widerstände bedingt wird, die im Bewusstsein des Orators vorhanden sind. Schließlich setzt die erfolgreiche Wirkung einer nachgeahmten freimütigen Äußerung voraus, dass der Orator vorab die Einstellung des Publikums richtig eingeschätzt und danach die Existenz von Widerständen an der entsprechenden Stelle ausgeschlossen hat.

### II. 2. 3. Kunst und Natur

Unabhängig davon, ob die rein künstliche Form oder die aus echter Kritik und *correctio* zusammengesetzte Form von *licentia* vorliegt, setzt ihre intendierte Wirkung immer voraus, dass das vom Redner Geäußerte natürlich erscheint. Somit kann auch eine „echte“ Freimütigkeit ihr Ziel verfehlen, wenn sie als künstlich empfunden wird. Der folgende Teil erarbeitet Quintilians Verständnis von *licentia*, die über die Bedeutung als Gedankenfigur hinaus bei ihm noch in dem weiter gefassten Kontext der Kunstregeln genannt wird. Meint *licentia* hier den freien Umgang mit den Kunstregeln, so zeigt die nachfolgende

---

<sup>27</sup> *Rhetorica ad Herennium*, IV 49, 12-18.

Auseinandersetzung mit beiden Bedeutungskontexten, welche Verbindung zwischen ihnen besteht.

Die Bedingung, die Quintilian explizit an seine Bestimmung der rhetorischen Figur knüpft, lautet: „...wenn eine Figur offen sichtbar ist, verdirbt sie gerade das, was an ihr Figur ist.“<sup>28</sup>

Tritt die Figur in der Rede offen als solche zutage, nimmt das Publikum zum einen die Äußerungen sowie die gesamte Erscheinung der Person des Orators nicht ernst. Die Überzeugungskraft des *ethos* ist beeinträchtigt, weil ihm seine Zuhörer die Täuschung zur Last legen. Darüber hinaus fühlen sie sich möglicherweise von ihm als geistig zu beschränkt befunden, die Taktik in ihrer Plumpheit überhaupt als solche zu erkennen. Die Zuhörer empfinden die falsche Einschätzung des Orators dann als Beleidigung. Mit diesem Verstoß gegen die Regeln des äußeren *Aptums* verliert die Rede ihre Überzeugungskraft, einmal im Bereich des *ethos*, das ebenso für Quintilian auf das „Gewinnen von Wohlwollen“ für den Redner und deshalb auf ein natürliches, unverstelltes Auftreten des Redners setzt; zum anderen im Bereich des *pathos*, dessen überzeugenden Effekt Quintilian „Verwirren“ nennt, weil er nach dem Prinzip der Affekterregung (*movere*) Leidenschaften bei der Zuhörerschaft erregt.<sup>29</sup> Statt der Überwindung der Widerstände auf Adressatenseite als Ziel persuasiver Rede bewirkt der Orator nun ihre Erhöhung. Diese unerwünschte Wirkung kann sich entsprechend auch in beiden Bereichen, *ethos* und *pathos*, einstellen und von einer Ablehnung des Redners bis hin zu heftigem Zorn bei den Adressaten reichen. Pseudo-Longinus sieht eine solche Gefahr vor allem für Adressaten gegeben, die aufgrund ihrer Machtposition stets das Misstrauen hegen, auf unaufrichtige Schmeichelreden hereinzufallen:

„Stilistisches Raffinement durch Figuren weckt von Hause aus Verdacht und lässt Hinterhalt, Betrug, Täuschung argwöhnen, zumal wenn sich die Rede an einen souveränen Richter wendet, vorwiegend an Tyrannen, Könige und Männer in hoher Stellung: [...] Er faßt die Täuschung als persönliche Beleidigung auf, und manchmal gerät so einer richtig in Wut [...].“<sup>30</sup>

Dementsprechend lässt sich für die Überzeugungskraft der rhetorischen *Gedanken*-Figur der *licentia* annehmen, dass sie in Relation zu der *parole* der Adressatengruppe auf einem schlichten sprachlichen Ausdruck beruht und so den Fokus auf die semantische Ebene richtet. Dadurch erweckt sie den Anschein, dass sie eine gewöhnliche und lediglich für das

---

<sup>28</sup> Quintilian, *Institutio oratoria*, IX 2, 63ff.

<sup>29</sup> Vgl. a. a. O., VI 2, 9.

<sup>30</sup> Longinus, *Vom Erhabenen*, 17, 1, 5-14.

Verständnis der Rede notwendige Gedankenführung, ohne Anspielungen oder Zweideutigkeiten, bildet.

Um nicht Gefahr zu laufen, infolge eines für die Situation unangemessenen, hohen Redestils, eines *genus dicendi grande*, die Figuren in der Rede vor dem Publikum zu offenbaren, ist der Orator gezwungen, gemäß der Kommunikationssituation die Wirkung des *pathos* und die des *ethos* abzuwägen. Wird der *ornatus* für die entsprechende Situation übermäßig verwendet, so schlagen sich die nachteiligen Folgen für den Überzeugungsprozess wiederum im Bereich des *ethos* nieder. Bei Quintilian zeigt sich, inwiefern die *licentia* eine solche Gratwanderung darstellt und in welcher Beziehung sie zu den Bereichen des *ethos* und des *pathos* steht. Nach Zundel kann die Verwendung des Begriffs *licentia* in der *Ausbildung des Redners (Institutio oratoria)* von Quintilian nach zwei Bedeutungen unterschieden werden, von denen eine die Gedankenfigur der künstlich gebildeten Freimütigkeit darstellt.<sup>31</sup> Gesondert von der künstlichen Freiheit, die sich der Orator für den Gebrauch der *licentia* als Figur herausnimmt, kommt dem Begriff *licentia* bei Quintilian eine andere Bedeutung der Freiheit zu: die Freiheit im Sinne des Spielraums, die eine bestimmte Kommunikationssituation dem Kommunikator für den Umgang mit den rhetorischen Kunstmitteln zulässt, ohne Fehler bei der Botschaftsvermittlung, *vitia*, zu begehen, die den Erfolg der Rede gefährden. So gesteht Quintilian dem Dichter bzw. auktorialen Kommunikator sehr viel größere Freiheit zu als dem politischen Redner auf dem Forum.<sup>32</sup> Gleichzeitig ist diese kommunikative Freiheit in der literarischen Kunst meist bedroht durch andere Institutionen, die nach einer entgegengesetzten Botschaftsintention handeln. Knappe konkretisiert diese von den Literaten beanspruchte Freiheit mit der Aufspaltung in drei Einzel-Lizenzen, die jeweils den drei literarischen Textdimensionen bzw. den drei Kommunikatorfunktionen entsprechen: in *Fiktionsrecht*, *Formrecht* und *Handlungsrecht*.<sup>33</sup>

Aber auch für den politischen Redner, der sich durch die Funktion des Orators und des Informators definiert und kein Fiktionsrecht besitzt, kann aus rhetorischer Perspektive gelten, dass ein Fehler wie eine freimütige Äußerung zwar auf den ersten Blick als ein Verstoß gegen das *Aptum* und gegen die *virtus* erscheint, letztendlich jedoch taktisch gezielt auf das oratorische *Telos* gerichtet ist. Nach Lausberg erklärt sich damit der Begriff *licentia* als eine durch bestimmte Kommunikationssituationen genehmigte Sonderregelung,

---

<sup>31</sup> Vgl. Zundel (1989), S. 58.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., Zundel gibt die entsprechenden Textstellen von Quintilians *Institutio oratoria* an: „auf dem Forum ist nicht jede Freiheit erlaubt VIII 3, 37; 6, 24; XI 3, 57f; XII 10, 73; die Freiheit des Dichters kann der Redner nicht nachahmen II 4,3; 19; IV 1, 58ff; IX 4,6; X 1,28;“.

<sup>33</sup> Vgl. Knappe (2000a), S. 115.

die augenscheinlich zwar im Widerspruch zu den Kunstregeln wie den *virtutes* der Rhetorik steht, aber durch die starke Durchschlagskraft ihres Wirkungsmechanismus hinsichtlich des Telos den Verstoß rechtfertigt. Denn „gewisse vitia sind nur scheinbar vitia, da der Künstler mit besonderer Absicht gehandelt hat und durch eine besondere licentia (Isid. Orig. I, 35, 1) zu einem solchen Gebrauch berechtigt war.“<sup>34</sup> Aus dieser Ausführung zur ersten von Zundel bei Quintilian unterschiedenen Bedeutung von *licentia* wird deutlich, inwiefern eine Verbindung besteht zwischen der Freiheit bei der Berücksichtigung der Kunstregeln und *licentia* als Gedankenfigur der Rhetorik. Aus der Aufnahme von *licentia* in den Figurenkatalog der Rhetorik lässt sich schließen, dass aus einem Regelverstoß, der in der Produktionsphase rhetorisch kalkulierbar ist, ein rhetorisches Verfahren hervorgegangen ist.

In ihrer Verwendung als Figur stellt sich bei Quintilian *licentia* als Freiheit der Rede in Bezug auf das Publikum dar und ist daher nach Zundel mit dem griechischen Begriff *parrhesia* gleichzusetzen. In Kapitel III, das dem geschichtlichen Entstehungshintergrund des Begriffs gewidmet ist, wird zu zeigen sein, inwieweit auch für die erste von Zundel unterschiedene Bedeutung von *licentia* als der Freiheit von den Kunstregeln die griechische Entsprechung *parrhesia* passt.

Die Bedeutung des griechischen Terminus *parrhesia* nimmt *licentia* an zwei Stellen in Quintilians *Ausbildung zum Redner* an.<sup>35</sup> In der Textstelle im neunten Kapitel, das der Behandlung der Redefiguren und der Anordnung der Wörter (*compositio*) gewidmet ist, bezieht sich Quintilian auf den Gebrauch von *licentia* als Gedankenfigur und nennt in diesem Zusammenhang explizit die griechische Entsprechung.

„Die Figuren nun, die zur Steigerung der Gefühlswirkungen passen, beruhen meist auf Verstellung. [...] Immer wenn sie echt sind, gehören sie nicht zu der Ausdrucksform, von der wir jetzt sprechen; sind sie dagegen verstellt und künstlich gebildet, so muß man sie ohne jeden Zweifel für Figuren halten. Das gleiche soll auch von der freimütigen Rede gelten, die Cornificius 'Freiheit' nennt, die Griechen 'Parrhesie';“<sup>36</sup>

Als Figur entspricht *licentia* an dieser Stelle der zweiten, künstlichen Form in der rhetorischen Schrift des *Auctor ad Herennium*. Quintilian zählt sie innerhalb der Gedankenfiguren zu denjenigen, bei denen der Redner nach dem Prinzip der *mimesis* ein natürliches Gefühl vor dem Publikum nur simuliert. Die unter der Bezeichnung *ornatus* zusammengefassten Figuren und Tropen gelten als die „Sprache der Affekte“<sup>37</sup>, die beim

<sup>34</sup> Lausberg (1990), S. 9.

<sup>35</sup> Vgl. in Anm. 32 die von Zundel zitierten Textstellen in Quintilian, *Institutio oratoria*, III 8,48; IX 2,27.

<sup>36</sup> Quintilian, *Institutio oratoria*, IX 2, 26f.

<sup>37</sup> Ueding (1996), S. 37.

Publikum die emotionale Komponente der Urteilskraft anspricht, um eine Meinungsänderung herbeizuführen. Im Unterschied zum rationalen Bereich der sachlich-logischen Argumentation setzen die sprachlichen Ausschmückungen bei den imaginativen Fähigkeiten der Zuhörer an. Anhand ihrer Einbildungskraft empfinden diese einen in der Rede augenscheinlich dargestellten Sachverhalt so, als ob sie unmittelbar an ihm teil hätten. Nach diesem Argumentationsverfahren der *evidentia* richtet sich ebenso die Erzeugung von Gefühlen, die von Assoziationen mit bestimmten Begriffen ausgelöst werden. Nun können sich die hervorgerufenen Gefühle der Zuhörer zum einen auf die Einschätzung der Person des Orators beziehen, zum anderen auf sie selbst im Augenblick der Rede.

#### II. 2. 4. Freiheit und Frechheit

Als rhetorisches Verfahren untersteht auch *licentia* den dem Persusionsakt zugrundegelegten Prinzipien von Metabolie und Systase, Widerstände abzubauen und einen Einstellungs-, Meinungs- und Verhaltenswechsel bei den Zuhörern im Sinn des oratorischen Telos herbeizuführen. Im besonderen Fall der *licentia*, die eigentlich als ein Verstoß gegen die Kunstregeln empfunden wird, gilt es ebenso, die Widerstände, die sich der Durchsetzung der Botschaft entgegenstellen, zu durchbrechen, damit sich das *vitium* auch wirklich als *virtus* erweist und damit legitimiert ist. Während aber in der zusammengesetzte, teilweise natürliche Form der *licentia* der Gegenstand der Kritik mit dem Telos der Rede zusammenfällt und eine Veränderung der Einstellung beim Publikum zum Ziel hat, folgt ihre rein künstliche Form allein dem Prinzip der Metabolie. Denn in dem Moment, in dem die Kritik in Wirklichkeit ein Lob und damit eine Steigerung im Sinn der Epideiktik darstellt, dient ihr kritischer Ausdruck ausschließlich der Glaubwürdigkeit der Person des Redners. Dieser Abschnitt beschäftigt sich mit den Widerständen, mit denen es die beiden Formen von *licentia* jeweils zu tun haben. Dabei ist vor allem ein Vorgriff auf die Selbstdarstellung des Redners notwendig, die ich jedoch noch ausführlich in II.3., insbesondere bei Quintilian und Aristoteles, behandeln werde.

Quintilian weist in seinen Erläuterungen zum *genus deliberativum*, der Beratungsrede, in Buch III der *Ausbildung zum Redner* darauf hin, wie wichtig für das äußere Aptom das richtige Verhältnis der Selbstdarstellung des Orators in der Rede zu seinen Verhaltensweisen ist:

„Viel kommt auch darauf an, was für eine Persönlichkeit der Ratgeber ist. Ist er nämlich durch sein früheres Leben berühmt geworden oder weckt die angesehene Familie, aus der er stammt, sein Alter oder seine

Stellung große Erwartung, so muß man aufpassen, daß das, was er sagt, mit seiner Person als Redner nicht im Widerspruch steht.“<sup>38</sup>

Demnach gelangen die dem *ethos* zugrundegelegten Wirkungsmechanismen nicht zur Entfaltung, wenn sich der Orator in der Darstellung auf eine Art präsentiert, die von seinem sonstigen gesellschaftlichen Erscheinungsbild zu sehr abweicht oder ihm sogar widerspricht. Voraussetzung für erfolgreiche Persuasion ist seine Glaubwürdigkeit als Orator, die als Effekt im Bereich des *ethos* wiederum Kohärenz zwischen seinem Charakter als Orator und dem als Individuum in der Gesellschaft voraussetzt. Im Umgang mit dem ethischen Überzeugungsmittel muss der Orator demnach berücksichtigen, dass der kommunikative Rahmen, entsprechend dem Wissensstand der Zuhörer, auch das Wissen um seine Person umfasst. Als Maßgabe für das *ethos* ergibt sich also Konsistenz in der Charakterdarstellung des Redners. Daraus folgt, dass die Wirkungskraft des *ethos* aus einem zeitlich größeren Rahmen hervorgeht als die pathetischen Affektwirkungen. Während letztere eine heftige, schnelle Reaktion darstellen, kann sich die Wirkung der ethischen Überzeugungskraft weniger schnell entfalten, weil sie Überlegungen in Form von Wissensabruf zur Person des Redners mit einschließt. Denn selbst eine völlig unbekannte Kommunikator-Person steht in einem historischen Kontext, in dem sie sich durch die Rede positioniert. Um seiner Funktion als Orator gerecht zu werden, muss der Kommunikator den Redestil danach ausrichten, dass beide emotionsbezogenen Überzeugungsmittel ihre optimale Wirkung erreichen, ohne dass sie sich gegenseitig aufheben. Bei Quintilian wird die Gefahr für den Erfolg der Rede, die von einem für die innere Einstellung des Publikums zum Redner zu pathetischen Stil ausgeht, deutlich:

„Liegen dagegen die Verhältnisse entgegengesetzt, verlangen sie einen etwas bescheideneren Maßstab. Denn was bei den einen Freiheit [*libertas*] ist, heißt bei den anderen Frechheit [*licentia*];“<sup>39</sup>

Diese Gegenüberstellung zeigt, dass *licentia* im Unterschied zu *libertas* zwar auch mit „Freiheit“ im Sinn von „Erlaubnis“ übersetzt werden kann, der wesentliche Bedeutungsunterschied aber in dem Blickwinkel der Bezugsperson liegt. Kennzeichnet *libertas* einen gegebenen Zustand, der den Menschen zum freien Objekt hat, ist *licentia* definiert als eine Freiheit, die sich der Mensch bzw. der Redner als handelndes Subjekt angesichts von Widerständen selbst herausnimmt. Damit bedeutet *licentia* die Erlaubnis gegenüber einem Publikum frei zu sprechen, die nach den bestehenden gesellschaftlichen

---

<sup>38</sup> Quintilian, *Institutio oratoria*, III 8, 48.

<sup>39</sup> A. a. O.

Konventionen nicht vorgesehen ist, eine Lizenz, die der Kommunikator sich selbst erteilt. Selbst für die besondere Beziehung des auktorialen Orators zur Freiheit lässt sich einwenden, dass seine Lizenz erst dann für das Publikum sichtbar wird, wenn sie die wenn auch weit gefassten, unbestimmten gesellschaftliche Normen für seine ihm zugewiesene soziale Rolle als Literat sprengt. An diesem Punkt ist es vorstellbar, dass der Text des Autors nicht mehr als ästhetisches Werk wahrgenommen und damit die schockierende Auswirkung der herausgenommenen Freiheit nicht mehr auf eine künstlerische Intention zurückgeführt und akzeptiert wird.

Im Sinn des griechischen Begriffs *parrhesia* wird *licentia* als eine Kommunikationsform bestimmt, die Lausberg als „die Durchbrechung der sonstigen Zurückhaltung des Redners vor dem Publikum“<sup>40</sup> umschreibt. Die Bedeutung der Überwindung der Widerstände schlägt sich in den Übersetzungen von *licentia* in den Termini „Frechheit“, „Freimütigkeit“<sup>41</sup>, und „Kühnheit“<sup>42</sup> nieder. Allerdings gilt für das der strategischen Kommunikation immanente Telos, zu überzeugen, dass die Widerstände durch die Rede tatsächlich erfolgreich überwunden sein müssen. Werden dem Redner vom Publikum die Eigenschaften von Frechheit, Schamlosigkeit oder Anmaßung zugewiesen, deutet diese Reaktion darauf hin, dass der Orator seine Zuhörer nicht von dem in der Rede dargestellten Standpunkt überzeugen konnte und damit seine Funktion verfehlt hat. Auf Erfolg deuten dagegen Zuschreibungen hin, die das Verhalten des Redners auf Charaktereigenschaften wie Mut und Aufrichtigkeit zurückführen. Eine solche Einschätzung impliziert, dass der Redner die rhetorischen Verfahren nach den oben dargelegten Regeln der Rhetorik bei Aristoteles und Quintilian angewendet hat, so dass sie nicht als solche vom Publikum wahrgenommen wurden.

An dieser Stelle ist allerdings eine Einschränkung für die zweite, „listigere“ Form von *licentia* notwendig. Sind Widerstände, mit denen sich der Redner als Orator konfrontiert, um eine Meinungsänderung herbeizuführen, identisch mit denjenigen, die einer vom Redner eingeforderten Freiheit entgegenstehen, so lässt sich eine Anwendung des Verfahrens der *licentia* in der Bestimmung als Gedankenfigur aus rein künstlichen und nicht wirklich kritischen Bestandteilen bei Quintilian ausschließen. Das bedeutet für die genaue Bestimmung der Wirksamkeit dieser Form, dass ihre Effekte dem Bereich der ethischen Überzeugungsmittel zuzuschreiben sind.

---

<sup>40</sup> Lausberg (1990), S. 738.

<sup>41</sup> Vgl. Kap. II. 2. 1. das Zitat aus *Rhetorica ad Herennium*, IV 50, 1-7.

<sup>42</sup> Vgl. Quintilian, *Institutio oratoria*, X 1, 28.

An Lausbergs Unterscheidung der beiden Formen von *licentia* fällt auf, dass er nicht nur den wirklichen Widerstand gegenüber „einer unangenehmen objektiven Wahrheit“ trennt von dem scheinbaren Widerstand, auf den „die vorgebrachte (angebliche) Wahrheit“ trifft.<sup>43</sup> Mehr Aufmerksamkeit verdient in Bezug auf die Sympathie des Publikums gegenüber dem Redner, die bei beiden Formen das Wirkungsziel darstellt, die Formulierung des „erst recht“<sup>44</sup>. Darin äußert sich die Ansicht, dass gerade das durch die schockierende Äußerung hervorgerufene Überraschungsmoment eine Verstärkung der Einflussnahme auf das Publikum bedeutet, obwohl das Geäußerte dem entgegensteht, wie das Publikum sich selbst wahrnimmt oder von anderen wahrgenommen werden möchte.

Eine Bestätigung dieses Effekts gibt die Persuasionsforschung. Sie zeigt, dass bestimmte Faktoren zu der Person des Kommunikators zugeordneten Attributionen führen, die eine Verminderung der Einflussnahme verursachen können. Es besteht die Annahme, dass die Botschaftsüberzeugung eher auf Akzeptanz beim Publikum stößt, wenn dieses annimmt, dass die Kommunikatorbotschaft wirklichkeitstreu, also objektiv in dem Sinn ist, dass sie nicht von Eigeninteressen geleitet ist. Wenn aber die Botschaft attribuiert wird auf Charakteristika des Kommunikators wie seine gesellschaftliche Rolle und auf andere durch die Kommunikationssituation bedingte Größen wie Adressatengruppe und Zeit-und-Raum-Komponente, können diese Attributionen von Seiten des Publikums den Einfluss des Kommunikators in der rhetorischen Funktion des Orators verringern, weil sie die Information hinterfragen. So bestätigt eine Untersuchung von Eagly et al.<sup>45</sup>, dass ein Zusammenhang zwischen der Botschaft und dem sozialen Hintergrund des Kommunikators besteht. Im Experiment zeigt sich, dass ein Kommunikator, der eine seinem sozialen Hintergrund nicht gemäße, daher unerwartete Position vertritt, eher die Meinung des Publikums verändert, als wenn er mit der Rede den nach seiner gesellschaftlichen Stellung ausgerichteten Erwartungen des Publikums entspricht. Demnach erfährt die Botschaft als externe Realität eine Abwertung (*discounting*), wenn sie sowieso mit dem sozialen Hintergrund des Kommunikators übereinstimmt, wogegen ihr eine Aufwertung (*augmentation*) zukommt, wenn sie im Gegensatz dazu steht.<sup>46</sup>

Übertragen auf das rhetorische Verfahren der *licentia* erklären die Ergebnisse dieser Untersuchung, warum auch der wirkliche kommunikative Widerstand der ersten, tatsächlich kritischen Form von *licentia* die persuasive Wirkung erhöhen kann. Die Voraussetzung für den Effekt des Unerwarteten liegt gerade in der Gegensätzlichkeit

---

<sup>43</sup> Vgl. Lausberg (1990), S. 376f.

<sup>44</sup> A. a. O., S. 377.

<sup>45</sup> Vgl. das Experiment von Eagly, Chaiken u. Wood (1978), S. 424-435.

<sup>46</sup> Vgl. Eagly, Chaiken u. Wood (1978), S. 424.

zwischen der Botschaft des Kommunikators und den ihm aus dem sozialen Hintergrund zugeschriebenen Interessen. In der genauen Betrachtung von *licentia* als rhetorischem Verfahren scheint folglich der Akzent auf der Beziehung vom sozialen Hintergrund des Kommunikators zu dem seines Publikums zu liegen. Damit sich der Widerstand, dem sich der Redner mit der Verwendung der ersten Form von *licentia* aussetzt, nicht um den Widerstand, der in der dem Überzeugungsprozess immanenten Einstellungsänderung gründet, vergrößert, muss der Redner einen für den Redegegenstand relevanten sozialen Hintergrund besitzen, der mit dem des Publikums übereinstimmt. Denn entscheidend für die Einflussnahme durch das Verfahren der *licentia* ist der Aufbau von Intimität zwischen Orator und Publikum, die eine Einflussminderung durch Attributionen verhindert. Der Orator setzt bei der Anwendung von *licentia* auf die Überzeugungskraft der freundschaftlich-intimen Beziehung zum Publikum, die dadurch entsteht, dass er aufgrund seiner Charakterdarstellung unter Einbeziehung seines sozialen Hintergrunds als Interesse vor dem Publikum allein das geltend macht, was im allgemeinen Interesse und Nutzen des Publikums liegt. Der Orator stellt sich als Freund dar, der seine Zuhörer zu ihrem eigenen Wohl von seiner gutgemeinten Kritik überzeugen muss. Inwieweit dabei die Affekterregung des Publikums in den Bereich des *ethos* hineinspielt ist nun im Folgenden für das Verfahren der *licentia* zu untersuchen.

### II. 3. *Ethos* und die Funktion der Intimität

Während die Bedeutung des griechischen Begriffs *pathos* im lateinischen mit *affectus* wiedergegeben wurde, gab es für das Wort *ethos* keine lateinische Entsprechung, es wurde unterschiedlich umschrieben.<sup>47</sup> Seine begriffliche Abgrenzung zum *pathos* erfolgte durch die Formulierung *affectus mites atque compositos*, die bei Quintilian überliefert ist.<sup>48</sup>

Ist das Wirkungsprinzip von *ethos* und *pathos* im Unterschied zum *logos* emotionsgerichtet, so unterscheiden sich nach Quintilian die durch das *ethos* hervorgerufenen Gefühle allerdings von den pathetischen Empfindungen durch einen niedrigeren Grad innerer Erregung. Dabei ist die Überzeugung durch das *ethos* „keineswegs geringer in ihren Ansprüchen an Kunst und Redeerfahrung“<sup>49</sup>. Volkmann hebt hervor, dass die Unterscheidung Quintilians „bloß gradueller“ Natur ist, die nicht berücksichtigt, dass die Abgrenzung auch und vor allem nach qualitativen Kriterien erfolge.<sup>50</sup> Er betont, dass die

<sup>47</sup> Volkmann (1987), S. 273.

<sup>48</sup> Vgl. Quintilian, VI 2, 9.

<sup>49</sup> Quintilian, VI 2, 10.

<sup>50</sup> Volkmann (1987), S. 273.

geringere Erregung nicht mit einer geringeren Bewegungskraft in der Einstellungsänderung gleichzusetzen ist. Vielmehr sind die Wirkungsmechanismen, die im *ethos* angelegt sind, nach Volkmann dadurch definiert, dass der Wirkungsprozess im Unterschied zum *pathos* ein langsamer ist: „ein ruhiges aufmerken und auffassen, dann ein williges glauben und vertrauen“ kennzeichnen den Ablauf.<sup>51</sup> Diesen Prozess sieht Volkmann in zwei mögliche Beziehungen zum *pathos* gesetzt: zum Einen in ein Abhängigkeitsverhältnis, wenn das *pathos* als Steigerung des *ethos* an dieses anknüpft, zum Anderen stellen *ethos* und *pathos* innerhalb einer Rede zwei von einander isoliert auftretende Prozesse dar. Gründet Volkmann die aus dem *ethos* motivierte Wirkung des *pathos* auf Quintilians graduelle Abstufung, so belegt er die zweite Erscheinungsform beider Überzeugungsmittel als voneinander unabhängige Konzepte mit dem Hinweis auf Textstellen in Aristoteles' Rhetorik.<sup>52</sup> Bevor diesem Hinweis folgend die Begriffe *ethos* und *pathos* bei Aristoteles untersucht und die zwei unterschiedenen Prozessabläufen miteinander verglichen werden, soll im Folgenden das Moment des Übergangs von *ethos* zu *pathos* im konkreten Zusammenhang, den das Verfahren der *licentia* bietet, betrachtet werden.

### II. 3. 1. *Logos, ethos und pathos* bei Quintilian

Lässt Quintilian ausschließlich diejenige Form der *licentia* als rhetorische Figur gelten, die sich nur den Anschein freimütiger Kritik gibt und dem Publikum in Wirklichkeit ein Kompliment macht, kommt dieser allein die Funktion eines emotionsgerichteten Überzeugungsmittels zu. Schließlich stellt das in der freimütigen Äußerung verpackte Kompliment eine Bestärkung der darin betreffenden Einstellungs- oder Verhaltensweise des Publikums dar und argumentiert damit nicht sachlich im Sinn des *logos* für einen Einstellungswechsel. In dem nun folgenden Abschnitt wird untersucht, inwieweit sich die Wirkungsweise der *licentia* bei Quintilian jeweils den Bereichen der beiden emotionsgerichteten Überzeugungsmittel zuordnen lässt und wie sich der Redestil beim Gebrauch der zweiten Form von *licentia* verhält.

Bei Quintilian wird das Verhältnis von *ethos* und *pathos* erkennbar, wenn er vor der Gefahr warnt, die aus einem Fehlverhalten des Redners in seiner Charakterdarstellung erwächst.

---

<sup>51</sup> A. a. O., S. 274.

<sup>52</sup> Vgl. a.a.O.

„Vor allem also ist alles Großtun mit der eigenen Person ein Fehler, zumal jedoch beim Redner das Prahlen mit seiner Beredsamkeit, und es bereitet den Zuhörern nicht nur Widerwillen, sondern meistens sogar ein Gefühl des Hasses.“<sup>53</sup>

Hier zeigen sich eindrucksvoll die negativen Auswirkungen auf die Überzeugungskraft der Rede, die durch die Steigerung negativer Gefühle entstehen. Gleichzeitig lässt sich daran nicht nur eine negative Steigerung in eine Richtung feststellen, sondern gleichzeitig die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass das *ethos* seinerseits auch vom *pathos* beeinflusst wird, dass eine Wechselwirkung zwischen beiden Konzepten besteht. So ist anzunehmen, dass das durch den Redner vermittelte Gefühl starker Traurigkeit ihn unabhängig vom logischen Aspekt der Argumentation in sympathischerem Licht vor dem Publikum dastehen lässt als das bei einem scheinbar gefassten und kontrollierten Redner der Fall wäre. Schließlich tritt ein Orator als Vermittlungsinstanz zwischen dem als Wirkungsmechanismus in der Rede eingebetteten Affekt und der entsprechenden Wirkung beim Publikum auf, indem ihn die Hörer als Objekt wahrnehmen und von dem Wahrgenommenen in einen bestimmten Erregungszustand versetzt werden.

Nach diesen Überlegungen ist es vorstellbar, dass ein Redner, dessen Person zwar unter Gleichgesinnten ein moralisch einwandfreier Charakter attestiert wird, seine Funktion als Orator verfehlt, wenn er ein Publikum mit andersgeartetem ethischen Hintergrund von seinem Standpunkt überzeugen will, indem er seine Persönlichkeit wirklichkeitsgetreu abbildet. Wie das Zitat Quintilians zeigt, kann eine aufrichtige Haltung des Orators unter solchen Kommunikationsbedingungen vom Publikum als Arroganz ausgelegt werden. Das geschieht entweder zu Recht hinsichtlich seines Charakters, wenn der Orator sich in seiner eigenen Darstellung von eitlen Gefühlen hat leiten lassen, oder begründet durch den Mangel an rhetorischen Fähigkeiten in der Einschätzung des Publikums. Hingegen ist es genauso denkbar, dass selbst in gleichgesinnten Kreisen die Glaubwürdigkeit des Redners an Überzeugungskraft einbüßt, weil auch diese Adressatengruppe ihm die sachlich-nüchterne Darstellungsweise, die ihre Konventionen nicht berücksichtigt, als unbescheidenes, selbstgefälliges Gebaren und damit als einen fehlerhaften Charakterzug auslegt, um ihre Neidgefühle oder ihre Missgunst kompensieren zu können.

Nehmen wir aber folgende Situation an: Der Redner nimmt in der Rede die Einschätzung seines Charakters dem Publikum vorweg, indem er sich dessen Wissen um seine gesellschaftliche Person stellt und die möglicherweise daraus folgende Inkonsistenz von dem ihm durch das Publikum zugeschriebenen *ethos* und seiner Botschaft durch eine

---

<sup>53</sup> Quintilian, *Institutio oratoria*, XI 1, 15.

selbstkritische Darstellung plausibel macht. Eine dem sozialen Hintergrund von Redner wie Publikum entgegengesetzte Botschaft ist überzeugend, wenn das Publikum den Grund für die Einstellungsänderung beim Redner nachvollziehen und damit auch nachahmen kann. Denn wie mit der Untersuchung von Eagly et al. bereits gezeigt wurde, korrelieren *ethos* und *pathos* miteinander. Ersetzt der Orator bei der selbstkritischen Erhöhung, die ein Satz wie „da müssen wir uns doch mal ehrlich eingestehen“ impliziert, die intime Komponente des „wir“ durch „ich“ und schließt damit das Publikum aus seiner Selbstkritik aus, so dass er sich vom *ethos* des Publikums distanziert, dann erweckt die selbstkritische Äußerung unter Umständen allein den Eindruck von egozentrischer Erhöhung oder aber sie erhält den für die Botschaft wenig überzeugenden Wesenszug einer Entschuldigung.

In der Folge lässt sich für die Anwendung des Verfahrens von *licentia* festhalten, dass die unverhohlene, freimütige Äußerung nicht ihre vorgesehene Wirkung erzielen kann, wenn sich das in ihr angelegte affektive Wirkungspotential ausschließlich auf die Darstellung der dem Redner eigenen Verhaltensweisen bezieht, die eher einen sachlichen Redestil erfordern. Nicht zuletzt bedeutet der in der modernen Redekultur mit *Understatement* bezeichnete Redestil nicht nur die Untertreibung leidenschaftlicher Erregung in der Darstellung, sondern insbesondere eine nüchtern-unpathetische *Selbstdarstellung*.

Wenn sich der Orator hingegen über das Publikum äußert, darf der Redestil keinen distanzierten und gleichgültigen Eindruck von seiner Person vermitteln, wie das eine zu sachliche, unpathetische Ausdrucksweise hervorrufen kann. Gleichzeitig gibt bei solchen Äußerungen ein für die Kommunikationssituation zu hoher, erhabener Stil dem Publikum Grund zum Argwohn, weil es sich in einer solchen Darstellung nicht erkennt und deshalb von diesem Verhalten auf das Eigeninteresse des Kommunikators schließt. An der Zielsetzung des rhetorischen Verfahrens der zweiten, listigen Form der *licentia* wird erkennbar, wie viel größer die Wirkung eines Kompliments ist, das nicht der Erwartungshaltung des Publikums entspricht, weil es in Form von Kritik geäußert wird. Mit dieser indirekten Schmeichelei nähert sich der Kommunikator dem Publikum an, stellt ein intimes Verhältnis der Vertrautheit und Wohlwollen zwischen sich und dem Publikum her und schafft damit eine fruchtbare Grundlage für die Vermittlung der Botschaft. Im Unterschied dazu besteht der Anteil des ethischen Überzeugungsmittels in der ersten, zusammengesetzten Form von *licentia*, die Quintilian im Gegensatz zu *Auctor ad Herennium* nicht als Figur gelten lässt, im Zusammenspiel zwischen der inhaltlich echten Kritik und der *correctio*. Während erstere gleichzeitig die sachlichen Instruktionen im Sinne der eigentlichen Botschaft enthält und die Richtung des Einstellungswechsels

anzeigt, signalisiert die *correctio* in Verbindung mit dem freimütig Geäußerten, dass der Redner nur im freundschaftlich-sorgenden Interesse am Wohl des Publikums offen kritisiert.

### II. 3. 2. *Ethos* und *pathos* bei Aristoteles

Dass Aristoteles mit seinem Konzept der Rhetorik in erster Linie einer der Vernunft gemäßen, sachbezogenen Überzeugungsstrategie den Vorzug gibt, markiert die Erhebung des Enthymems als „Leib der Überzeugung“<sup>54</sup> im einleitenden Kapitel seiner Rhetorik. Aber gleichzeitig trägt Aristoteles in seiner Rhetorik auch dem Umstand Rechnung, dass es der menschlichen Natur entspricht, ihr Urteil allgemein auf Gründe zurückführen zu wollen, diese aber einer logischen Prüfung oft nicht standhalten.<sup>55</sup> Im Unterschied zur Dialektik überzeugt das Schlussverfahren des Enthymems aber dadurch, dass es aus von einer Handlungsgemeinschaft anerkannten Voraussetzungen, den *endoxa*, schließt. Schließlich gibt es auch in der heutigen Forschung keine Übereinstimmung darüber, inwieweit *logos*, *ethos* und *pathos* als eigenständige Überzeugungsmittel zu betrachten sind oder ob die enthymematische Argumentation nicht schon emotionale und charakterliche Mittel impliziert.<sup>56</sup> Abgesehen von der Schwierigkeit, die streng sachbezogene Argumentation von den emotionsgerichteten Überzeugungsmitteln zu trennen, lässt sich für das Verfahren der *licentia* beispielhaft ausführen, dass die Affektlehre als emotionspsychologischer Bereich auf die sozialpsychologische Betrachtung des Publikumscharakters zurückgreift. Denn nach den charakterlichen Dispositionen der Zuhörer richtet sich auch die Selbstdarstellung des Redners, dessen psychologische Einschätzung des Publikums aber immer auch auf *endoxa* und damit auf alltagspsychologisch anerkannten Ansichten beruht. Dieses Kapitel setzt sich mit dem Zusammenwirken der beiden emotionsgerichteten Überzeugungsmittel bei Aristoteles auseinander.

---

<sup>54</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, 1354a 15.

<sup>55</sup> Vgl. a. a. O., 1415b 5ff.

<sup>56</sup> Rapp spricht sich aufgrund der Stelle in Aristoteles' *Rhetorik*, 1418a 12f. und der Interpretation des Enthymems als zentralen Aspekts der Persuasion gegen eine Verbindung der drei entechnischen Überzeugungsmittel aus, während mit Grimaldis Interpretation eine integrative Verwendungsweise angedacht wird, vgl. Rapps Stellung zu Grimaldi in: Rapp (1999), S. 111ff. Lossau kommt nach eingehender Untersuchung der Frage nach der Integration ausführlich zum Schluss, „daß die beiden heteronomen Arten von Pisteis als eine Einheit gleichgeschalteter Elemente der *Techne* aufgefaßt sein sollen.“, vgl. Lossau (1981), S. 118.

Aus ihren Betrachtungen der ethischen und pathetischen Überzeugungsmittel bei Aristoteles gelangt Schweinfurt-Walla zu dem Schluss:

„Genaue Kenntnis vom Charakter der Hörer ist für die Anwendung beider Überzeugungsmittel nötig: So richtet sich die Ethopöie des Redners nach dem *ethos* des Hörers, das durch Faktoren wie Lebensalter, Herkunft und Besitzverhältnisse entscheidend geprägt wird. Das *ethos* der Hörer ist aber auch für die Affekterregung wichtig, da die Menschen aufgrund ihres Charakters für bestimmte Emotionen besonders empfänglich sind.“<sup>57</sup>

Das steht nicht im Gegensatz zu der im vorherigen Kapitel erarbeiteten These, dass das Verfahren von *licentia* entweder eine Übereinstimmung der sozialen Hintergründe von Orator und Publikum oder eine Gegensätzlichkeit zwischen dem sozialem Hintergrund des Orators und der Botschaft voraussetzt. Allerdings wird die Kenntnis des Orators von der Kenntnis der Hörer über ihn und seinen sozialen Hintergrund hier nicht explizit von der allgemeinen Kenntnis des Orators über das *ethos* seines Publikums gesondert aufgeführt. Ist die Persönlichkeit des Redners in der Öffentlichkeit dem Publikum nicht bekannt, so fallen die Kenntnisnahme dieses Vorwissens beim Publikum und ihre Berücksichtigung weg und der Redner hat entsprechend freie Hand, seine Charakterdarstellung nach dem *ethos* des Publikums zu bilden. In ihren Betrachtungen zum ethischen Überzeugungsmittel bei Aristoteles geht Schweinfurth-Walla von der Textstelle gleich im zweiten Kapitel seiner *Rhetorik* aus, die der Vorstellung der drei enttechnischen Überzeugungsmittel gewidmet ist. Nach der Distanzierung von den *pisteis atechnoi*, den kunstfremden Überzeugungsmitteln, und der Bestimmung des *ethos* als ein der Rede immanentes Überzeugungsmittel weist Aristoteles explizit auf die Einschränkung hin, dass die Glaubwürdigkeit des Redners durch die Rede erfolgen muss „und nicht durch eine vorab bestehende Meinung darüber, was für ein Mensch der Redner ist“.<sup>58</sup> Das wirft die Frage auf, ob, und wenn ja, inwieweit dieses Vorwissen über den Charakter des Redners für die vom Orator in die Rede einzuwebenden und daher kunstgemäßen Wirkungsmechanismen innerhalb der Produktionsphase überhaupt relevant sein darf. Mit der Einbeziehung des unmittelbar nachfolgenden Satzes wird deutlich, wie viel Wert Aristoteles der Unterscheidung der enttechnischen von den atechnischen Überzeugungsmitteln, seiner eigenen von den herkömmlichen rhetorischen Vorgehensweisen, beimisst:

---

<sup>57</sup> Schweinfurth-Walla (1986), S. 77.

<sup>58</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, 1356a 10f.

„es verhält sich nämlich nicht so, wie einige der Rhetoriklehrer in ihren Lehrbüchern behaupten, dass die Tugendhaftigkeit des Redners zur Überzeugungskraft nichts beiträgt, vielmehr verfügt der Charakter beinahe sozusagen über den wichtigsten Aspekt der Überzeugung.“<sup>59</sup>

Die Betonung derjenigen „Charaktereigenschaften [...], wonach einer in der Lebensform von einer bestimmten Beschaffenheit ist“<sup>60</sup> und die an bestimmte sprachliche Formen gebunden sind, deutet jedoch darauf hin, dass Aristoteles in den Rahmen der Redesituation auch die Persönlichkeit des Redners als *zoon politikon* einbezieht und damit unter die kommunikativen Bedingungen auch den Wissensstand des Publikums über den Redner subsumiert.<sup>61</sup> Unter diesem Gesichtspunkt relativiert sich die vorherige Einschränkung auf die kunstgemäße Wirkungsweise des *ethos* dahingehend, dass Aristoteles' Aufmerksamkeit weniger auf die Abgrenzung der Persönlichkeit des Orators zum Zeitpunkt der Rede von einer außerhalb der Rede liegenden Welt derselben Person gerichtet ist, als vielmehr auf die strenge Unterscheidung zwischen Äußerungen des Orators und den nicht von seiner Person ausgehenden, atechnischen Beweismitteln wie Zeugenaussagen.

Gestützt wird diese Annahme durch das Aristotelische Konzept des *ethos*, das nicht mit dem heutigen Verständnis von Charakter gleichzusetzen ist. Nach Dockhorn bedeutet *ethos* bei Aristoteles nicht nur eine Denkweise, sondern konkrete, empirisch erfahrbare Handlungen;

„es ist in ihm weiterhin ganz stark der Begriff des Habituellen und Gültigen, des Passenden enthalten, das wir im Charakterbegriff nicht ohne weiteres mitempfinden; es steht ferner in Beziehung zum geselligen Verhalten, indem es je nach Alter und Stellung in der Gemeinschaft verschieden ist; insofern fehlt ihm jenes Moment des Gewissens, das wir mit dem Begriff Ethos verbinden.“<sup>62</sup>

Als ein weiteres Argument für die Einbeziehung des sozialen Hintergrunds und der Notwendigkeit, dass der Orator nach Aristoteles für das Adressatenkalkül immer auch Kenntnis vom Wissen über seine eigene Person haben muss, ist bei Volkmann ein zusätzliches Unterscheidungskriterium herauszustellen; dieses bestimmt er durch das Verhältnis zu den als der Ratio entgegengesetzten Affekten und erklärt damit die im Verhältnis zur Affektlehre relativ kurz gefassten Erläuterungen zu den ethischen Überzeugungsmitteln in den rhetorischen Theorien.<sup>63</sup> Volkmann zeigt mit Aristoteles, der

---

<sup>59</sup> A. a. O., 1356a 11-14.

<sup>60</sup> A. a. O., 1408a 26ff.

<sup>61</sup> Vgl. a. a. O., 1408a 26-33.

<sup>62</sup> Dockhorn (1968), S. 15.

<sup>63</sup> Vgl. Volkmann, a. a. O., S. 275.

auch beim Fehlen stichhaltiger, logischer Beweise eine Übereinstimmung der Affekte von Redner und Publikum konstatiert, dass sich die Affekte vom *ethos* häufig durch einen stärker physischen Ursprung unterscheiden und in der Folge unter geringerem Einfluss der rationalen Überlegungen zum Sachverhalt stehen.<sup>64</sup> Diese plötzlich auftretende Affekterregung, der keine ethischen Überzeugungsmittel vorangehen, entspricht Volkmanns zweiter isolierten Wirkungsweise des *pathos*. Sie ist beispielsweise in einer Kommunikationssituation vorstellbar, in der sich der Orator mit Gegenständen oder Wesen umgibt, die bestimmte Schlüsselreize darstellen und entsprechende instinktive Verhaltensweisen beim Publikum hervorrufen, wie etwa fürsorgliches Pflegeverhalten oder sexuelles Werbeverhalten. Für das Verfahren der *licentia* stellt sich nun in Bezug auf die Aristotelische Theorie die Frage, welche Wirkungsmechanismen vorliegen und welchen Anteil die drei entechnischen Überzeugungsmittel daran haben.

Hinsichtlich dieses Anliegens soll vor den der *elocutio* zuzurechnenden Stilfragen für die Kommunikationsform der *licentia* die Beziehung der beiden emotionsgerichteten Überzeugungsmittel zum *logos*, dem argumentativen Beweisen, auf ein mögliches Zusammenwirken hin untersucht werden, wie es das angeführte Experiment von Eagly et al. für das *ethos* bereits gezeigt hat. Steht in der dazu unmittelbar folgenden Betrachtung das *ethos* im Mittelpunkt, so werden das *pathos* und seine ihm in der römischen Rhetorik zugewiesene Funktion als Stilcategory in II. 4. behandelt werden.

### II. 3. 3. Der angemessene Stil

Aristoteles führt drei Ursachen für die Glaubwürdigkeit durch den Charakter des Redners an: Einsicht (*phronesis*), Tugend (*arete*)<sup>65</sup> – analog zu dem Aristotelischen Begriff des *ethos* – und Wohlwollen (*eunoia*) im Sinne von freundschaftlicher Beziehung.<sup>66</sup> Aus der gleich darauffolgenden Bestimmung der einzelnen Gründe wird ersichtlich, dass Aristoteles ausdrücklich auf eine Verbindung vom Bereich des *ethos* zu der Affektlehre hinweist, wie sie auch die Unterscheidung von den Affekten als Zustandsbeschreibung und dem Verhalten im Sinne von gut und schlecht im 12. Kapitel des II. Buchs nahe legt. Aus dieser Textstelle lässt sich entnehmen, dass ein Verhalten danach zu bewerten ist, inwieweit es die

---

<sup>64</sup> Vgl. ebd.

<sup>65</sup> Zwar überzeugen mich die Argumente für andere, „neutralere“ Übersetzungen für den Begriff der *arete* wie „soziale Integrität“ (vgl. Knappe (2000b), S. 35) oder auch „belief system“ (vgl. Ober (1989), S. 9), die sicher stellen, dass die Rhetorik als Fachdisziplin nicht einer Ethik verpflichtet ist. Weil aber die Differenz zwischen diesen Entsprechungen und der traditionellen Übersetzung für die vorliegende Untersuchung keine Rolle spielt, behalte ich die traditionelle Übersetzung bei.

<sup>66</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, 1378a 7ff.

prinzipiell jedem Menschen gegebenen Affekte rational kontrolliert. So erfolgt die Behandlung der Ursachen nach der Zusammengehörigkeit zu den beiden Konzepten Tugend (je nach Maßgabe der jeweiligen Gesellschaft) und Affekte. Während er vernünftiges und rechtschaffendes Auftreten in der Untersuchung der Tugend behandelt, verweist er für die Behandlung von Wohlwollen (*eunoia*) und Freundschaft (*philia*) auf die Affektlehre in den Kapiteln 2 bis 11 im II. Buch. Deshalb wird die Vorstellung von tugendhaftem Verhalten und den zugehörigen Begriffen Vernunft und Rechtschaffenheit im Zusammenhang mit der Verwendungsweise von *parrhesia* bei Aristoteles in Kapitel IV behandelt; an dieser Stelle steht die Untersuchung der Beziehung von Wohlwollen und Freundschaft und ihrer rhetorisch-stilistischen Umsetzung innerhalb der Charakterdarstellung des Redners zum Verfahren der *licentia* im Mittelpunkt.

Dem Hinweis von Schweinfurth-Walla, es bestünde der Einwand gegen eine enge Zusammengehörigkeit von *ethos* und *pathos* darin, dass Aristoteles die Wirkung von Wohlwollen und Freundschaft nicht explizit als *pathos* bezeichne<sup>67</sup>, hält Wisse entgegen, dass die unklaren Verhältnisse für die Annahme sprächen, dass es nicht zu Aristotelischen Grundsätzen der Rhetorik gehöre, *ethos* und *pathos* als unabhängige Konzepte voneinander zu trennen.<sup>68</sup>

Nun soll für das Folgende die Annahme aufgestellt werden, dass sich die Beziehung der Wirkungsweise der beiden emotionsgerichteten Überzeugungsmittel aus der Nähe zum rationalen Bereich des *logos* ergibt. Demnach besteht ein gradueller Unterschied hinsichtlich des Anteils der Kontrolle der Affekte durch rationale Überlegungen auf Seiten des *ethos* des Publikums, nach dem der Orator seine Rede ausrichten muss. Das widerspricht nicht der von Volkmann angeführten zweiten Wirkungsweise des *pathos*, die eben so stark und schnell einsetzen kann, dass sie eine rationale Informationsverarbeitung verhindert. Als Argument für die Annahme sprechen die Textstellen bei Aristoteles, die sich mit den unterschiedlichen Altersstufen befassen und dem Alter verhältnismäßig geringe Affekterregung und eine stärker sachlich orientierte Urteilskraft gegenüber der Jugend zuschreiben.<sup>69</sup>

Allgemein für alle Redesituationen richtungsweisend ist aber nach Aristoteles die Angemessenheit des sprachlichen Ausdrucks, das *Aptum*, in der sich *ethos* und *pathos* erst manifestieren, zum Redegegenstand.<sup>70</sup> Die für die persuasive Wirkungsabsicht positive

<sup>67</sup> Schweinfurth-Walla (1986), S. 77.

<sup>68</sup> Wisse (1989), S. 46.

<sup>69</sup> Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, 1389a 4-13 u. 1390a 15-19.

<sup>70</sup> Vgl. a. a. O., 1408a 10-15.

Auswirkung der im Sprachstil umgesetzten Charakterdarstellung des Redners auf die Einstellung des Publikums zum Sachverhalt erklärt Aristoteles folgendermaßen:

„Auch macht die jeweils eigentümliche sprachliche Form die Sache überzeugend; denn die Seele zieht den falschen Schluss, dass es wahr sei, weil sie sich in Anbetracht derartiger Dinge in einem solchen Zustand befinden, so dass sie meinen, die Dinge verhielten sich so, auch wenn sich die Dinge nicht so verhalten, wie es der Redende sagt.“<sup>71</sup>

Demnach gilt für das Verfahren von *licentia* und für die ihr eigentümliche, freimütig geäußerte Kritik am Publikum, dass sich der Orator einer eigentlichen, authentischen Ausdrucksweise bedienen muss, die jede Form von Verzerrung im Sinne von Übertreibung des realen Sachverhalts vermeidet. Vielmehr soll sie den Eindruck vermitteln, dass der Redner eine für das Publikum klare Trennung von sprachlicher Form (*verba*) und Inhalt (*res*) beabsichtige, um dem Publikum eine Eins-zu-eins-Abbildung des realen Sachverhalts wiedergeben zu können.

Auf Cicero geht die erste systematische Zuordnung von Redestilen zu den *officia oratoris*, der drei auch als Aufgabenbereiche des Redners benannten Wirkungsfunktionen der Rede, zurück. Mit der Differenzierung in einfachen (*genus humile*), gemäßigten (*genus mediocre*) und gehobenen (*genus grave*) Redestil setzt sich die Dreistillehre in der Rhetorik endgültig durch.<sup>72</sup>

Als „die älteste sichere Quelle der Theorie der genera dicendi“<sup>73</sup> gilt die Schrift des *Auctor ad Herennium*, nach der das *genus grave* „aus der geschliffenen und schmuckvollen Verbindung erhabener Worte besteht“, das *genus mediocre* „aus eindrucksvollen Worten besteht, die wohl etwas niedriger, aber nicht ganz gewöhnlich und gemein sind,“ und das *genus humile* den „allgemein üblichen Gebrauch der reinen Umgangssprache“ darstellt.<sup>74</sup>

Quintilian, der die Zuordnung der Stile nach den Funktionsprinzipien der schon von Cicero bekannten Trias beibehält, sieht für das ethische Überzeugungsmittel die mittlere Stil­kategorie mit der Begründung vor, dass derjenige Redner als sittlich gut gilt, der eine sanfte und milde Redeweise wählt, „so daß sie keinen Bedarf hat für stolzes Wesen, keinen zumindest für erhabenen und gehobenen Ton: treffend, gefällig, glaubwürdig zu sprechen, genügt“.<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> A. a. O., 1408a 20-24.

<sup>72</sup> Spang (1994), S. 926.

<sup>73</sup> Vgl. Quadlbauer (1962), S. 7, Anm. 3.

<sup>74</sup> *Auctor ad Herennium*, IV 11, 3-11.

<sup>75</sup> Quintilian, *Institutio oratoria*, VI 2, 18 – 19.

Zwar bezieht Quintilian die Redestile der beiden emotionsgerichteten Überzeugungsmittel vorwiegend auf das Beispiel der Gerichtsrede, hinsichtlich der Begriffe Wohlwollen und Freundschaft zeichnet sich aber bei ihm ein Stil ab, der sonst in Zusammenhang mit einem privateren zwischenmenschlichen Bereich steht und zwischen den entsprechenden Stilen von *ethos* und *pathos* anzusiedeln ist.

„Schon eine Art Mittelstellung zwischen Ethos und eigentlicher Leidenschaft stellt das Gefühl der Liebe und Sehnsucht zwischen Freunden und Verwandten dar; denn es ist stärker als das erstere, schwächer als das letztere.“<sup>76</sup>

In der Betrachtung des rhetorischen Verfahrens der *licentia* führt diese Behauptung zu der Überlegung, dass die mit Aristoteles belegte affektive Wirkungsweise, nach der sich die Affekte des Orators auf das Publikum übertragen, zumindest an der ersten zusammengesetzten Form von *licentia* beteiligt sein muss. Denn der in der schockierenden Äußerung angelegte Überraschungseffekt impliziert eine heftige, plötzlich einsetzende emotionale Wirkung beim Publikum. Ansonsten bräuchte die freimütige Äußerung keine *correctio*, um die über soviel Offenheit empörten Gemüter des Publikums wieder zu besänftigen. Aber selbst bei der zweiten rein künstlichen Form der *licentia* ist eine affektive Wirkung dadurch gegeben, dass das Überraschungsmoment darin besteht, dass das Publikum trotz Übereinstimmung seiner Meinung mit dem Inhalt der schockierenden Äußerung von dem Mut und der Aufrichtigkeit des Orators und insbesondere von der unerwarteten Erleichterung durch die Schmeichelei emotional bewegt wird.

Bei *Auctor ad Herennium* findet sich eine Analogie zwischen dem Zusammenwirken der freimütigen kritischen Äußerung und der *correctio* in Form eines an das Publikum gerichteten Lobes und dem Verhältnis einer Freundschaft. Auf diese Weise verhindert die Kritik am Publikum, dass dieses bei seiner vorherigen, gewohnten Einstellung bleibt, während das Lob verhindert, dass die Einstellungsänderung in die der Botschaftsintention entgegengesetzte Richtung erfolgt, indem starke negative Gefühle wie „Zorn und Verärgerung“ über den Redner den Ausschlag geben.<sup>77</sup> Dagegen beeinflussen starke freundschaftliche Gefühle gegenüber dem Redner, zu denen Wohlwollen, Nachsicht und Zuneigung zählen, die Einstellungsänderung positiv in Richtung der Oratorbotschaft. So erwähnt auch Cicero innerhalb der Erörterung des sprachlichen Ausdrucks unter den

---

<sup>76</sup> A. a. O., VI 2, 17.

<sup>77</sup> *Rhetorica ad Herennium*, IV 49, 6ff.

Beispielen den der Figur der *licentia* entsprechenden Terminus „*vox libera*“, die als „ein freimütiges und auch etwas unbeherrschtes Wort zur Steigerung der Wirkung“<sup>78</sup> beiträgt. Das Verfahren der *licentia* bewirkt damit „ebenso wie in der Freundschaft auch in der Rede, wenn es an der richtigen Stelle angewendet wird, in höchstem Maße, daß die Hörer von Schuld freibleiben und wir, die wir sprechen, als Freunde der Hörer und der Wahrheit erscheinen.“<sup>79</sup> Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass bei dem Verfahren der *licentia* die Charakterdarstellung innerhalb des *ethos* durch den Orator so erfolgen muss, dass sie gleichzeitig affektive, dem *pathos* zugeordnete Wirkungsmechanismen in der Beziehung zwischen Redner und Publikum integriert sowie den Anschein einer logisch-sachlichen Argumentation in Form einer wahrheitsverpflichteten Darstellung des Sachverhalts erweckt. Um zu bestimmen, in welcher Weise das *pathos* am rhetorischen Verfahren der *licentia* beteiligt ist, gilt es im nun Folgenden, die pathetischen Wirkungsmechanismen vornehmlich auf der Ebene der entsprechenden Stil­kategorie zu untersuchen.

#### **II. 4. *Pathos*: Erhabenheit und rhetorische Stil­kategorie**

In der ursprünglichen Bedeutung bezeichnete das griechische *hypsos*, Erhabenes etwas, das sich von dem vertrauten Alltäglichen abhebt, an Höhe herausragt. Dieses Grundkonzept ist auch innerhalb der rhetorischen Stil­kategorie des *pathos*, im Begriff des großartig-erhabenen Stils, *megaloprepes*, enthalten. Davon unterschieden wird als zweite Ausprägung des hohen pathetischen Stils, des *genus grave* oder auch *genus dicendi grande*, der leidenschaftlich-heftige Stil, *déinos*.<sup>80</sup> Zur Unterscheidung lässt sich als Beispiel für letztere Stilausprägung der Vergleich von Cicero anführen, nach dem die Verwendung des pathetischen Stils den Redner vor dem Publikum erscheinen lässt, wie „ein Wahnsinniger vor Vernünftigen, ein trunken Tobender vor Nüchternen“<sup>81</sup> oder – in den gleichen Worten Aristoteles’ – wie „ein Gott unter Menschen“<sup>82</sup>. Dem großartig-erhabenen Stil und seiner Erzeugung widmet sich Pseudo-Longinus in seiner Schrift *Peri Hypsos (Über das Erhabene)*<sup>83</sup>. Indem Pseudo-Longinus einerseits einen rhetorischen Zugang für den erhabenen Ausdruck wählt und ihm andererseits ein unerklärliches, arhetorisches Moment einräumt, nimmt seine Schrift in der Beziehung zu *licentia* und *parrhesia* eine Zwischenposition ein.

<sup>78</sup> Cicero, *De oratore*, III 205.

<sup>79</sup> *Rhetorica ad Herennium*, IV 49, 9-13.

<sup>80</sup> Vgl. Spang (1994), S. 923.

<sup>81</sup> Cicero, *Orator*, 99.

<sup>82</sup> Cicero, *De oratore*, III 53.

<sup>83</sup> Im Nachfolgenden angeführt als *Vom Erhabenen*, zitiert nach Schönberger (1988).

## II. 4. 1. Der erhabene Ausdruck bei Pseudo-Longinus

Gegenüber dem leidenschaftlichen-heftigen Stil erweist es sich als schwieriger, den großartig-erhabenen Redestil zu definieren. Den ersten überlieferten Versuch, das Konzept des Erhabenen in die rhetorische Theorie aufzunehmen, stellt die einem Pseudo-Longinus zugeschriebene Schrift *Über das Erhabene* dar, die das erste Mal von Francesco Robortello 1554 veröffentlicht wurde.<sup>84</sup> Aber erst die unter dem Titel *Traité du sublime* 1674 publizierte Übersetzung des Franzosen Nicolas Boileau-Despréau<sup>85</sup> löste bei den Gelehrten eine neue Rezeption des Textes und eine damit verbundene Beeinflussung aus.<sup>86</sup> In diesem auf das erste Jahrhundert nach Chr. datierten Werk widmet sich Pseudo-Longinus im Wesentlichen der Erzeugung des Erhabenen als rhetorischen Stilmittels. Aus dem Text geht hervor, dass der Autor damit ein didaktisches Ziel verfolgt. Seine Intention ist es, Postumius Terentianus davon zu überzeugen, dass er sich durch das Studium der rhetorischen, literarischen und philosophischen Klassiker charakterlich so bilden soll, dass er sich als eine hochgesinnte Persönlichkeit wie seine studierten Vorbilder von der gewöhnlichen Masse abhebt, über sie erhaben ist. Der nun folgende Teil klärt die Frage, wie der erhabene Ausdruck bei Pseudo-Longinus zustande kommt und auf welche Weise dabei rhetorische Kunstmittel und natürliche Fähigkeiten zusammenwirken.

---

<sup>84</sup> Vgl. zur Rezeptionsgeschichte von *Über das Erhabene* Dietmar Till: Das doppelte Erhabene. Eine Argumentationsfigur von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Tübingen 2006. Mit dem Konzept des „doppelten Erhabenen“ fasst Till die zweifache Ausrichtung des Erhabenen: einmal als Redestil innerhalb der rhetorischen *genera dicendi*, zum anderen als rhetorisch nicht greifbare, ungewohnte Empfindung. Vgl. hierzu Kap. I, S. 17

<sup>85</sup> Boileau schließt von dem Text des ansonsten weitgehend unbekanntem Verfassers auf eine ebenfalls „erhabene“ Persönlichkeit, die er vom „habilen“ Redner Quintilian abgrenzt und mit Sokrates vergleicht, ohne jedoch im Text konkret zu fixieren, wodurch sich dieser dargestellte Charakter derart von gewöhnlichen abhebt. Eindeutig ist für Boileau allein, dass der Erfolg selbst einer rhetorisch-didaktischen Vermittlung des Erhabenen voraussetzt, dass die stilistische Form dem Stoff entspricht und folglich im hohen Redestil besteht. Aus der Sicht Boileaus garantiert der Stil Pseudo-Longinus’ im Unterschied zum „trockenen“ Duktus anderer didaktischer Anleitungen für den Redner wie die Aristotelische *Rhetorik* oder Quintilians *Ausbildung zum Redner* eine größere persuasive Wirkung beim Publikum: „En traitant des beautés de l’ Elocution, il [Pseudo-Longinus] a employé toutes les finesses de l’ Elocution. Souvent il fait la figure qu’ il enseigne; et en parlant du Sublime, il est lui-mesme très-sublime. Cependant il fait cela si à propos et avec tant d’ art, qu’ on ne sçauroit l’accuser en pas un endroit de sortir du stile didactique.“ (vgl. Boileau (1966), S. 333f.). Für die Rezeption von Boileau, der den Text *Über das Erhabene* aus seinem sozio-politischen Kontext des 17. Jahrhunderts in Frankreich begreift, gilt, dass sich die im Text angelegten Wirkungsmechanismen durch die veränderten kommunikativen Bedingungen im kognitiven Apparat des Rezipienten wieder entfalten, während sich die von Aristoteles oder Quintilian schriftlich überlieferte Textbotschaft zur gleichen Zeit ihm nicht mehr erfolgreich vermittelt. Der Text von Pseudo-Longinus erfährt Boileaus Aufmerksamkeit, weil er mit dem im 17. Jahrhundert üblichen Regelwerk bricht. Ist auch die Rezeption der Klassik in Frankreich „durch die Tradition der antirhetorischen französischen Literaturgeschichtsschreibung“ (vgl. Zelle (1995), S. 44f.) und dem damit verbundenen Ästhetikverständnis bestimmt, so unterlief allerdings Boileau mit seiner Interpretation des Erhabenen als uneinheitlicher, komplexer Größe nicht nur seine eigene in der Schrift *Art poétique* formulierte poetologische Theorie. Er irritierte damit darüber hinaus auch „die Eindeutigkeit der Epochendefinition“ (ebd.).

<sup>86</sup> Vgl. Brody (1958), S. 9.

Bei Pseudo-Longinus lässt sich eine Art der Abgrenzung des als *megaloprepes* benannten Stils von der zweiten leidenschaftlich-heftigen Ausprägung des *genus dicendi grande* erschließen aus seiner Unterscheidung des erhabenen Ausdrucks von dem Formulierungsprinzip der *amplificatio* sowie aus seinem Vergleich der unterschiedlichen Redestile von Cicero und Demosthenes. Demnach verhält sich das Erhabene nach Pseudo-Longinus zu den unterschiedlichen Arten der Steigerung – anders als es die bis dahin verbreitete Definition rhetorischer Lehrbücher lehrt – wie die Seele zum Leib.<sup>87</sup> Wird dieser Grundsatz für die erhabene Rede missachtet, unterscheidet sich nach Pseudo-Longinus die Wirkung der *amplificatio* darin, dass sie dem Redegegenstand durch Akkumulation von Wörtern auf der formalen Ebene den Eindruck von Größe verleiht, während die des Erhabenen in der Qualität der gedanklichen Inhalte gründet und damit schon vor der *elocutio* in das Produktionsstadium der *inventio* fällt. Indem er die erhabene Ausdrucksweise auf die gegen die Erwartung der Zuhörer gerichtete Formulierung weniger herausragender Konzepte zurückführt, beurteilt Pseudo-Longinus den Redestil Ciceros im Vergleich zu Demosthenes' Stil als weniger erhaben. So zeichnet er für Cicero das Bild einer „breiten Feuersbrunst“ und „starker, anhaltender Glut“, während er Demosthenes mit einem „Blitz oder Donnerschlag“ vergleicht.<sup>88</sup> Die steigernden Mittel in der Rede unterscheiden sich folglich in der Höhe und der Dauer ihrer Wirkung. Zählt zu den Wirkungen der *amplificatio* auch eine länger auftretende oder wiederholt einsetzende Affekterregung beim Publikum, dann liegt der Schwerpunkt bei der vergrößerten Wirkung des Erhabenen auf dem Unerwarteten und Ungewöhnlichen. Dass diese steil ansteigende Wirkung für Pseudo-Longinus in der Rhetoriktheorie den hohen-erhabenen Redestil kennzeichnet im Unterschied zur gleichfalls affektiven Wirkung des leidenschaftlich-heftigen Stils, wird zusätzlich an der Textstelle deutlich, in der er sich dem Erhabenen in Bezug auf die Bilderzeugung und der damit verbundenen Figur der *hypotyposis* bzw. *evidentia* zuwendet. Diese Figuren können zwar ebenfalls eine erhabene Wirkung auslösen. Allerdings weist der Autor einschränkend darauf hin, dass sich ihr Ziel nach rhetorischen Gesichtspunkten nicht allein darin erschöpft, die Leidenschaft des Publikums zu erregen, sondern dass es gleichzeitig die rhetorische *virtus* der Deutlichkeit im Sinne der *perspicuitas* erfüllen muss, um die Affektwirkung auch nach dem rhetorischen Kalkül ausrichten zu können.<sup>89</sup> Mit diesem eingehenden Hinweis stellt Pseudo-Longinus

---

<sup>87</sup> Vgl. Longinus, *Vom Erhabenen*, 11, 2, 9.

<sup>88</sup> Vgl. a. a. O., 12, 4.

<sup>89</sup> Vgl. a. a. O., 15, 2, 3f.

eine direkte Verbindung her zwischen der für die Wirkung des Erhabenen charakteristischen Ausschlagshöhe und der rhetorischen Kunstregel der Deutlichkeit.

Wie bereits aus der Differenzierung des *genus dicendi grande* in die zwei Arten hervorgeht, stehen das Pathetische und das Erhabene in keiner Wechselbeziehung zueinander, sondern teilen sich einen überlappenden Bereich, in dem das *pathos* eine erhabene Form annimmt. Pseudo-Longinus weist explizit darauf hin, dass es auch Arten des *pathos* gibt, die im Gegensatz zum Erhabenen starke „niedrige“ Gefühle im Sinne von negativen Empfindungen wie Angst und Schmerzen darstellen. Gleichzeitig zeigt er an Verszeilen aus Homers Schilderung der Aloaden, dass die erhabene Rede auch ganz ohne pathetischen Ausdruck auskommen kann.<sup>90</sup> Nach der Trias der rhetorischen Theorie gilt für letztere, dass die rhetorischen Überzeugungsmittel dann überwiegend den Bereichen des *ethos* bzw. des *delectare* und des *logos* bzw. des *probare* zugehören. Pseudo-Longinus stellt aber die Behauptung auf, dass gerade der überlappende Teil von natürlichen Affekten und erhabenem Ausdruck, das Zusammenwirken von „echte[m] Pathos“ und Erhabenheit, die am stärksten gesteigerte Form von Erhabenheit darstellt.<sup>91</sup> Mit der Betonung des „echte[n] Pathos“ im Kontext des erhabenen Ausdrucks distanziert sich der Autor ausdrücklich vom „hohlen Prunk“<sup>92</sup> eines ‚falschen pathos‘, das vom Publikum durch die Gewohnheit auch ausdrücklich als Sprachstil und damit als kunstvoller Gebrauch von Figuren wahrgenommen wird. Damit eine Rede aber erhaben im übermenschlichen Sinn erscheint, muss sie nach Pseudo-Longinus beim Publikum ebenfalls solche für den menschlichen Verstand unerklärlichen Gefühle erregen. Der erhabene Ausdruck und „echtes Pathos“ verbergen die Anwendung rhetorischer Figuren vor dem Zuhörer und verhindern so, dass er sie als Taktik und damit als Täuschung empfindet. „Deshalb erscheint auch eine Figur dann am besten, wenn eben dies verborgen bleibt, daß es eine Kunstfigur ist“<sup>93</sup>, äußert der Rhetoriker Pseudo-Longinus und erinnert damit an die oben im Text angeführte rhetorische Bedingung von Quintilian<sup>94</sup>, nach der eine sichtbare Figur als Negation der Figur angesehen werden kann. Auf die Frage Lyotards, ob „es tatsächlich Verfahren, Figuren zu verdecken,“ gibt und wie „eine verdeckte Figur von einer Nicht-Figur“ zu unterscheiden ist<sup>95</sup>, lässt sich aus rhetorischer Sicht antworten, dass diese Entscheidungen letztendlich und endgültig für eine bestimmte Kommunikationssituation jeweils nur vom Orator getroffen werden können im Abgleich seiner intendierten Botschaft mit dem Assimilationsprozess der

---

<sup>90</sup> Vgl. a. a. O., 8, 2.

<sup>91</sup> Vgl. a. a. O., 8, 4, 3-7.

<sup>92</sup> A. a. O., 7, 1, 10.

<sup>93</sup> Longinus, *Vom Erhabenen*, 17, 1, 15ff.

<sup>94</sup> Vgl. Kap. II. 2. 1.

<sup>95</sup> Lyotard (1984), S. 155.

Publikumseinstellung. Indem Pseudo-Longinus die Entstehung des Erhabenen aus dem Zusammenwirken von kunstimmanenten rhetorischen Verfahren und der angeborenen Fähigkeit, über die Grenzen bestehender Begriffe und alltäglicher Ordnungen hinausgehend zu denken und zu fühlen, erklärt, wird das Erhabene als Modus an die jeweiligen situativen Kommunikationsbedingungen gebunden. Das „je ne sçais quoy“<sup>96</sup>, mit dem Boileau das Erhabene als ein in den menschlichen Kategorien undefinierbares und Utopisches treffend definiert, demonstriert die Unmöglichkeit, das Erhabene in absoluten Kriterien oder Regeln zu erfassen. Auf diese Weise kann der erhabene Ausdruck sogar Freiheiten rechtfertigen, die sich der Künstler in der Beachtung der Kunstregeln gewährt. Nach demselben Prinzip, das dem Gebrauch von *licentia* zugrunde liegt, werden hier die regelpoetischen Kunstkriterien dem wirkungsästhetischen Effekt untergeordnet.<sup>97</sup> Das geht bei Pseudo-Longinus sogar soweit, dass das strenge Einhalten der Regeln dem erhabenen Ausdruck entgegensteht, weil eine mustergültige, fehlerfreie Redeweise kleinlich wirkt, während das Erhabene eben diesen Preis zahlen muss, um als groß und nicht oberflächlich zu gelten.<sup>98</sup> Aus diesem Grund eröffnet die Rhetorik einen Zugang zum Erhabenen, weil sie durch ihre oratorzentrierte Blickweise die Umsetzung des erhabenen Ausdrucks bereits in der Produktionsphase in Hinblick auf die Elemente des jeweiligen Settings untersucht und danach beurteilt. So kann der für die Freiheit der Kunstregeln bei Quintilian angeführte Fall eintreten, dass, rhetorisch gesehen, ein Orator die intendierte erhabene Wirkung seiner Rede beim Publikum erfolgreich durchsetzt und dabei aber gleichzeitig Kunstfehler, die bereits genannten *vitia*, begeht. Das bedeutet, dass auf der stilistischen Ebene eine vom Orator falsch eingeschätzte, übermäßig starke Wirkung des Erhabenen selbst einige Aptum-Regeln verletzen kann, weil sie beispielsweise durch die gegebene Redesituation schwülstig und übertrieben erscheint und gleichzeitig dennoch durch die in der Darstellung ausgedrückten Gedanken und Verhaltensweisen des Kommunikators als natürlich und nicht berechnet empfunden wird. Daran wird deutlich, inwiefern bei Pseudo-Longinus der rhetoriktheoretisch abgegrenzte Bereich des *pathos* mit dem des *ethos* als die Charakterdarstellung des Redners in einem allgemeineren Begriff des *pathos* verbunden ist. So erscheint die Person des Orators als glaubwürdig, wenn sein erhabener sprachlicher Ausdruck vom Publikum auf genauso erhabene, nämlich nicht auf menschlichen Nutzen gerichtete Gedanken und Gefühle zurückgeführt werden. Müller beschreibt das Erhabene bei Pseudo-Longinus in diesem Zusammenhang als „Enthusiasmus, dessen Pathos nicht auf

---

<sup>96</sup> Boileau (1966), S. 336 u. vgl. die Bezugnahmen bei Zelle (1995), S. 57 u. bei Lyotard (1984), S. 156.

<sup>97</sup> Vgl. Zelle (1995), S. 46.

<sup>98</sup> Vgl. Longinus, *Vom Erhabenen*, 33, 2.

Rührseligkeit des Jammerns und Fürchtens beruht, sondern auf der Echtheit jener Worte, die gleichsam Pneuma atmen und aus göttlicher Begeisterung sprechen.“<sup>99</sup> Für das Verhältnis von Erhabenheit und dem Bereich des *ethos* gilt demnach, dass die Glaubwürdigkeit durch den Charakter des Redners in diesem Fall weniger durch ein wohlwollendes Gefühl, das auch das Mitleid- und Freundschaftsgefühl mit einschließt, beim Publikum zustande kommt. Vielmehr scheint es eine wohlwollende Einstellung des Publikums zum Orator auszuschließen, weil die Begeisterung durch die Erhebung seiner Person über das Menschliche hinaus zugleich eine Distanz schafft. In der erhabenen Rede kann deshalb nur der Kommunikator wohlwollend erscheinen, weil eine freundschaftliche Nähe in diesem Fall die erhabene Wirkung untergräbt, indem sie seine Person auf die Ebene seines Publikums hinabzieht. Die glaubwürdige Wirkung des Erhabenen stützt sich daher hauptsächlich auf die Zuschreibung von übermenschlichen Tugenden oder Qualitäten und einer Aufrichtigkeit, die nicht von dem Konkurrenzverhältnis zwischen Eigeninteressen und den Interessen anderer bestimmt zu sein scheint. Hinsichtlich der drei von Aristoteles eingeführten Ursachen für die Glaubwürdigkeit durch den Charakter des Redners<sup>100</sup> zeichnet sich an dieser Stelle bereits eine Fundstelle dafür ab, das Wirkungsprinzip des rhetorischen Verfahrens der *licentia* vom Gebrauch der *parrhesia* bei Aristoteles zu unterscheiden.

#### **II. 4. 2. Erhabener Ausdruck und *logos*, *ethos* und *pathos***

Entspringt der erhabene Ausdruck nach Pseudo-Longinus aus der Anwendung rhetorischer Stilmittel, wie der Metapher und anderen Tropen in Verbindung mit den entsprechenden, zumindest vom Publikum als „echt“ empfundenen Gefühlen des Redners, so ergibt sich daraus ein Rednerethos, das sich gerade dadurch auszeichnet, dass es nicht mit den charakterlichen Dispositionen der Zuhörer identisch ist. Vielmehr entspricht die „erhabene“ Charakterdarstellung des Redners dem Drang des Publikums nach übermenschlichen Vorbildern. Gleichzeitig muss nach Pseudo-Longinus der Redner für den erhabenen Ausdruck eine starke, natürliche Affekterregung aufweisen, die ihn wiederum als nicht indifferent dem Menschlichen gegenüber erscheinen lässt. In diesem Kapitel gehe ich nun den Fragen nach, in welcher Beziehung die Wirkung des erhabenen Ausdrucks zu den drei enttechnischen Überzeugungsmitteln steht und wie sich die beiden Formen der *licentia* jeweils zum erhabenen Ausdruck verhalten.

---

<sup>99</sup> Müller (1972), S. 625.

<sup>100</sup> Vgl. Kap. II. 3. 3.

In welches enge Verhältnis Pseudo-Longinus den erhabenen Ausdruck zum *pathos* als den Affekterregungen des Publikums durch die Erregung des Kommunikators und zum *ethos* als der Echtheit der dargestellten Gefühle setzt, drückt sich in der Behandlung der Metaphern in Bezug auf das Erhabene aus. Wie schon für die Figuren allgemein festgestellt, betont der Autor an dieser Stelle, dass die Gefahr für den Erfolg einer Rede, die von einer zu großzügigen und ausgefallenen Verwendung von Metaphern ausgeht, durch die gleichzeitig eingesetzte Affekterregung gebannt wird. Im Unterschied zu den im Vorfeld entschärfenden Maßnahmen bei Aristoteles und Theophrast, die dem Redner auf die stilistische Form der Metaphern explizit hinweisende Formulierungen wie „sozusagen“ und „den Ausdruck wagen darf“ empfehlen, nennt Pseudo-Longinus die starken Affekte und die Erhabenheit „die eigentlichen Linderungsmittel“.<sup>101</sup> Denn ihre Wirkung beruht auf dem schnelleren Auffassungsmodus der Bilderzeugung und nicht auf der vernunftgeleiteten Schlussfolgerung stilistischer Ordnungsformen. So verhindern nach Pseudo-Longinus die starken Affekte dann ein Umkippen der Metaphern-Wirkung ins Unverständliche oder gar Lächerliche der Rede, wenn die Echtheit der dargestellten Gefühle nicht vom Publikum angezweifelt wird und in der Folge eine bewusste Wahrnehmung stilistischer Elemente wie Metaphern und andere Figuren beim Publikum unterbindet. „Weil er die tiefe Erregung des Sprechers teilt“, bleibt dem Hörer nicht die Zeit, die Metaphern in ihrer Menge und Angemessenheit vernünftig zu überprüfen.<sup>102</sup> Im Zusammenhang mit dieser „schöne[n] Unordnung“ Boileaus, „le beau désordre“, zitiert Zelle Mendelssohn, der der syllogistischen Ordnung der Vernunft die „Ordnung der begeisterten Einbildungskraft“ entgegensetzt.<sup>103</sup> Dagegen zielen die von Aristoteles und Theophrast empfohlenen Begriffe auf die Einbeziehung auch des rationalen-kognitiven Bereichs ab, indem sie eine gewisse Distanzierung des Publikums vom dargestellten Bild erzeugen. Dieser Abstand räumt dem Hörer die Möglichkeit ein, die figurative Darstellung und die darauf bezogenen Affekte als solche wahrzunehmen und dadurch auf die Botschaftsintention zu schließen. Die kognitionspsychologische Forschung unterscheidet hier zwischen dem bereits aufgezeigten attributionalen Ansatz und der heuristischen Informationsverarbeitung, die für die

---

<sup>101</sup> Longinus, *Vom Erhabenen*, 32, 3, 1 - 4, 5.

<sup>102</sup> A. a. O., 32, 4, 7f.

<sup>103</sup> Mendelssohn, zitiert nach Zelle (1995), S. 46f. In seiner Schrift „Über das Erhabene und das Naive in den schönen Wissenschaften“ unterscheidet Mendelssohn zwei Gattungen des Erhabenen: ein Erhabenes, das durch die Beschaffenheit der dargestellten Sache bedingt ist, und ein Erhabenes, das auf dem *ethos* des Redners und seinen besonderen Fähigkeiten, vor allem aber auf dem Talent der Einbildungskraft, gründet. Bis auf das Schweigen des Ajax zählt Mendelssohn Longinus' Beispiele ausschließlich zur zweiten Gattung des Erhabenen, vgl. Mendelssohn (1974), S. 221ff. u. S. 225.

Beurteilung auf vergleichsweise einfachere, mit geringerer kognitiver Leistung verbundene Entscheidungsregeln durch Gefühle und andere subjektive Erfahrungen zurückgreift.<sup>104</sup>

Der Unterscheidung zwischen dem Schönen und dem Erhabenen, die bei Platon auf der Differenzierung einer verstandesgemäßen Ordnung (*dianoia*) und der auf der höheren Stufe angesiedelten nicht-begrifflichen Vernunftkenntnis (*noesis*) beruht, entspricht bei Mendelssohn zum einen der Wahrnehmung des Gegenstands als Einheit und zum anderen der Wahrnehmung als eine Überschreitung ideeller Grenzen.

„Wir haben gesehen, daß das eigentliche Schöne seine bestimmte Grenzen hat, die es nicht überschreiten darf. Wenn der Umfang des Gegenstandes nicht auf einmal in die Sinne fallen kann; so hört er auf, sinnlich schön zu seyn, und wird ungeheuer, oder übermäßig groß in der Ausdehnung.“<sup>105</sup>

In der Kunst wird die Erhabenheit durch die Nachahmung des „Sinnlichunermesslichen“ erzeugt. Das Gefühl, das dadurch beim Publikum ausgelöst wird, stellt für den an symmetrische Ordnung gewohnten Hörer zwar immer noch ein zwiespältiges dar, allerdings aber als ein positiv empfundenes, „angenehmes Schauern“.<sup>106</sup> Die Tatsache, dass utopisches, über die bestehenden Ordnung hinausgehendes Denken, gegenüber dem gewohnten, auf Nutzen ausgerichteten Verstandesdenken Bewunderung hervorruft, stellt auch Aristoteles in seiner *Rhetorik* außer Zweifel:

„[D]enn das Abweichen erweckt den Anschein des Erhabeneren. Deswegen muss man die gebräuchliche Sprache fremdartig machen. Man ist nämlich Bewunderer der entlegenen Dinge, das Bewundernswerte aber ist angenehm.“<sup>107</sup>

Auch Aristoteles sieht die Durchbrechung gewohnter Ordnung in der Entautomatisierung des umgangssprachlichen Redestils gegeben. Gleichzeitig erschließen sich daraus weitere Übereinstimmungen mit Pseudo-Longinus. So vertritt Aristoteles ebenfalls die Auffassung, dass die Übereinstimmung von *res* und *verba* gerade für das Erhabene bedeutend ist, d. h., dass wie bei Pseudo-Longinus der sprachliche Ausdruck die Würde des Gegenstandes widerspiegeln muss. Indem der Mensch selbst als über die Tiere erhaben angesehen und zu den würdevollen Gegenständen der Natur gezählt wird, muss der Kommunikator den Redestil seinen Qualitäten entsprechend wählen.<sup>108</sup> Deshalb gilt nach Aristoteles und

---

<sup>104</sup> Vgl. Bohner u. Wänke (2002), S. 119ff.

<sup>105</sup> Mendelssohn (1974), S. 207f.

<sup>106</sup> A. a. O., S. 208.

<sup>107</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, 1404b 3 u. vgl. Longinus, *Vom Erhabenen*, 35, 4 -5.

<sup>108</sup> Longinus, *Vom Erhabenen*, 43, 5, 4f.

Pseudo-Longinus gleichermaßen für den speziellen Fall des erhabenen Orators, dass der „wirkliche Redner“ gewohnt sein muss, seinen Einfallsreichtum auch auf großartige und ungewöhnliche Gedanken zu verwenden. „Ist es doch unmöglich, daß Menschen, die ihr ganzes Leben lang kleinlich und knechtisch denken und handeln, etwas hervorbringen, was bewundernswert und der Ewigkeit würdig ist“, lautet die Begründung von Pseudo-Longinus, die starke Parallelen zu den Textstellen zum *megalopsychos* bei Aristoteles aufweist.<sup>109</sup> Des weiteren stimmt Pseudo-Longinus in seiner Einschätzung des „echten pathos“ mit Aristoteles darin überein, dass seine Wirkung dann am stärksten überzeugt, wenn sich der Redner selbst in das jeweilige Pathos versetzt, d. h. wenn der dargestellte Gefühlsausdruck vom Publikum auf echte Empfindungen der Orator-Person zurückgeführt wird; „der selbst Erregte stellt Erregung, der selbst Zürnende Zorn am wahrheitsgetreuesten dar.“<sup>110</sup> Assoziiert das Publikum mit den ausgedrückten Affekten Empfindungen, die über das Nützliche und Alltägliche positiv hinausragen, so stellt sich aus diese Verbindung des *pathos* mit dem *ethos* der erhabene Ausdruck her.

Pseudo-Longinus zählt daher in ausdrücklicher Abgrenzung zur Auffassung des attizistischen Theoretikers Kaikilos das *pathos* zu den fünf Ursachen des Erhabenen.<sup>111</sup> Als die weiteren nennt er die bereits dem Bereich der *inventio* zugeordnete, über das Alltägliche hinausgehende gedankliche Konzeption, „die besondere Bildung der Figuren“, „die großartige Sprache“ und „die würdevolle gehobene Wort- und Satzfügung“. Während letztere drei Quellen des erhabenen Ausdrucks vom Redner durch Übung erlernt werden können, sieht Pseudo-Longinus die ersten beiden in der natürlichen Veranlagung begründet.<sup>112</sup> Dieser Aufteilung in *techné* und *natura* entspricht auch bei Pseudo-Longinus der Gedanke der *mimesis* als vollendete Darstellung der Natur. Im Erhabenen vereinen sich natürliche Größe und großartige Technik. Dabei verhält sich die *techné* komplementär und mimetisch zur Natur, weil Pseudo-Longinus die Auffassung vertritt, dass ihre Bestimmung darin liegt, natürliche Gefühlsäußerungen zu kategorisieren und mit Hilfe von rhetorischen Regeln abrufbar zu machen.<sup>113</sup> Damit müssen die natürlichen, in der Rede zum Ausdruck gebrachten Empfindungen und Gedanken des Redners bei Pseudo-Longinus als die beiden ersten Ursachen noch vor den technischen Fähigkeiten bereits die Grundlage für die Erzeugung des Erhabenen bilden. Das bedeutet, dass Pseudo-Longinus den Ursprung des Erhabenen in den Bereich des *ethos* legt. Das Anliegen, den erhabenen Ausdruck vor allem

---

<sup>109</sup> A. a. O., 9, 3, 3-6 u. vgl. die Stellen zum *megalopsychos* bei Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, IV, Kap. 7-9.

<sup>110</sup> Aristoteles, *Poetik*, 1455a 29-34.

<sup>111</sup> Longinus, *Vom Erhabenen*, 8, 1 - 2, 3.

<sup>112</sup> A. a. O., 8, 1, 7-13.

<sup>113</sup> Vgl. a. a. O., 2, 1f..

auf geistige, fast übermenschliche Größe zurückzuführen, wird offensichtlich, wenn Pseudo-Longinus nicht müde wird, zu betonen, dass das Erhabene der „Widerhall von Seelengröße“ sei.<sup>114</sup>

Wie er am Beispiel des schweigenden Aias bei der Totenbeschwörung demonstriert, kann ein solcher Widerhall sogar im Schweigen bestehen und das Erhabene ohne sprachliche Äußerung zum Ausdruck kommen. Durch die besonderen Bedingungen einer bestimmten Kommunikationssituation wird das Schweigen zu einem rhetorischen Mittel. Der Orator überzeugt dann nicht mehr durch die verbale Sprache und entzieht sich scheinbar auch sonst vollständig dem Diskurs, indem er seinem Verhalten eine mystische, unerreichbar höhere Dimension verleiht und sich in seiner Bewertung auf eine höhere Instanz beruft. Aber selbst das bekannte extreme Schweigen Jesu im Kreuzigungsprozess kann als rhetorische Funktion interpretiert werden, wenn als Ausgangspunkt die persuasive Wirkungsabsicht auf seine religiösen Anhänger angenommen wird. In der Folge müsste der Kommunikationsrahmen entsprechend weiter gesetzt werden, weil in diesem Fall der Orator die Rolle eines Märtyrers annimmt und damit die Wirkung des Schweigens angesichts des Todes auf eine Rezeption über das eigene Leben hinaus ausrichtet. Damit entzieht er sich zwar dem rhetorischen Zugriff auf der Ebene der primären Kommunikation, in der sekundären, vermittelten Kommunikation signalisiert er aber mit seinem indirekt vermittelten Schweigen seiner Adressatengruppe, dass er über dem Gegenstand der Rede stand, d. h. über ihn erhaben war. Er ruft also eine erhabene Wirkung hervor, die von der Nachahmung und Vorbildnahme seiner Person überzeugt. Das Schweigen wird als nonverbales rhetorisches Überzeugungsmittel in den Dienst der erhabenen Wirkungsabsicht genommen. Daran zeigt sich erneut, dass das Erhabene für Pseudo-Longinus als rhetorischer Stilbegriff kaum relevant ist und nicht an eine der drei bekannten Stilarten gebunden ist. Vielmehr erzeugt der Redner die erhabene Wirkung durch eine scheinbar vollständige Ablösung von notwendigen und nützlichen Bedingungen, an die der Mensch aber durch seine Körperlichkeit als kommunikatives gesellschaftliches Wesen gebunden ist. Denn „das Nützliche oder auch das Notwendige ist uns leicht bei der Hand, Bewunderung jedoch erregt immer das Unerwartete.“, so Pseudo-Longinus.<sup>115</sup> Das bedeutet, dass das Erhabene über dem rational-argumentativen Bereich des *logos* steht, wie bereits innerhalb der Unterscheidung des Erhabenen vom Schönen ausgeführt wurde. Die erhabene Rede kennzeichnet demnach eine emotionsgerichtete Wirkung, die das Publikum mit dem Gefühl überzeugt, es nähme teil an einem über ihre Zeit hinausgehenden, unvergleichlichen

---

<sup>114</sup> Longinus, *Vom Erhabenen*, 9, 2, 2.

<sup>115</sup> A. a. O., 35, 5.

Ereignis. Pseudo-Longinus führt dieses Verhalten auf einen psychologischen Drang des von Gott zum Betrachter des Kosmos bestimmten Menschen, „eine unzählbare Liebe“, zurück, in menschlichen Handlungen stets nach übermenschlichen, d. h. nicht animalischen Qualitäten und unerklärlich überirdischen Anhaltspunkten zu suchen.<sup>116</sup>

„Bei Statuen sucht man die Ähnlichkeit mit dem Menschen, bei der Rede, wie gesagt, das Übermenschliche. Weil aber [...] die korrekte Ausführung meist ein Produkt der Kunst ist, das überragend Große einer großen Natur entspringt, sich aber nicht mit immer gleicher Spannkraft erhält, ist es gut, sich die Kunst als Beistand für die Natur auf jede Weise anzueignen. Vielleicht kann aus ihrem Zusammenwirken das Vollkommene entstehen.“<sup>117</sup>

Indem Pseudo-Longinus die Quelle des Erhabenen in der Natur sieht, die Sichtbarmachung dieser natürlichen Größe, den erhabenen Ausdruck, aber als *techne* in den Zuständigkeitsbereich der Rhetorik legt, gilt demnach für den speziellen Fall der *licentia*, dass hier im Unterschied zu Quintilian die aus echter Empfindung und abschwächender *correctio* zusammengesetzte Form der *licentia* dem erhabenen Ausdruck eher zukommt als die rein künstliche Form. Die Schnittmenge von „echtem pathos“ und erhabenem Ausdruck, die nach Pseudo-Longinus die stärkste erhabene Wirkung darstellt, ist in der zusammengesetzten Form der *licentia* enthalten. Denn nach ihrer Bestimmung in der Rhetorik *ad Herennium* ruft der Kommunikator durch die Figur der *licentia* allein schon dadurch den Eindruck von Affekten beim Publikum hervor, dass er ihren auf Normen gegründeten Erwartungshorizont durchbricht. Im Zusammenhang mit dem Erhabenen drängt sich aber für die zusammengesetzte Form der *licentia* die Frage auf, ob diese nach Lausberg formulierte „Durchbrechung“<sup>118</sup> in Kombination mit dem erhabenen Ausdruck eine Distanz oder ein intimes Moment darstellt.

Führt man sich die Beziehung eines Idols zu seinen Fans vor Augen, so fällt auf, dass die kommunikativen Handlungen zwischen diesen Kommunikationspartnern aus rhetorischer Sicht stets ähnlichen kommunikativen Bedingungen unterliegen. In der Rolle des Idols hat der Orator von vorneherein eine Art Leitfunktion in der Gesellschaft inne, die auf Identifikation beruht. Die Tatsache, dass diese Funktion nicht immer unbedingt an besondere herausragende Fähigkeiten des erwählten Vorbilds gebunden ist, beweist, dass diese Rolle vielmehr der Orientierung und Selbstaufwertung der anhimmelnden, meist jugendlichen Gruppe dient. Der eher unbegabte Popmusiker inszeniert sich deshalb bewusst

---

<sup>116</sup> Vgl. Longinus, *Vom Erhabenen*, 35, 2, 4-9.

<sup>117</sup> A. a. O., 36, 3, 6 - 4, 7 u. vgl. a. a. O., 22, 1, 15ff.

<sup>118</sup> Vgl. Kap. II. 2. 4.

in scheinbar privaten alltäglichen Situationen, um die marketingwirksame Botschaft zu vermitteln, dass er populär und berühmt und zugleich ein Freund seiner kaufkräftigen Anhängerschaft sei. Der rhetorische Erfolg solcher ähnlich bedingten Kommunikationssituationen lässt den Schluss zu, dass die auf das oratorische Telos ausgerichtete Wirkung gleichzeitig distanzierende und intime Momente beinhaltet. Das beweist, dass die durch den erhabenen Ausdruck hervorgerufene Distanz, die aus der Erhöhung der Orator-Person über die Menge resultiert, durchaus im Einklang steht mit der Erzeugung eines intimen Freundschaftsgefühls für diesen höhergestellten Orator. Mit dem erhabenen Ausdruck bedient der Orator schließlich das menschliche Bedürfnis seines Publikums nach Anerkennung und Selbstaufwertung durch die soziale Bindung. Denn indem sich der Orator aus einem anerkannten hohen gesellschaftlichen Status an sein Publikum wendet, bewirkt seine erhabene Darstellung, dass sich das Publikum als von ihm gewählte Adressatengruppe geehrt und aufgewertet fühlt gegenüber der unspezifischen Masse. Dabei können selbst die kommunikativen Asymmetriebedingungen einer tertiärmedialen Kommunikation und der damit verbundenen Präsenzentfremdung des Orators das Gefühl beim Publikum aufrechterhalten, die indirekt dargestellte Orator-Person wende sich ausschließlich und individuell an den einzelnen Adressaten. Dass die emotionale Bindung an Vorbildern nicht im Widerspruch steht zum rationalen Wirkungsbereich des *logos*, wird offensichtlich an Pseudo-Longinus' Ausführungen zu dem Verhältnis der Erhabenheit der „rhetorischen Phantasiebilder“<sup>119</sup> zu den sachlichen Beweisen. Diese erhabenen Vorstellungen, die dem für die Kreativität verantwortlichen divergenten Denkvermögen zugerechnet werden, „verleihen der Rede wohl auch sonst Kraft und Leidenschaft, eingefügt jedoch in die Sachbeweise überzeugen sie den Hörer nicht nur, sondern bewältigen ihn sogar.“<sup>120</sup> Für Pseudo-Longinus stellt das Vorstellungsvermögen des Orators den Schlüssel dar, der dem Publikum erst den emotionalen Zugang zum Sachbeweis eröffnet, indem er ihn sinnlich vergegenwärtigt mit den Mitteln der *energeia* bzw. *evidentia*. Wie ebenfalls die Versuche zur attributiven Denkweise belegen, besteht eine starke Korrelation zwischen der emotionalen und der rationalen Informationsverarbeitung. Auch die erhabene Wirkung lässt sich daher auf Mechanismen zurückführen, die alle Bereiche der von Roland Barthes formulierten indirekten Aufforderung eines jeden Orators an sein Publikum – „suivez-moi (*phronesis*), estimez-moi (*arété*) et aimez-moi (*eunoia*)“<sup>121</sup> – abdecken und ihre unterschiedlichen

<sup>119</sup> Longinus, *Vom Erhabenen*. 14, 9, 1.

<sup>120</sup> A. a. O., 14, 9, 2ff.

<sup>121</sup> Barthes (1970), S. 212.

Wirkungsabsichten miteinander verbinden. Für das Studium und die Nachahmung der großen Denker, zu dem der unbekannte Autor anhält, reicht es demnach ebenfalls nicht aus, ihre Gedankengänge logisch nachzuvollziehen. Vielmehr muss sich ein angehender Orator auch einen emotionalen Zugang zu den Werken herausragender Redner verschaffen, um ihnen nicht nur nachzusprechen, sondern mit ihnen wie im Wettstreit zu konkurrieren.<sup>122</sup>

#### II. 4. 3. *Licentia* bei Pseudo-Longinus

Im Zusammenhang des Konkurrenz-Verhältnisses unter erhabenen Rednern tritt bei Pseudo-Longinus die griechische Entsprechung des lateinischen Begriffs *licentia* auf – *parrhesia*. Er legt ihn einem Philosophen in den Mund, mit dem er am Ende seiner Schrift, in Kapitel 44, die Frage diskutiert, aus welchen Gründen zu ihrer Zeit wenige herausragende Redner existieren. Zwar taucht *parrhesia* noch an anderer Stelle in einem Zitat von Demosthenes auf, das Pseudo-Longinus als Beispiel für die Erklärung eines pathetischen Stilmittels der Art der Abwendung, *apostrophe* anführt.<sup>123</sup> Dort erhält der Begriff aber allein eine nebensächliche Bedeutung, die für seine Bestimmung unerheblich ist. Damit erhält der Begriff *licentia* bei Pseudo-Longinus allein die Bedeutung von Freiheit und nicht die der Gedankenfigur. Ziel des folgenden Kapitels ist es, das Verständnis von *licentia* bei Pseudo-Longinus herauszuarbeiten und auf ihre dort gegebenen Bedingungen hin zu untersuchen.

Die vom Autor eingeführte, nicht weiter charakterisierte Figur des Philosophen führt als Begründung für den Mangel an herausragenden öffentlichen Persönlichkeiten die verbreitete Behauptung an, dass „die Demokratie eine gute Nährmutter des Großen ist [...]. Denn die Freiheit, heißt es, vermag den Stolz hochgemuter Männer [*megalophronon*] zu nähren und zu ermutigen, und zugleich verbreite sie den Ehrgeiz miteinander zu wetteifern und um den ersten Preis zu ringen.“<sup>124</sup> In der Freiheit, zu sprechen, erkennt er die Bedingung für das agonale Prinzip, nach dem sich die erfolgreichsten strategischen Kommunikatoren aus der Menge der Redner hervortun, ohne dass ein anderes Regulativ als die rhetorischen Fähigkeiten in die Beurteilung hineinspielt. Bezeichnete Agon ursprünglich den Versammlungsplatz, auf dem man „etwas betrieb“, wurde seine Bedeutung allmählich auf die dabei ausgetragenen sportlichen wie geistigen Wettkämpfe übertragen. Agonales Denken zog sich jedoch durch das gesamte kulturelle und politische

---

<sup>122</sup> Vgl. Longinus, *Vom Erhabenen*, 13, 2.

<sup>123</sup> Vgl. a. a.O., 27, 3, 6.

<sup>124</sup> A. a. O., 44, 2, 2-8.

Leben der griechischen Polis. Die bei Thukydides überlieferte Rede des Perikles zu Ehren der Gefallenen und Verse des Euripides zeugen davon, dass sich Athen im kulturellen Wettstreit mit anderen Städten des antiken Griechenlands überlegen fühlte.

Rhetoriktheoretisch betrachtet ist das agonale Prinzip in jedem persuasiven Vorgang enthalten.<sup>125</sup> Nur wenn das Publikum die Entscheidungsfreiheit besitzt, seine Einstellung nach den rhetorischen Prinzipien der *Metabolie* und *Systhase* in Richtung des oratorischen *Telos* zu ändern, sind die hinreichenden Bedingungen für den persuasiven Akt gegeben und der rhetorische Fall überhaupt möglich. Indem es sich für eine als rhetorische Botschaft vermittelte Einstellung bzw. Verhaltensweise entscheidet, wendet es sich von den weniger erfolgreichen kommunikativen Überzeugungsstrategien konkurrierender Oratoren ab. Wird aus diesem Grund dann die auf Persuasion ausgerichtete rhetorische Kommunikation durch bestimmte Regulierungsverfahren soweit beschränkt, dass der Kommunikator die Macht nicht aus rhetorischen Überzeugungsmitteln und damit aus seinen Kompetenzen als Orator gewinnt, sondern unabhängig von rhetorischen Prozessen durch die Androhung von Gewalt, stagniert die Gesellschaft aus Mangel an alternativen Handlungsangeboten. Die Folgen sind „soziale Hyperregulation und kommunikative Bewegungslosigkeit“<sup>126</sup>, wie sie diktatorische Staatssysteme kennzeichnen. Es ist daher nicht zufällig, dass der Ursprung der Rhetorik in die Entstehungsphase der Demokratie fällt. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass der Demokratisierungsprozess mit der Forderung nach dem Recht der freien Meinungsäußerung und der Entscheidungsfreiheit der Gesamtbevölkerung beginnt und in *parrhesia* einen Ausdruck findet. Jede despotische Staatsform stellt hingegen nach der Formulierung des unbekanntenen Philosophen bei Pseudo-Longinus „einen Seelenzwinger und ein Nationalzuchthaus“<sup>127</sup> dar. Für ihn ist die Freiheit „der schönste[...] und befruchtendste[...] Quell der Rede“<sup>128</sup>. Ist sie nicht gegeben, bleibt für den Wettstreit der Kommunikatoren als einzige Disziplin allein die Schmeichelrede, die jeder Unterdrückte gegenüber seinem Unterdrücker beherrscht; „doch kein Sklave werde ein Redner. Denn die Furcht vor dem freien Wort [*aparrhesiaston*] walle in ihm sofort auf, und da er ewig misshandelt werde, halte er sich gewohnheitsmäßig in Deckung.“<sup>129</sup>

Das hier gezeichnete Bild des Redners als Sklaven, dem die Angst vor dem gewaltausübenden Herrscher den Mund verbietet, führt Pseudo-Longinus als direkten Anknüpfungspunkt für sein widerlegendes Argument ein. Die Begriffe Freiheit und Sklave

<sup>125</sup> Vgl. Knappe (2000c), S. 178.

<sup>126</sup> Vgl. Knappe (2000c), S. 178.

<sup>127</sup> Longinus, *Vom Erhabenen*, 44, 5, 9.

<sup>128</sup> A. a. O., 44, 3, 9f.

<sup>129</sup> A. a. O., 44, 4, 3. Der Begriff *parrhesia* erscheint in dieser Zitatstelle in der verneinten Form mit der Vorsilbe „a-“.

in der fingierten Gegenargumentation greift er auf und hebt sie von der gesellschaftlichen auf eine andere, persönliche Ebene. Das bedeutet, dass er Einschränkungen der kommunikativ-persuasiven Handlungsfreiheit in der Gesellschaft nicht aus Sicht des Staates durch systembedingte Eingriffe gegeben, sondern zuallererst innerhalb des Individuums in den körperlichen Begierden begründet sieht. Hier deutet sich eine Unterscheidung zwischen *parrhesia* in der Bedeutung des auf die Orator-Funktion bezogenen Handlungsrechts, das die freie Wahl des oratorischen Telos festlegt, und *parrhesia* als einem rhetorischen Verfahren innerhalb der Organonlehre an. Die Frage, ob *parrhesia* im Sinne des lateinischen Begriffs *licentia* als rhetorisches Verfahren anzuwenden sei, zieht Pseudo-Longinus selbst im Fall des unterdrückten Kommunikators – sei es durch die nonverbale Macht der Begierden oder die anderer – nicht in Betracht. Jeweils ist es die Gewöhnung und Akzeptanz des Kommunikators, sich innerhalb verfestigter Machtverhältnisse mit der Rolle des Unterdrückten zu identifizieren und sich in die Handlungssohnmacht zu fügen. Besteht im Fall des von sozio-politischen Systemfaktoren unterdrückten Orators aus rhetorischer Sicht noch die Möglichkeit, die gewaltsam aufrechtgehaltenen Widerstände auf Adressatenseite mit Hilfe verdeckter Kommunikationsverfahren wie die zusammengesetzte, „listige“ Form der *licentia* zu verringern, so sieht Pseudo-Longinus das Moment des unüberwindbaren Widerstands oratorseitig auf kognitiver Ebene gegeben. In der Gewohnheit des Kommunikators, seinen eigenen kognitiven Aufwand so gering wie möglich zu halten, indem er seine Entscheidungen ausschließlich nach den kurzfristigen Befriedigungen statt am langfristigen Streben nach Ehre ausrichtet, liegt nach Pseudo-Longinus demnach der Grund für das Fehlen herausragender zeitgenössischer Oratoren. An seinem Rednerideal des *megalopsychos* zeigt sich, dass Pseudo-Longinus den Erfolg einer Rede an der Ehre bemisst, die der Orator-Person über ihren Tod hinaus von Adressatengruppen mit unterschiedlichem historischen Hintergrund zuteil wird. Ein materialistisch eingestellter Werbeproduzent, dessen im Spot implementierte Botschaft den Fernsehzuschauer in intendierter Weise dazu bewegt, diese eine Schokolade zu kaufen, gilt demnach nicht als herausragender, „erhabener“ Redner. Trotz dieser eindeutig außerrhetorischen Beurteilung des Orators kann allerdings der Einwand Pseudo-Longinus’ dahingehend bestehen, dass ein Werbeproduzent, der an finanziellen Reichtum gewöhnt ist, sich in seinem rationalen Redekalkül stärker von emotionalen Genussbefriedigungen ablenken und steuern lässt, und schließlich auch nach rein rhetorischen Kriterien als inkompetent zu beurteilen ist. Die

Gewohnheit in einer bestimmten Art zu denken und kommunikativ zu handeln, nimmt daher bei Pseudo-Longinus eine zentrale Stelle ein.

Dass er allerdings im freien Wettbewerbsrecht der Demokratie, nach dem jeder ausschließlich durch seine rhetorischen Fähigkeiten überzeugen und Machtverhältnisse umstrukturieren kann, eine Gefahr für den Frieden im Staat sieht, zeigt folgendes Zitat:

„Doch ist es kaum der Weltfriede, der die großen Naturen verdirbt, sondern viel eher der endlose Krieg, den unsere Begierden führen“.<sup>130</sup>

In Bezug auf den Kontext setzt Pseudo-Longinus damit der Argumentation des Philosophen indirekt entgegen, dass die Demokratie Zügellosigkeit bedeute und einem Krieg konkurrierender Affekte gleichkäme, in dem die Ratio ohne Einfluss wäre. Diese Sicht von Demokratie deutet die Gratwanderung in der Verwendungsweise von *parrhesia* bzw. *licentia* an, die sich bereits mit dem Ursprung der Begriffe zwischen der Lizenz, zu sprechen, und schamloser Frechheit vollzieht und den Weg von der kunstvoll verdeckten Figur zum als List durchschauten und damit rhetorisch wirkungslosen Verfahren beschreibt.

## II. 5. Zusammenfassung

Aus der genauen Betrachtung der Quellen bei *Auctor ad Herennium* und Quintilian geht hervor, dass die Verwendung von *licentia* als rhetorischem Verfahren dann sinnvoll für eine erfolgreiche Botschaftsvermittlung ist, wenn bei den Zuhörern der Konsens herrscht, dass die unmittelbare Erkenntnis des Orators seine Kritik rechtfertigt. Damit deckt sich sein Interesse an der Erkenntnis der Sache zumindest für den Moment der Rede mit ihren Interessen. Erst dann werden dem Orator anhand seiner offen vor ihnen geäußerten Kritik die Eigenschaften Aufrichtigkeit und Wohlwollen und damit Freimütigkeit zugesprochen. Diese Wirkung funktioniert für beide Formen der *licentia* gleichermaßen, weil sie bei der tatsächlichen Kritik wie bei der in Kritik gekleideten Schmeichelei voraussetzt, dass das Publikum vom Orator annimmt, er lege mit der Kritik auch seine eigenen Interessen offen. Der Orator kalkuliert bei beiden Formen der *licentia* mit der Wertschätzung seiner Aufrichtigkeit in einer Sache, die die Adressaten betrifft und ihnen von Nutzen ist. Dieser Nutzen kann dabei auch in einer Entlastung von unangenehmen Gefühlen bestehen, indem die vom Orator hervorgebrachte Kritik Möglichkeit zur gesellschaftlichen Läuterung gibt.

---

<sup>130</sup> Longinus, *Vom Erhabenen*, 44, 6, 3f.

Anders verhält es sich, wenn das Publikum Interessen verfolgt, die dem des Orators, Erkenntnis über den Gegenstand zu vermitteln, nicht nur entgegenstehen, sondern vom Publikum auch als höherwertig eingestuft werden, so dass es womöglich eine Verdeckung der Erkenntnis des Gegenstands in Kauf nimmt. Da in diesem Fall dem Publikum das Unwissen oder die absichtliche Verdeckung der Erkenntnis über den vorliegenden Gegenstand vorzuwerfen ist, ist die zweite Form von *licentia*, die nur scheinbare Kritik, ausgeschlossen. Wie wichtig die richtige Einschätzung der Adressaten für die erfolgreiche Verwendung von *licentia* ist, und wie gefährlich nahe für das Telos im Bereich des *ethos* die gewünschte Wirkung, Aufrichtigkeit und Wohlwollen zu erwecken, und ihr Gegenteil, frech und anmaßend zu wirken, beieinander liegen, zeigt sich in Quintilians zweiter Auffassung von *licentia* als *vitium*. Demnach schöpft *licentia* als rhetorische Figur ihre Überzeugungskraft aus der Annahme des Publikums, dass der Orator gegen die rhetorischen Kunstregeln verstößt, weil ihm die Sache an sich höher steht als die Kunst. Die Wirkung der *licentia* baut auf das überraschende, unerwartete Moment, das aus der Selbstdarstellung des Orators erwächst als einer Person, die emotional von der Sache und dem Publikum zu stark berührt ist, um rational-taktische Überlegungen zu verfolgen. Der Orator präsentiert sich damit einmal in der Rolle des sich sorgenden Freundes und bzw. oder des der Erkenntnis der Sache verschriebenen Gesellschaftskritikers. Am Überraschungsmoment zeichnet sich für die Wirkungsweise von *licentia* die Verschränkung der beiden emotionalen Überzeugungsmittel *ethos* und *pathos* ab, wie sie bei Pseudo-Longinus für den erhabenen Ausdruck vorliegt. Bei Quintilian, der nur das in Form von Kritik geäußerte Kompliment als *licentia* bestimmt, muss das *pathos* für die Wirkung der *licentia* als affektive Steigerung an ein Redner-*ethos* angeglichen werden, das den, wenn auch nur scheinbar kritischen Orator bescheiden wirken lässt. Auch für Aristoteles gilt, dass ethisches und pathetisches Überzeugungsmittel zusammenwirken. Hingegen stellt Aristoteles beide emotionsgerichteten Überzeugungsmittel in Abhängigkeit zum *logos*. Der sprachliche Ausdruck, in dem diese sich manifestieren, muss dem Redegegenstand angemessen sein und den Eindruck von Übertreibung oder Verzerrung vermeiden (vgl. ausführlicher Kapitel IV).

Aus der Untersuchung zur Wirkung des erhabenen Ausdrucks bei Pseudo-Longinus in Hinblick auf die drei Bereiche der Überzeugungsmittel lässt sich als ein wesentliches Merkmal der erhabenen Wirkung festhalten, dass sich in der Einstellung des Publikums zur Orator-Person ein distanzierendes Moment durch die auf die *arete* der Orator-Person bezogene Hochschätzung mit dem intimen Gefühl der Freundschaft im Sinne von *eunoia*

verbindet. Nach Pseudo-Longinus besteht die höchste Form der Erhabenheit im Zusammenwirken von einem natürlichen *pathos*, das deshalb authentisch wirkt, weil es nicht schematischen, als Kunst etablierten Stilvorgaben folgt, und den rhetorischen Techniken, die Regelmäßigkeit garantieren und damit ein zuverlässiges und kalkulierbares Fundament bilden. Die beschriebene Wirkungsweise entspricht der tatsächlich kritischen, aus freimütiger Äußerung und *correctio* zusammengesetzten Form der *licentia* bei *Auctor ad Herennium*. Das Konzept der *licentia* findet sich bei Pseudo-Longinus aber nicht in der Bedeutung des rhetorischen Verfahrens, sondern erhält ausschließlich die Bedeutung der Freiheit, zu reden, im Sinne der *parrhesia* bei Aristoteles. Pseudo-Longinus legt den Ursprung des erhabenen Ausdrucks in den Bereich des *ethos* und erhebt wie Aristoteles den *megalopsychos* zum idealen Redner.

### III. Die ursprüngliche Bedeutung von *parrhesia*

Wie facettenreich und schwer fassbar die Bedeutung des Begriffs *parrhesia* ist, zeigen die zahlreichen Quellenfunde aus unterschiedlichen Fachbereichen und Zusammenhängen, von der Dichtung bis hin zu den theologischen Werken. Der Begriff *parrhesia* wird in der Regel zurückverfolgt bis Euripides (etwa 484 – 407 v. Chr.) und Aristophanes (etwa 445 - 385 v. Chr.).<sup>131</sup> Von da an kommt er überall in der antiken griechischen Literatur vor.<sup>132</sup> Diese Ansicht korrigiert Hülsewiesche mit dem Hinweis auf eine frühere Textstelle bei Aischylos, wo *parrhesia* den Sinn von „frecher Rede“ annimmt.<sup>133</sup> Damit ist die Spannweite der Bedeutung bereits früh festgelegt und eine Bedeutungsverschiebung im chronologischen Sinne fragwürdig. Seit ihrem Aufkommen in der attischen Literatur der klassischen Zeit sind der Begriff *parrhesia* und die entsprechenden Verbformen *parrhesiazomai* und *parrhesiazesthai*<sup>134</sup> in der hellenistisch-jüdischen Literatur bis zu den altkirchlichen Texten im 4. und 5. Jhd. n. Chr. zu finden.<sup>135</sup> Innerhalb dieser Zeitspanne von über neun Jahrhunderten erfährt der Begriff voneinander abweichende Sinnzuweisungen, die sich aus seinem Entstehungshintergrund, der Athener Polis, ergeben.

---

<sup>131</sup> Vgl. Raaflaub (1980), S. 23.

<sup>132</sup> Vgl. Schlier (1942), S. 869, 38f. u. Foucault (1996), S. 9.

<sup>133</sup> Vgl. Hülsewiesche (2002), S. 110. Die Stelle bei Aischylos ist als Fragment 11 bei Mette (1959), S. 4 angeführt.

<sup>134</sup> Vgl. Foucault (1996), S. 9.

<sup>135</sup> Vgl. Schlier (1942), S. 872 u. 883.

### III. 1. Einleitung

*Parrhesia* tritt in der attischen Literatur erstmals zur Entstehungszeit der demokratischen Regierungsform auf. Die Verwendung des Begriffs beschränkt sich aber nicht allein auf sozio-politische Zusammenhänge im Zuge der demokratischen Entwicklung. Der Begriff findet sich bei Platon und Aristoteles auch in der Darstellung privater zwischenmenschlicher Beziehungen wie Freundschaft und geschwisterlicher Bindung. In diesem Teil der Arbeit wird der historische Entstehungshintergrund des Begriffs *parrhesia* nachgezeichnet, um seine Beziehung zum politischen Leben in der Athener Polis zu untersuchen. Neben den bereits genannten aktuellen historischen Untersuchungen zu jener Zeit sind hierzu die Dramen von Euripides, die überlieferten Reden des Isokrates und das Geschichtswerk von Thukydides zu erörtern. Gleichzeitig wird die Aufmerksamkeit auf Aristoteles' Verständnis der Demokratie gerichtet, um die Bedeutung von *parrhesia* für die staatliche Gemeinschaft herauszuarbeiten. Dabei wird sich ergeben, dass im Gebrauch der *parrhesia* der Freiheit der Vorrang vor der Gleichheit zukommt (III. 2.). Im dritten Teilschritt wird dann dargelegt, wie die Bedeutung von *parrhesia* als „frecher Rede“ mit der platonisch-aristotelischen Kritik an der attischen Demokratie verknüpft ist (III. 3.).

### III. 2. *Parrhesia* in der Polis

Der Ursprung von *parrhesia* ist mit dem der Demokratie in Athen eng verknüpft. In der attischen Demokratie gilt *parrhesia* als Charakteristikum der demokratischen Polis, weil sie das in ihr begründete Prinzip der Freiheit kennzeichnet.<sup>136</sup> Erst die Freiheit für jeden gewährleistet die Gleichheit vor dem Gesetz. Diese selbstverständliche Gewichtung der Freiheit in der Demokratie wird erst aus der genaueren Betrachtung des Demokratisierungsprozesses der Athener Polis deutlich. Zur Zeit der demokratischen Entwicklung in Athen von der Zeit unter Solon bis Perikles richtete sich die Bedeutungszuweisung von *parrhesia* nach dem jeweiligen Gesichtspunkt des Betrachters. Dass Befürworter und Gegner der Demokratie einen jeweils anderen Aspekt des Begriffs sehen, erstaunt nicht, wenn davon auszugehen ist, dass die demokratischen Kräfte in *parrhesia* ihre Ausdrucksform fanden. Im vorliegenden Kapitel werden deshalb die unterschiedlichen Gesichtspunkte von *parrhesia* im Bereich des politischen Lebens dargelegt, um zu klären, wie eng der Begriff *parrhesia* an die demokratische Staatsordnung gebunden ist und unter welchen Bedingungen er innerhalb der staatlichen Institutionen

---

<sup>136</sup> Vgl. a. a. O., S. 869, 38 – S. 870, 1.

auftritt. Zunächst werden in diesem politischen Zusammenhang die drei Hauptaspekte Recht, Sachbezug im Sinne von Wahrheit, und Freimut aufgezeigt, mit der Absicht, daraus Gemeinsamkeiten als übergeordnete Begriffsmerkmale herauszuarbeiten zu können (III. 2. 1.). Daraufhin wird untersucht, welche Beziehung die beiden wesentlichen Kennzeichen der Demokratie, Gleichheit und Freiheit, zum einen zueinander und zum anderen zum Gebrauch von *parrhesia* aufweisen. (III. 2. 2. u. III. 2. 3.) Im Mittelpunkt des Interesses steht dabei die Frage, welche Gewichtung den beiden Charakteristika im demokratischen Diskurs jeweils zukommt und welche Konsequenzen dies für die Bedeutung von *parrhesia* hat.

### III. 2. 1. Recht auf Rede

Ausgehend von der Übersetzung „freimütige Rede“ verweist *parrhesia* unter dem Aspekt der Freiheit auf die spezielle Freiheit der Rede. Diese Schwerpunktsetzung wird im Kontext der attischen Demokratie verständlich, in der sich politisches Mitbestimmungsrecht in der öffentlichen Rede innerhalb der politischen Institutionen manifestierte. Dabei ist die Demokratisierung als ein Prozess aufzufassen, in dem sich die Identifikation der attischen Bürger mit der Polis allmählich vollzog. Im folgenden Kapitel wird dieser Prozess anhand der Quellen bei Euripides, Platon und Aristoteles in Bezug auf den Entstehungskontext von *parrhesia* untersucht. Zu diesem Zweck wird der Anfang der Demokratie und der Aufbau ihrer Organe in der Athener Polis skizziert, um in diesem staatlichen Gefüge die Position und Funktion von *parrhesia* zu bestimmen.

Ausgenommen der Bevölkerungsmehrheit<sup>137</sup> von Sklaven, freien Nichtbürgern (Metöken) und Frauen erhielt in der Athener Demokratie unter Perikles grundsätzlich jeder Bürger ab dem dreißigsten Lebensjahr das Bürgerrecht unabhängig von seinem sozialen Rang. Denn mit der weitgehenden Ausschaltung des Areopags und der Zulassung der dritten Klasse, den besitzlosen Zeugiten, zum Archontat, der staatsleitenden Beamtenschaft, wurden 485 die politischen Rechte und die Entscheidungsgewalt vom Adel auf das gesamte Volk übertragen. Damit war gemäß der für alle Staatsverfassungen gültigen Definition des Aristoteles jeder freie Mann ab dreißig berechtigt, „an der beratenden oder richterlichen Gewalt teilzunehmen“<sup>138</sup>. Statt des Areopags entschieden nun der Rat aus fünfhundert

---

<sup>137</sup> Vgl. die Zahlen bei Fuhrmann (1976), S. 8f.: Fuhrmann errechnet die überlieferten Zahlen der zur Teilnahme an der Regierung Zugelassenen (13 bis 15 Prozent der Gesamtbevölkerung) erneut unter Berücksichtigung des Verhältnisses der Landbevölkerung und erhält ein Ergebnis von 3,5 Prozent von der attischen Bevölkerung.

<sup>138</sup> Aristoteles, *Politik*, 1275b 17.

Mitgliedern (*boule*), die Ausschüsse der Geschworenengerichte (*heliaia*) und die Volksversammlung (*ekklesia*) über politische und rechtliche Fragen. Um eine Regierungsbeteiligung auch der ärmeren Bürger zu gewährleisten, führte Perikles 461 die Zahlung von Diäten an die Beamten, Richter und Ratsherren ein.

Von den politischen Institutionen gilt die *ekklesia* als Mittelpunkt der Volkssouveränität. In der attischen Demokratie hatte jeder das Recht, sich zu politischen Fragen und zu Gesetzesfragen in öffentlicher Rede frei zu äußern und einen Antrag zu stellen.<sup>139</sup> Für die Organisation der *ekklesia*, die Annahme der in ihr zu verhandelnden Anträge sowie für die laufenden Staatsgeschäfte sorgte jedoch der „Rat der Fünfhundert“.<sup>140</sup> Auch die Verhandlungen der *boule* oblagen den Prinzipien der Gleichheit und Freiheit. Nur wer sich in der Rede durchsetzen konnte, hatte Einfluss auf die politischen Entscheidungen. Daher hat sich der Ausdruck für die spezielle Rede in der *ekklesia*, *genos symbuleutikon*, als übergeordneter Gattungsbegriff für die politische Beratungsrede innerhalb der drei rhetorischen Redegattungen durchgesetzt. Klein führt die Bedeutungserweiterung von *genos symbuleutikon* zwar auf ein Missverständnis der politischen Rede zurück, nach dem diese nur vor der Volksversammlung stattfinden könne. Allgemein galt zu dieser Zeit aber jede Rede als politische Rede, *politikos logos*, die politische Angelegenheiten in der Öffentlichkeit zum Gegenstand machte, und deshalb auch vor Gericht oder zu öffentlichen Feiern in Form der Gerichtsrede oder epideiktischen Rede bestehen konnte.<sup>141</sup> Bedeutete aber die *ekklesia* für das Volk die wichtigste Institution, wird *parrhesia* in der demokratischen Entwicklung als eine besondere Form der Freiheit, nämlich die der Rede, zum Identifikationsmerkmal eines attischen Bürgers erhoben. Bei Euripides zeigt die Rede Ions, welchen Stellenwert die Athener Demokratie als Verkörperung der *parrhesia* unter den Griechen einnimmt:

„Hätt ich einen Wunsch,/ So wärs nach einer Mutter aus Athen,/ Die meinen Mund das freie Wort [parrhesia] verbürgt./ Mischt sich ein Fremder in das echte Volk,/ Macht ihn kein Bürgerrecht den andern gleich./ Sein Mund verstummt, er ist kein freier Mann.“<sup>142</sup>

Erst mit der attischen Staatsangehörigkeit der Mutter dürfte sich auch Ion, dem seine Mutter unbekannt ist, stolz einen Athener Vollbürger „echten Stamms“ nennen und erhielt das Recht, frei zu reden. In der Gleichsetzung des fremden Bürgers, dem nicht *parrhesia*

<sup>139</sup> Vgl. Meier (1975), S. 427.

<sup>140</sup> Vgl. Fuhrmann (1976), S. 9.

<sup>141</sup> Vgl. Klein (2003), S. 1470.

<sup>142</sup> Euripides, *Ion*, 670-675.

gewährt wird, mit dem im herkömmlichen Sinn unfreien Knecht, *sklavos*, zeigt sich, welche enorme Gewichtung die Freiheit der Rede innerhalb des politischen Rechtes erhält. Die politische Rede, die als sprachliche Handlung innerhalb der *ekklesia* oder vor den Ratsmitgliedern der *boule* Einfluss auf die Entscheidungsfindung des Auditoriums zu einem bestimmten politischen Beratungsgegenstand nimmt, wird zum Machtsymbol des *polites*, des Bürgers. In Abgrenzung zu dem den Göttern vorbehaltenen kosmologischen Ordnungsbereich und dem privaten Leben zu Hause ist sein Handlungsbereich das politische Gemeinwesen. Auf diese Weise werden im neuen politischen Bewusstsein der Athener Bürger die bisherigen Machtprivilegien wie Reichtum und adlige Geburt zurückgedrängt. So ist bei Euripides zu lesen als Theseus' Antwort auf die Frage nach dem Landesfürsten von Athen:

„Du suchst hier einen Herrn des Landes, doch sind/ Wir frei und nicht nur Einem untertan./ Das Volk herrscht mit und wechselt Jahr um Jahr./ Auf Reich und Arm verteilt sich gleiche Macht.“<sup>143</sup>

In der Steigerung des Ansehens und der Würde spiegelt sich die Motivation der materiell benachteiligten Bürger wieder, sich für das neue politische Mitspracherecht einzusetzen. Gleichzeitig weisen beide Textstellen des Euripides darauf hin, dass sich der Wert von Gleichheit und Freiheit nun am sozialen Maßstab bemisst, während vorher materielle und geburtsrechtliche Aspekte den sozialen Status bestimmten. Die Distanzierung von den Assoziationsfeldern Knechtschaft und Sklaventum zeigt, dass sich der Bürger vor allem über das Recht, frei zu sprechen, im sozialen Feld positioniert. Für Raaflaub zeugen die Umstände, die mit Aufkommen des Begriffs *parrhesia* einhergehen, von einer Veränderung des demokratischen Blickwinkels. Der Begriff *parrhesia* tritt nämlich auf, als mit *isegoria* und *eleutheron legein* bereits zwei Wendungen existieren, die das Recht der Rede im politischen Leben bezeichnen. Trotz häufigeren Gebrauchs verdrängt *parrhesia* nach Meinung Raaflaubs die anderen Termini nicht, sondern wird meist synonym verwendet.<sup>144</sup> Das bestätigen die Quellenfunde von *isegoria* bei Plutarch und Demosthenes.<sup>145</sup> Als umso bemerkenswerter wird es von Hülsewiesche hervorgehoben, dass bei Aristoteles und Platon ausschließlich der Begriff *parrhesia* zu finden ist.<sup>146</sup> Aber auch im Werk des Euripides ist *parrhesia* in neun Stellen überliefert, während der Begriff *isegoria*, den Pape „als Zeichen

---

<sup>143</sup> Euripides, *Die bittflehenden Mütter*, 403-408.

<sup>144</sup> Vgl. Raaflaub (1980), S. 36.

<sup>145</sup> Bei Plutarch lässt sich der Begriff *isegoria* an zwei Stellen finden (66 D. 8. u. 642 A. 1), bei Demosthenes an vier Stellen (Or. 15 18. 8., Or 20 16. 2, Or. 21 d 124.4 u. Epit 28. 2.).

<sup>146</sup> Vgl. Hülsewiesche (2002), S. 106.

der vollendeten Demokratie“<sup>147</sup> anführt, niemals vorkommt. Auch der Begriff der *isonomia* taucht in seinen Schriften nicht auf. So lässt die Abwesenheit beider Begriffe bei Aristoteles und Platon wie bei Euripides, der sich in seinen Dramen für die Demokratie ausspricht, darauf schließen, dass die demokratische Ordnung in Athen von Gegnern wie Befürwortern als nicht bzw. als noch nicht errichtet angesehen wurde.

### III. 2. 2. Freimut und Unterdrückung

Das Aufkommen des Begriffs *parrhesia* legt einen Wandel in der demokratischen Entwicklung nahe; neben die Gleichheit, *isonomia*, und insbesondere die Gleichheit der Rede *isegoria*, wie sie als Grundlage demokratischer Ordnung in der Anfangszeit unter Kleisthenes von den rechtlich Benachteiligten gefordert wurde, tritt nun die Freiheit als wesentliches Merkmal der Demokratie. Dieses Kapitel zeigt, wie sich diese Bedeutungsverschiebung durch die veränderten Entwicklungsbedingungen der Athener Demokratie, die unter dem wachsenden Druck aus der adligen Schicht keinen sicheren Status erhielt, vollzieht. nachzeichnen

Hatte die Freiheit am Demokratie-Konzept zunächst vor allen Dingen insoweit Anteil, als dass sie die Herrschaft einzelner oder weniger ausschloss, so deutet der parallele Gebrauch von *parrhesia* neben *isegoria* und *eleutheron legein* daraufhin, dass der Freiheit nun darüber hinaus Wichtigkeit beigemessen wird.<sup>148</sup> Die Betonung der Freiheit der Rede legt die Vermutung nahe, dass sie entweder im politischen Bereich der *ekklesia* gegnerischem Druck ausgesetzt war oder ihr darüber hinaus auch im privaten Leben mehr Bedeutung zugewiesen wurde. Vorab kann jedoch festgehalten werden, dass die Freiheit einer ständigen Gefährdung durch oligarchische oder tyrannische Umsturzversuche ausgesetzt ist, die dem Volk die Souveränität nehmen, um sie wieder an einen oder wenige zu binden. Diese Bedrohung wird auch in dem von Schlier dargestellten Gegensatz zu *parrhesia* deutlich, der Schmeichelei, *kolakeia*, und der Schwelgerei, *tryphe*, die in ihrer Konsequenz das Ende der Polis bedeuten. Aus der Anordnung der unterschiedlichen Quellen ergibt sich bei Schlier eine Bedeutungsverschiebung von *parrhesia*:

„Hält sie [parrhesia] doch – indem sie das Recht, alles zu sagen, vertritt, unbekümmert um den Zorn des Tyrannen – in freimütiger Sachlichkeit die Wirklichkeit der Dinge offen.“<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> Pape (1954), S. 1263.

<sup>148</sup> Vgl. Meier (1972), S. 827.

<sup>149</sup> Schlier (1942), S. 871, 30ff.

Aus Schliers Erläuterungen der zusammengetragenen Materialien geht jedoch nicht eindeutig hervor, ob die verschiedenen Gesichtspunkte von *parrhesia* wirklich der demokratischen Entwicklung innerhalb der griechischen Polis Rechnung tragen und in der Folge mit den sozio-politischen Veränderungen eine jeweils unterschiedliche Gewichtung erfuhren. Zu fragen bleibt, ob sich der Terminus *parrhesia* nicht bereits mit seiner Entstehung durch unterschiedliche Bedeutungszuweisungen auszeichnet, die sich aus den jeweiligen Perspektiven auf die attische Demokratie ergaben. Die oben angeführte Textstelle bei Aischylos zeigt zumindest einen als kritisch interpretierten Blickwinkel auf *parrhesia*, der zeitlich vor den Texten des Euripides liegt.<sup>150</sup> Dem Athidenschreiber Philochoros wird von Aischylos die Aussage zugeschrieben, dass die Trinker nicht nur sich selbst ihre eigene Person offenbaren, sondern mit dem Gebrauch von *parrhesia* auch jedem anderen die seine aufdecken.<sup>151</sup>

Ungeachtet der Tatsache, dass gerade das Perikleische Zeitalter als „monarchische“ Demokratie bezeichnet wird<sup>152</sup>, galt zumindest für den militärischen Oberbefehl unbestritten nach wie vor der Grundsatz des Adels, nur den Besten seines Fachs zu wählen, auch für das Volk.<sup>153</sup> Aus diesem Grund wurde das Amt des Strategen nicht durch Los vergeben, sondern mittels Wahl. Gerade Aristoteles, der als Kritiker der reinen demokratischen Verfassung gilt, nennt in diesem Zusammenhang die Tapferkeit als einzige von Natur dem Adel und der Menge gemeinsame Tugend. Denn auf diesen den Massen eigenen Vorzug, der im Krieg ausschlaggebend ist, beruft sich Aristoteles, als er die Verwendung des Begriffs *politeia* als Bezeichnung der guten Ausformung der Demokratie begründet.<sup>154</sup> Als Bezeichnung des positiven Gegenstücks der Demokratie erhält der Begriff den engsten Sinn. Von der ihr entsprechenden Ausartung, den Parembasen, unterscheidet sich die *politeia* dahingehend, dass sie eine Mischform aus oligarchischen und

---

<sup>150</sup> Vgl. Anm. 132, S. 48.

<sup>151</sup> Vgl. Aischylos, Fragment 11, in: Mette (1959), S. 4. Für die Auslegung von Hülsewiesche (2002), S. 110, nach der *parrhesia* hier als „zügellose“ oder „freche Rede“ aufgefasst werden kann, spricht ein Zitat von Platon, dass *parrhesia* in Verbindung mit den Trinkgelagen, der Symposien, nennt: „Und ein jeder fühlt sich über sich selbst erhoben und wird von Freude durchdrungen und von zügelloser Redseligkeit [*parrhesia*] erfüllt; und in einem solchen Zustand hört er nicht mehr auf seinen Nachbarn, sondern erachtet sich für fähig, die Herrschaft über sich selbst und die andern auszuüben.“ (Platon, *Gesetze* II, 671b 3-8). Ein solcher Zustand geselliger Angetrunkenheit dient nach Platon einem fähigen Staatsmann dazu, unter der Jugend denjenigen, „der hoffnungsfroh, dreist und schamlos über Gebühr wird und sich nicht der Ordnung und der Abwechslung von Schweigen und Reden, von Trinken und Singen fügen will“ (Platon, *Gesetze* II, 671c 6ff.), wieder in seine Schranken zu weisen. An dieser Stelle wird der Gebrauch von *parrhesia* in Verbindung mit Schrankenlosigkeit und Zügellosigkeit als Affekthandlung auf die Seite des Körpers und der unkontrollierten Leidenschaften gestellt.

<sup>152</sup> Vgl. Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, II 65 u. vgl. unten Anm. 170, S. 59.

<sup>153</sup> Vgl. Isokrates, *Areopagitikos*, 22 u. vgl. Ehrenberg (1965), S. 87.

<sup>154</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1279a 37- 1279b 3.

demokratischen Elementen darstellt.<sup>155</sup> Allgemein bedeutet zu jener Zeit der von *polites* abgeleitete Begriff gleichermaßen „Bürgerschaft“ wie „Verfassung“.<sup>156</sup> Darüber hinaus gebraucht Aristoteles den Terminus innerhalb seiner Typologie der sechs verschiedenen Staatsformen in fünf unterschiedlichen Bedeutungs-zusammenhängen.<sup>157</sup>

Noch stärker betont Platon in seiner positiven Beurteilung der Perser, dass es für erfolgreiche Kriegsführung notwendig ist, die Krieger mit einem gewissen Anteil an Gleichheit und Freiheit an ihre Herrscher zu binden:

„Denn da die Herrscher den Beherrschten an der Freiheit Anteil gaben und sie zur Gleichheit hinführten, waren die Krieger mit ihren Befehlshabern enger befreundet und zeigten sich kampfesmutiger in den Gefahren; und wenn es andererseits unter ihnen einen verständigen Mann gab, der Rat zu erteilen fähig war, so konnte er, da der König nicht eifersüchtig war, sondern Redefreiheit [*parrhesia*] gewährte und diejenigen ehrte, die über etwas Rat zu urteilen wussten, die Fähigkeit seines Denkens der Allgemeinheit zugute kommen lassen, und so gedieh alles bei ihnen durch Freiheit, Freundschaft und Gemeinsamkeit der Vernunft.“<sup>158</sup>

Platon schließt nicht aus, dass es auch in der ungebildeten Menge vom Verstand geleitete Menschen gibt, auf die zu hören es sich für den Staat lohnt. Die Möglichkeit, „frei zu sprechen“, bestimmt jedoch der herrschende Zuhörer. Weil seine Position nicht in Frage gestellt wird, kann sich der König den ihm untertänigen Kriegern wohlwollend zeigen, indem er ihnen *parrhesia* einräumt. In diesem monarchischen Machtgefüge bedeutet das Recht, „alles zu sagen“, nicht uneingeschränkte Freiheit und damit nicht die Gleichheit vor dem Gesetz. Denn der Einfluss der *parrhesiastischen* Äußerung hängt nicht nur davon ab, inwieweit der Monarch *parrhesia* zulässt, sondern vor allem von seinem Verstand, der über den Wahrheitsgehalt einer Aussage entscheidet.

Die exemplarische Situation, in der jede Anwendung von *parrhesia* aus Angst vor dem Machthaber unterdrückt wird, zeigt sich bei Aristoteles in der Tyrannenherrschaft. So setzt der Tyrann Spitzel daran, die wahre Meinung der Bürger herauszufinden, um das Aufkommen kritischer Stimmen frühzeitig zu erkennen und diese vor jeder Einflussnahme anderer zum Verstummen zu bringen. Auf diese Weise erreicht der Tyrann, „daß die Bürger aus Furcht vor solchen Leuten sich nicht so leicht frei aussprechen [*parrhesia*], und wenn sie es tun, weniger verborgen bleiben.“<sup>159</sup> Eine Ausnahmesituation für die

---

<sup>155</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1293b 34.

<sup>156</sup> Vgl. Meier (1970), S. 59.

<sup>157</sup> Für die genauen Zitatstellen zu den fünf unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffs *politeia* vgl. Meier (1970), S. 59f.

<sup>158</sup> Platon, *Gesetze*, III 694a 8 - 694b 9.

<sup>159</sup> Aristoteles, *Politik*, 1313b 10-15.

wohlwollende Reaktion eines Tyrannen auf *parrhesia* zeichnet Aristoteles in der *Athener Verfassung*.<sup>160</sup> Dort beschreibt er, wie ein Landarbeiter auf Nachfrage des Pisistrates diesem sein Leid klagt, das er Pisistrates tyrannischer Herrschaft zu verdanken hat. Die Erklärung für die überraschende Reaktion des Pisistrates, der sich wohlwollend und belustigt zeigt, liegt darin, dass der Befragte nicht wusste, zu wem er sprach. Aus seiner Rede kann der Tyrann erschließen, dass nicht die Absicht vorlag, sich dem Herrscher gegenüber frei zu äußern. Ihm entgeht, dass der Landarbeiter seiner Person gegenüber unfreiwillig offen gesprochen hat und daher kein Lob verdient hat, das er sich für tugendhafte Eigenschaften wie Aufrichtigkeit und Mut verdient hätte. Der *parrhesiastes* muss also die Absicht und damit die Entscheidung, *prohairesis*, getroffen haben, trotz einer drohenden Gefahr auch eine kritische Meinung laut zu äußern.

### III. 2. 3. *Parrhesia* und Sachbezogenheit

Der *parrhesiastes* ist dadurch charakterisiert, dass er sich trotz großer struktureller Widerstände, die nicht kommunikativer Natur sind, äußert, weil er sich in seiner Rede auf einen allgemeinen Nutzen des sachorientierten Zugangs zur Wirklichkeit beruft. Das bedeutet, dass sein eigenes Interesse allein der Erkenntnis eines bestimmten Sachverhalts gilt, die er für die Allgemeinheit für so wichtig hält, dass er sie ungeachtet der für ihn möglichen schlechten Konsequenzen mitteilt. Vor dem Hintergrund der Anfangsphase der Demokratie wird in diesem Kapitel der Gebrauch von *parrhesia* unter dem Aspekt der „Wahrheit“, d. h. in der Funktion des Aufdeckens von Tatsachen, für den Bereich des Politischen auf seine Bedeutung hin untersucht.

Für die Bestimmung von *parrhesia* lässt sich aus den von Platon und Aristoteles beschriebenen Redesituation schließen, dass *parrhesia* eine asymmetrische Beziehung zwischen Redner und Zuhörer darstellt. Der Redner wendet sich hier aus der Masse heraus an einen ihm an Macht überlegenen Zuhörer. Aus dieser Asymmetrie heraus ergibt sich ein weiterer Aspekt von *parrhesia*. Wenn in der „freimütigen Rede“ die reale Beschaffenheit eines Sachverhalts ins Auge gefasst wird, eröffnet *parrhesia* einen Zugang zur Wahrheit. So hat im Beispiel der Perser der König Interesse daran, die möglichst nahe an der Realität gefassten und damit wahrscheinlichsten Einschätzungen der weiteren Kriegssituation zu erkennen und in der Planung zu berücksichtigen. Schlier zitiert die Textstelle aus der *Politeia* über die Perser als Beispiel für die Verbindung von *parrhesia* und Wahrheit. Dabei

---

<sup>160</sup> Vgl. Aristoteles, *Staat der Athener*, 16, 6.

bestimmt er diese Offenheit zur Wahrheit durch den Betrachtungsgegenstand an sich sowie durch das Verhältnis des Betrachters zum Gegenstand. *Parrhesia* im Sinne dieser Offenheit „geht gegen die Tendenz der Dinge, sich zu verbergen, aber auch gegen die Tendenz des Menschen, sich die Dinge zu verbergen, an.“<sup>161</sup> Existiert das Ding als verborgenes jedoch erst, wenn es vom Menschen wahrgenommen und ihm der Sinn des Verborgenen zugeschrieben wurde, wie auch der Mensch sich erst vor Dingen verbirgt in Hinblick auf Sinnzuschreibungen anderer Menschen, so erhält *parrhesia* allein Bedeutung in menschlicher Kommunikation. Dass „Wahrheit [...] nicht dort draußen sein – [...] nicht unabhängig vom menschlichen Geist existieren“<sup>162</sup> kann, gilt damit auch für *parrhesia*, die diese Wahrheit anstrebt. Maßgeblich für *parrhesia* ist damit das Aufdecken von verborgenen Dinge gegenüber anderen Menschen, die von deren Existenz nichts wissen oder nichts wissen wollen. *Parrhesia* äußert sich gegenüber solchen Widerständen als Freimut: je größer der Widerstand auf Adressatenseite und je schlimmer die möglichen Folgen für den Redner, desto mehr Mut benötigt er, frei zu sprechen.<sup>163</sup> Den von Schlier unterschiedenen drei Aspekten von *parrhesia*, Recht, Sachbezug und Freimut, die er aus den Quellen erarbeitet, ist jedoch eine bestimmte Machtstruktur zwischen Redner und Zuhörer gemeinsam. Der Redner befindet sich gegenüber seinem Adressaten in einer ihm an Macht unterlegenen Position, die ihm keinerlei andere Mittel zur Durchsetzung seiner Meinung erlaubt als allein die Rede. Demnach muss die Betrachtung der Entwicklung der Athener Polis hin zu einer demokratischen Verfassungsform und einem demokratischen Bewusstsein einen Sinnzusammenhang zwischen den drei Gesichtspunkten von *parrhesia* herstellen.

Festzuhalten ist hier, dass die Entstehung des Begriffs *parrhesia* auf die der Demokratie in Athen zurückgeht. Dort nimmt er im institutionellen Rahmen der *ekklesia* seine für die Demokratie wichtigste Funktion der politischen Gleichberechtigung ein. Über dieses Recht, frei zu sprechen, definiert sich der bis dahin benachteiligte Bürger überhaupt als Bürger. Weil er sich nun aufgrund des Mitspracherechts in Form von *parrhesia* mit der staatlichen Gemeinschaft identifiziert, hat er Interesse daran, die politischen Missstände aufzudecken, indem er die Wahrheit über die Sachverhalte im Staat in der öffentlichen Rede offenbart. Die Situation der Athener Demokratie bringt es aber mit sich, dass durch die ständige Opposition aus der adligen Schicht die Demokratie und ihre Prinzipien Gleichheit und Freiheit keinen selbstverständlichen Status erhielten und sich ihre Befürworter folglich in

---

<sup>161</sup> Schlier (1942), S. 871, 4ff.

<sup>162</sup> Rorty (1992), S. 24.

<sup>163</sup> Vgl. Schlier (1942), S. 871, 9-16.

ständiger Verteidigungsposition befanden. Die „Wahrheit“ ihrer Ansichten stand im Gegensatz zu der als wahr befundenen Meinung der adligen Opposition. Eine als Wahrheit überzeugende Kraft erhielt die Aussage des einfachen armen Bürgers aber durch den Umstand, dass die Rede beim Adressaten auf Widerstand stieß und gleichzeitig mit dem Risiko verbunden war, von ihm für das Geäußerte bestraft zu werden. Diese beiden Bedingungen, die – wie sie sich aus Schliers Quellen und den Texten von Platon und Aristoteles erschließen – eine bestimmte asymmetrische Machtbeziehung zwischen Redner und Zuhörer verursachen, charakterisieren letztendlich den allen drei Gesichtspunkten gemeinsame Redekontext von *parrhesia*. Der Gebrauch von *parrhesia* ist daher durch einen ausgeprägten Widerstand bestimmt, der auf der Adressatenseite von einem oder mehreren Mächtigen ausgeht.

### III. 3. Der Aufstieg der Rhetorik

Steht zu Beginn der demokratischen Bestrebungen in Athen die Gleichheit im Zentrum der demokratischen Überlegungen und Forderungen, wird unter der beständigen Bedrohung von Seiten der Opposition die Freiheit zur Grundlage der Demokratie. Diese Fokusverschiebung und die damit verbundenen Auswirkungen für die Bestimmung von *parrhesia* werden in diesem Kapitel entlang der platonischen und aristotelischen Demokratiekritik nachgezeichnet. Dabei werden die Begriffe Freiheit und Gleichheit in den Textstellen bei Platon und Aristoteles untersucht, um aus der Perspektive von Demokratie-Kritikern ein anderes Verständnis dieser beiden Begriffe aufzuzeigen.

Während Platon und Aristoteles in ihrer idealstaatlichen Vorstellung der *politeia* als Mischform weitgehend übereinstimmen, gilt hingegen vor dem Hintergrund der Aristotelischen Rhetorik-Auffassung, dass Aristoteles in der rhetorischen *techne* die Möglichkeit für die Durchsetzung einer Gesetzesregelung gegeben sieht, die der staatlichen Gemeinschaft den bestmöglichen allgemeinen Nutzen garantiert. Die Rede dient als Mittel, Entscheidungen über politische Sachverhalte auf eine Weise herbeizuführen, dass die auf die gemeinschaftlichen Interessen ausgerichtete Argumentation überzeugt. Mit ihrer Bestimmung als *techne* erhält die Rhetorik bei Aristoteles eine wertfreie Bedeutung. Sie kann folglich genauso in den Dienst allgemein nützlicher Interessen gestellt werden wie auch der einzelner Individuen, die der Gemeinschaft schaden. Mit dem mit *parrhesia* geforderten Recht auf politische Mitbestimmung in der *ekklesia* steigt auch das Interesse an der Rhetorik. So verzeichnet auch Aristoteles in seiner *Politik* einen Anstieg der

rhetorischen Fähigkeiten für den Beginn der attischen Demokratie. Deshalb werden im folgenden Unterkapitel die beiden Konzepte von Gleichheit und Freiheit bei Platon und Aristoteles neben ihrer Bestimmung auch im Zusammenhang mit dem Anstieg der rhetorischen Kompetenzen und den jeweils für beide Kritiker daraus entstehenden Konsequenzen betrachtet.

### **III. 3. 1. Politische Mitbestimmung, Wahl und Redekompetenz**

Vor dem Hintergrund des heutigen Demokratieverständnis ist der Demokratisierungsprozess der Athener Polis nur in der Betrachtung seiner spezifischen sozio-historischen Kontextbedingungen zu verstehen. Im vorliegenden Kapitel wird daher der Interessenkonflikt zwischen den Gegnern und Befürwortern der demokratischen Verfassung dargestellt und die Vorstellung von Demokratie zu dieser Zeit zu ihren historischen faktischen Verhältnissen in Bezug gesetzt.

Bereits in den Anfängen der Demokratie in der Mitte des fünften Jahrhunderts wird die Möglichkeit einer völligen Loslösung politischer Berechtigung von Voraussetzungen wie adlige Abstammung oder Erziehung und Reichtum und damit als Grundlage für Oligarchie kritisiert. Gerade die massive Gegnerschaft mancher dieser Kritiker gilt als die konstituierende Kraft der überlieferten demokratischen Theorie.<sup>164</sup> Die einflussreichen Gegner der Athener Demokratie sind die attischen Adligen, dessen politische Interessen denen des Volkes gegenüberstehen. Dieser Interessenkonflikt führt zur Polarisierung der politischen Lager; indem das Volk, *demos*, gegenüber dem Adel seine politischen Interessen als Einheit verfolgt, tritt es als dessen Gegenmacht auf.<sup>165</sup> Demokratie wird dabei bei Gegnern wie bei Befürwortern zum Identifikationsbegriff einer Politik für die Armen.<sup>166</sup> Fuhrmann geht sogar soweit, in der vollendeten Athener Demokratie „die genaue Negation ihres historischen Substrats“ zu sehen.<sup>167</sup> Infolge dieser Entwicklung muss politische Kritik in dieser Zeit immer Systemkritik, Kritik an der bestehenden Ordnung, also Kritik außerhalb der Grenzen der Verfassung sein. Trotz des Bruchs zwischen Arm und Reich, Volk und Adel, ist festzuhalten, dass die ab 510 mit zwei Unterbrechungen verlaufene demokratische Entwicklung nicht dem Demokratieverständnis heutiger Sicht entspricht. Veyne nennt als den entscheidenden Unterschied der antiken Demokratisierung zur

---

<sup>164</sup> Vgl. Meier (1972), S. 829.

<sup>165</sup> Vgl. a. a. O., S. 825.

<sup>166</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1279b 11.

<sup>167</sup> Fuhrmann (1976), S. 16.

heutigen die ihr in der Entwicklung entgegengesetzte „Bewegung zentrifugal“.<sup>168</sup> Ausgangspunkt der antiken Polis war nicht der Universalismus der gegenwärtigen Orientierung an Menschenrechten, sondern ihre Institution, von der aus sich universale Rechte bis hin zur direkten Demokratie ausbildeten. Anhand dieser Erkenntnis macht Veyne verständlich, dass Demokratie und Gleichberechtigung weder vom Volk noch vom Adel als selbstverständliche politische und soziale Ordnung empfunden wurden. Auch den Volksdichter Euripides und den Historiker Thukydides stuft Veyne als „halbherzig in ihren Lobliedern auf die Demokratie, die sie Perikles und Theseus in den Mund legen,“ ein.<sup>169</sup> Sie erkennen zwar die politischen Forderungen und Ideale des Volks an, aber nur insofern, dass sie ihm als Herrscher Wohlwollen entgegenbringen. Denn wie ihre Gegnerschaft entstammten auch die führenden Staatsmänner in der Demokratie der aristokratischen Schicht. Zwar gab es kein von einem Einzelnen besetztes Amt, das die Regierungsgewalt wahrnahm. Die Möglichkeit, eine ähnliche Funktion einzunehmen, bot jedoch seit den Reformen des Kleisthenes das Amt des Strategen, der aus einem Kollegium von zehn Strategen jährlich zum Oberbefehlshaber gewählt wurde.<sup>170</sup> Im Fall des Perikles gibt Thukydides als Motive für seine einflussreiche Stellung im Regierungswesen an,

„daß er, mächtig durch sein Ansehen und seine Einsicht und in Gelddingen makellos unbeschenkbar, die Masse in Freiheit bändigte, selber führend, nicht von ihr geführt, weil er nicht, um mit unsachlichen Mitteln die Macht zu erwerben, ihr zu Gefallen redete, sondern genug Ansehen hatte, ihr wohl auch im Zorn zu widersprechen. [...] Es war dem Namen nach eine Volksherrschaft, in Wirklichkeit eine Herrschaft des Ersten Mannes“<sup>171</sup>

Dieser Schilderung nach weist die Demokratie unter Perikles damit monarchische Züge auf. Weil Perikles durch seine adlige Geburt Geld und Ansehen bereits zu Genüge besitzt, ist er weniger anfällig für Bestechung und weniger abhängig von der Popularität bei der Masse und ihren Sympathiebezeugungen. Entsprechend konzentriert sich die Legitimation seiner führenden Position auf seine Fähigkeiten. Nach der Geschichtsschreibung des Thukydides wird Perikles als „gleich mächtig im Reden wie im Handeln“<sup>172</sup> beschrieben. Trotz vieler Anfeindungen von Standesgenossen und aber auch vom Volk wegen der vielen Verluste durch Krieg und Pest wurde er wegen seiner Kompetenz auf militärischem Gebiet und in

---

<sup>168</sup> Veyne (1988), S. 21.

<sup>169</sup> A. a. O., S. 27.

<sup>170</sup> Vgl. Ehrenberg (1965), S. 100.

<sup>171</sup> Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, II, 65.

<sup>172</sup> A. a. O., I 139.

wichtigen zivilen Fragen, die die gesamte Stadt betrafen, in der Volksversammlung als der fähigste Mann für das Amt des Strategen wiedergewählt.<sup>173</sup>

Dass diese Mischverfassung der Perikleischen Zeit für Aristoteles nahe an die Idealvorstellung einer Regierung herankommt, wird in den Ausführungen zu den „oligarchischen Kunstgriffen“ in seiner *Politik* ersichtlich, wenn er das frühere Demokratieverständnis mit dem Begriff der *politeia* im engeren Sinn der guten Form der Volksregierung gleichsetzt; „Deshalb hießen die jetzigen Politien bei den Früheren Demokratien.“<sup>174</sup> so die Aussage Aristoteles zu den Anfängen demokratischer Politik im fünften Jahrhundert. Dass Aristoteles die Integration demokratischer Elemente in die bis dahin oligarchische Staatsform befürwortet, wird aus seinen Ausführungen zum Wählen offensichtlich.

Denn mit dem Wählen verhält es sich nach Aristoteles ebenso wie mit dem Urteilen. Zum einen ist die Wahl „Sache der Wissenden“<sup>175</sup>, zum anderen kann sie aber auch aus der Sicht der vielen von ihr Betroffenen beurteilt werden. Anschaulich macht Aristoteles diese Ambivalenz am Beispiel des Essens, das zwar vom Koch besser bereitet, vom Gast aber besser beurteilt wird. Analog dazu sind auch die Bürger zusammengenommen als zahlenmäßig größere Menge durchaus fähig, zu beurteilen, ob sie gut regiert werden, d. h. ob der Staatslenker seine Arbeit gut macht.<sup>176</sup> Die Einschränkung besteht aber nach Aristoteles in der Voraussetzung, dass die Menge der Regierten in der Mehrheit keinen „sklavischen Charakter“<sup>177</sup> aufweist. Nach den bereits unterschiedenen Gegensatzfeldern vom stummen *sklavos* und Nicht-Bürger gegenüber dem frei Sprechenden und Bürger bei Euripides führt Aristoteles hier die Knechtschaft auf eine anders gelagerte Ursache zurück, die dem unfreien, unterdrückten Dasein eine völlig andere Dimension verleiht. Verantwortlich für diese Form des Sklaventums macht Aristoteles nicht die Aristokraten oder den Tyrannen, sondern die in der Natur liegende eigene Hörigkeit, die unstillbaren Begierden. In Bezug auf die staatliche Gemeinschaft wird aber der Volksmenge nach Aristoteles dennoch die wichtigste Funktion zuteil. Indem das Volk nicht unterdrückt wird und alle Bürger mit der Beteiligung an *ekklesia*, *boule* und *heliaia* ein Mitspracherecht erhalten, ergibt sich aus dem Durchschnitt der Vielzahl der Urteile zu einem politischen Sachverhalt eine gerechte Entscheidung.<sup>178</sup> Die Vorrangstellung der Rede in der politischen Entscheidungsfindung wird mit folgender Stelle aus der Gefallenenrede des Perikles bei

<sup>173</sup> Vgl. a. a. O., II 65.

<sup>174</sup> Aristoteles, *Politik*, 1297b 24f.

<sup>175</sup> A. a. O., 1282a 8f. u. vgl. dazu Meier (1970), S. 59f.

<sup>176</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1282a 17-23.

<sup>177</sup> A. a. O., 1282a 16f.

<sup>178</sup> Aristoteles, *Politik*, 1282a 38-43.

Thukydides belegt, die den stillen mit dem schlechten Bürger gleichsetzt, und *parrhesia* als konstruktive Kritik im fruchtbaren Gedankenaustausch aktiver Bürger begreift:

„Denn wir sehen nicht im Wort eine Gefahr fürs Tun, wohl aber darin, sich nicht durch Reden erst zu belehren, ehe man zur nötigen Tat schreitet.“<sup>179</sup>

Demnach wird hier das Urteilsvermögen, das auf den kollektiven Verstand gründet, höher bewertet als die Entscheidung eines Einzelnen. Das Hauptargument für die politische Gleichberechtigung im Rahmen der Volksversammlung sieht Perikles bei Thukydides darin, dass er die Auswirkungen der in der *ekklesia* geäußerten Rede im Unterschied zu Aristoteles nicht als gefährliche Beeinflussung des Publikums begreift, sondern als gefahrlose Möglichkeit sieht, in einem fruchtbaren Dialog Lösungen für die politische Praxis zu finden.

Obwohl er den Bürgern in ihrer Gesamtheit bedeutende Entscheidungskompetenzen zugesteht, sieht Aristoteles ähnlich wie Platon im demokratischen *isonomia*-Grundsatz nach wie vor eine Unvereinbarkeit mit einer guten Verfassung. So lässt sich das zum demokratischen Prinzip erhobene Recht auf Gleichheit in ihren Augen in absoluter Form nicht uneingeschränkt auf alle Staatsbürger ausweiten. Vielmehr gehen zunächst beide davon aus, dass zumindest vor der Etablierung einer für alle nützlichen Staatsform eine Ungleichheit hinsichtlich der Tugend und der intellektuellen Fähigkeiten einer absoluten Rechtsgleichheit entgegenstünde. Eine naturgegebene Gleichheit besteht jedoch dahingehend, dass jeder Bürger das Ziel hat, glücklich zu sein. Denn als „eine der vollendeten Tugend gemäße Tätigkeit der Seele“<sup>180</sup> erhebt Aristoteles die Glückseligkeit, *eudaimonia*, zu dem für den Menschen höchsten Gut und Lebensziel.<sup>181</sup> Allerdings stellt sich ein solcher Zustand nur dann ein, wenn er nicht als Mittel für etwas anderes, sondern um seiner selbst willen angestrebt wird.<sup>182</sup> Vor diesem Hintergrund hebt Aristoteles wiederholt hervor, dass sich das menschliche Leben gerade dadurch auszeichnet, dass es in einer staatlichen Gemeinschaft stattfindet. Denn hier erst kann sich das dem menschlichen Wesen immanente Telos, ein selbstgenügsames Leben über die physischen Begierden hinaus zu führen, verwirklichen.<sup>183</sup> Daraus ergibt sich bei Aristoteles als wissenschaftliches Paradigma für die Politik, dass ihr Wert sich allein an der Umsetzung von Tugendhaftigkeit

---

<sup>179</sup> Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, II 40.

<sup>180</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1102a 5f. u. vgl. 1099b 26f.

<sup>181</sup> Vgl. a. a. O., 1095a 18.

<sup>182</sup> Vgl. a. a. O., 1097b 8.

<sup>183</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1280b 34 o. vgl. a. a. O., 1252b 29f.

(*arete*) im Handeln (*praxis*) bemisst und eben nicht an theoretischer Erkenntnis.<sup>184</sup> Um den Zustand der *eudaimonia* für alle zu ermöglichen, muss die Freiheit so beschaffen sein, dass jede Handlung darauf ausgerichtet ist, sie auf die Gesamtheit der Bürger bezogen zu optimieren. Daraus folgt als Richtlinie für die Beurteilung einer Regierungsform,

„daß alle diejenigen Verfassungen, die auf den gemeinen Nutzen abzielen, richtige sind nach dem Maßstabe des Rechtes schlechthin, und daß dagegen diejenigen, die nur auf den eigenen Vorteil der Regierenden abzielen, sämtlich fehlerhafte Verfassungen und Entartungen der richtigen sind; sie sind despotischer Art, der Staat ist aber eine Gemeinschaft freier Leute.“<sup>185</sup>

Ein Handeln im eigenen Interesse schließt Freiheit an sich, selbst die eigene, aus, weil der Handelnde dem Zwang unterliegt, seine materiellen oder physischen Begierden zu befriedigen. Er wird daher zum Sklaven seiner Gier. Diese Begierden sind jedoch unendlich, sie gereichen anderen Mitbürgern zum Nachteil als Einschränkung ihrer Freiheit und stehen damit nicht nur einem persönlich „guten“ Leben, sondern auch dem Zweck einer guten Staatsverfassung entgegen.<sup>186</sup> Diejenigen, die ausschließlich in ihrem eigenen Interesse handeln, ziehen das Leben des Genusses, *bios apolaustikos*, dem politischen Leben, *bios politikos*, vor und damit ist ihr Telos die Befriedigung der körperlichen Lust statt Annerkennung und Ehre, die als „der Tugend Preis“<sup>187</sup> dem Tugendhaften von der Gemeinschaft zuteil werden.<sup>188</sup>

### III. 3. 2. Der politische Redner

Mit der Ausweitung politischer Mitbestimmung auf die Bevölkerungsmehrheit wächst das Interesse an der Rede und insbesondere an der rhetorischen Kompetenz, zu überzeugen. Indem in den Volksversammlungen und Gerichtshöfen die Interessen vieler Einzelner in Hinblick auf eine Mehrheitsfindung verhandelt werden, wird der persuasiv-strategische Kommunikation eine zentrale Rolle in der Öffentlichkeit zugewiesen. Welche Fähigkeiten ein politischer Redner in der Demokratie mitbringen muss, wird im folgenden Teil in der Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Idealverfassung, der *politeia*, und seiner Auffassung von Freiheit gezeigt.

---

<sup>184</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1103b 27 o. *Magna Moralia*, 1182a 5f.

<sup>185</sup> Aristoteles, *Politik*, 1279a 19.

<sup>186</sup> Vgl. a. a. O., 1323b 39 - 1324a 1.

<sup>187</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1123b 35f.

<sup>188</sup> Vgl. a. a. O., 1095b 22.

Wie bereits erläutert, wird die Urteilskraft einer Menge, die überwiegend aus eigennützig Handelnden besteht, für das Gemeinschaftswesen wertlos. Demnach scheinen in einer der guten Verfassungsformen die für das Regieren erforderlichen Kompetenzen nach Aristoteles nicht so sehr an Fachwissen wie an Tugenden geknüpft, die durch Bildung und Erziehung vermittelt werden. So nennt Aristoteles von den drei notwendigen Eigenschaften, die ein Staatsmann in einem der obersten Ämter mitbringen soll, an erster Stelle die „Liebe zur bestehenden Verfassung“.<sup>189</sup> Nur an dritter Position nennt er nach der Sachkenntnis „Tugend und Gerechtigkeit nach Verhältnis der jeweiligen Verfassung“.<sup>190</sup> Diese Rangfolge überrascht zunächst, weil sie von einer bereits bestehenden Verfassung ausgeht, die von Aristoteles mit *politeia* bezeichnet wird und in ihrem weitesten Sinn alle Verfassungsformen zu bedeuten scheint. Erst in dem anschließenden Frage-Antwort-Spiel, einer *subiectio*, führt Aristoteles vor Augen, auf welche Weise der Bereich der Tugend gegenüber den anderen beiden Eigenschaften die Grundlage für den Charakter des Staatsmanns bildet. Denn auf seine Frage, wieso die beiden ersten Eigenschaften alleine noch kein Handeln im gemeinschaftlichen Interesse garantieren, obwohl sie theoretisch für dieses Ziel ausreichen, antwortet Aristoteles mit dem Hinweis auf die Disziplinlosigkeit auf dem Gebiet der körperlichen Leidenschaften.<sup>191</sup> Demnach kann der Staatsmann selbst auf seine eigene Person bezogen trotz „Wissenschaft und Selbstliebe“<sup>192</sup> nicht im eigenen Interesse handeln, wenn er seine Affekte nicht kontrollieren kann, sich stets von ihnen verleiten lässt und deshalb keinen durch rationale Überlegung geordneten Handlungsablauf zustandebringt. In diesem Kontext erklärt sich in Übereinstimmung mit dem Hinweis Meiers der weitere Gebrauch von *politeia* als Sammelbegriff für die drei guten Verfassungsformen.<sup>193</sup>

Während es nach Aristoteles für die aus dem Durchschnitt der Menge Herausragenden „kein Gesetz gibt; denn sie sind sich selbst Gesetz“<sup>194</sup>, strebt die Menge vor allem innerhalb einer demokratischen Verfassung nach einer Gleichheit, die sich nicht nur für die formale Gesetzgebung an der Mehrheit der Bürger orientiert. Seine allgemeine Auffassung vom Bürger, der „an dem Herrschen und Beherrschtwerden teil hat“<sup>195</sup>, legt vielmehr nahe, dass jede menschliche Gemeinschaft – auch die der idealen Verfassung – aufgrund der unterschiedlich verteilten natürlichen Fähigkeiten von Machtverhältnissen bestimmt wird.

---

<sup>189</sup> Aristoteles, *Politik*, 1309a 33f.

<sup>190</sup> A. a. O., 1309a 34ff.

<sup>191</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1309b 9-14.

<sup>192</sup> A. a. O., 1309b 14.

<sup>193</sup> Vgl. Anm. 156, S. 54.

<sup>194</sup> Aristoteles, *Politik*, 1284a 13f.

<sup>195</sup> A. a. O., 1283b 42 - 1284a 4.

Wodurch aber die Macht, zu herrschen, legitimiert wird, legt jeder Staat selbst durch seine Verfassungsform fest.<sup>196</sup> Die beste Verfassung zeichnet sich dadurch aus, dass sich die in ihr lebenden Bürger einig darin sind, tugendhaftes Verhalten und damit das uneigennützige, auf den gemeinschaftlichen Nutzen gerichtete Handeln als Herrschaftslegitimation anzuerkennen und sich danach in der Gemeinschaft als Bürger einzuordnen, wie jeder „zum Zwecke der Verwirklichung eines tugendgemäßen Lebens gehorchen und befehlen kann und will.“<sup>197</sup>

Am Beispiel der institutionalisierten Scherbengerichte, des Ostrazismus, zeigt Aristoteles für die Demokratie, wie weit der Drang nach Gleichheit in einem Staat geht und worauf er gründet. Der Ostrazismus stellt eine extreme, in der Verfassung verankerte Maßnahme dar, die Gleichheit vor der Machtnahme eines einflussreichen Bürgers zu schützen, indem der von der Norm Abweichende zur Verbannung auf bestimmte Zeit verurteilt und somit sein Einfluss auf den jeweiligen Staat unterbunden wird.<sup>198</sup> Aristoteles erkennt in diesen demokratischen Gleichheitsbestrebungen die ambivalente Funktionsweise und die damit verbundene Gefahr, die aus diesem Zwiespalt erwächst. Gemäß der Art, nach der Einfluss positiv oder negativ gewertet werden kann, schützt die Verbannung herausragender Bürger die Verfassung einerseits vor der tyrannischen Herrschaft, andererseits ermöglicht sie es in einer bereits bestehenden Tyrannei die Herrschaft zu erhalten. Die Feststellung von Aristoteles, dass Kontrollmechanismen wie die Scherbengerichte selbst in den anderen entarteten Verfassungen weniger in der Funktion eines „Heilmittels“<sup>199</sup> als in ihrer für das Allgemeinwohl negativen Wirkung eingesetzt werden, stimmt mit seiner Darstellung der Ursachen für den demokratischen Verfassungswechsel im fünften Buch der *Politik* überein. Demnach ist die Demokratie dann der Möglichkeit eines Umsturzes in eine Tyrannei oder Oligarchie ausgesetzt, wenn ihre Gesetze eine negative Einflussnahme einzelner oder weniger nicht unterbinden können. Dieser Einfluss erhält eine andere, höhere Wichtigkeit, wenn man berücksichtigt, dass es sich bei *nomos*, dem Gesetz der griechischen Polis, nicht um ein festgeschriebenes Gesetzeswerk, wie die Paragraphen heutiger Gesetzbücher, handelte, als vielmehr um ein Konglomerat aus Gesetzen, Traditionen und Anweisungen von Autoritäten. Ehrenberg nennt das Prinzip des *nomos* charakteristisch für die Polis; in ihm vereint sich Recht mit Religion und Moralvorstellungen. Die für jede Gesellschaft

---

<sup>196</sup> Vgl. a. a. O., 1283b 5-8.

<sup>197</sup> A. a. O., 1284a 2ff.

<sup>198</sup> Vgl. a. a. O., 1284a 18-23.

<sup>199</sup> Vgl. a. a. O., 1284b 17.

notwendige normative Funktion geht daher im Fall des *nomos* über die der Rechtsstaatlichkeit hinaus.<sup>200</sup>

In diesem Zusammenhang stellt Aristoteles eine allgemeine Steigerung der rednerischen Fähigkeiten fest, die eben auch mit guter und mit schlechter Absicht eingesetzt werden können.<sup>201</sup> Seiner Befürwortung des Zensuswahlrechts und der Gewaltenteilung ist zu entnehmen<sup>202</sup>, dass Aristoteles in der doppelten Verwendungsweise der Rhetorik, der er den neutralen Charakter einer Kunstfertigkeit, *techne*, zuspricht<sup>203</sup>, die Möglichkeit für einen Einzelnen gegeben sieht, in einer demokratischen Verfassung die Volksmehrheit für eine Gesetzesänderung und schließlich für eine Verfassungsänderung zu gewinnen. Schließlich kann der von Aristoteles bemerkte Anstieg der Redekompetenzen als Folge ihrer stärkeren Gewichtung im Zuge der demokratischen Entwicklungen und den damit verbundenen Forderungen nach Gleichheit angesehen werden.

Betrachtet man vor diesem Hintergrund *parrhesia* ausschließlich unter dem Aspekt des demokratischen Rederechts, so erhält es alleine die Funktion der politischen Einflussnahme durch die Rede. Wenn vor der von der Redekunst ausgehenden Gefahr für die Verfassung nach Aristoteles nur bestimmte bestehende Gesetzesregelungen schützen, so stellt sich in einer schon bestehenden Demokratie das Problem, den für alle im Sinne der *eudaimonia* besten Gesetzgeber zu bestimmen. Der Idealtypus der Verfassung im Sinne der *politeia* lässt sich nach Aristoteles jedoch nicht mit der am Ostrazismus gezeigten Gleichheit vereinbaren, die in ihrer absoluten Form jede Form von Machthierarchien ablehnt. Denn in einem solchen Staat kann nach Aristoteles jemand, der sich durch ein hohes Maß an Tugend auszeichnet, nicht mit guter Begründung aus der staatlichen Gemeinschaft verwiesen werden kann, da er gerade die für die Herstellung der *eudaimonia* notwendige Kompetenz besitzt, eben diesen Staat zum Wohle aller zu führen. Als einzige Lösung schlägt er vor, „daß alle einem solchen Manne gerne gehorchen und dadurch anerkennen, daß er und seinesgleichen lebenslängliche Könige in den Staaten sind“<sup>204</sup>. Demnach sieht

---

<sup>200</sup> Vgl. Ehrenberg (1965), S. 119f. u. vgl. Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, II 37: „Bei soviel Nachsicht im Umgang von Mensch zu Mensch erlauben wir uns doch im Staat, schon aus Furcht, keine Rechtsverletzung, im Gehorsam gegen die jährlichen Beamten und gegen die Gesetze, vornehmlich die, welche zu Nutz und Frommen der Verfolgten bestehen, und gegen die ungeschriebenen, die nach allgemeinem Urteil Schande bringen.“

<sup>201</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1305a 12ff.

<sup>202</sup> Vgl. a. a. O., 1305a 29-34.

<sup>203</sup> Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, 1355a 20-37 u. vgl. zur Wertneutralität der Rhetorik Rapps Anmerkung zu 1355a 20 - 1355b 7, Rapp (2002), S. 88, Anm. 7.2.

<sup>204</sup> Aristoteles, *Politik*, 1284b 32f.

er die Voraussetzung gegeben, dass die zu regierende Menge den „Zeus“<sup>205</sup> unter ihnen, „den Gott unter Menschen“<sup>206</sup>, auch als solchen erkennt.

Wenn die Demokratie im aristotelischen Sinn die Ausartung der *politeia* bezeichnet, so müssen auch ihre Hauptmerkmale Gleichheit und Freiheit negative Folgen auf die Verfassung haben. Deutet sich die Gleichheit in der demokratischen Verfassung für Aristoteles bereits als problematisch an, steht ebenso die Forderung nach uneingeschränkter Freiheit seiner Vorstellung einer guten Verfassung entgegen. Dementsprechend findet sich bei Aristoteles folgende Behauptung:

„In den Demokratien hinwieder, die am meisten als solche gelten, ist das Gegenteil von dem zu finden, was Nutzen stiften kann, darum, weil man sich einen verkehrten Begriff von der Freiheit macht. Denn zwei Momente sind es, die das Wesen der Demokratie aussprechen möchten: die Herrschaft der Majorität und die Freiheit. Nun soll die Gerechtigkeit so viel als Gleichheit sein und die Gleichheit darin liegen, daß der Wille der Menge entscheidet; die Freiheit aber soll darin liegen, daß jeder tut was er will. So lebt denn in solchen Demokratien jeder, wie es ihm gefällt und, mit Euripides zu reden, nach Herzens Begehrt. Aber das ist ganz und gar verkehrt. Man soll es für keine Knechtschaft halten, sondern für Befreiung aus der Knechtschaft, wenn man nach der Verfassung lebt.“<sup>207</sup>

Nach Aristoteles ist erst derjenige Bürger frei zu nennen, der sich bewusst für die Einhaltung der in der Verfassung festgeschriebenen Gesetze und somit für den Bestand dieser Verfassung entscheidet. Die Freiheit verfällt in ihr Gegenteil, wenn der Bürger nicht nach den die Verfassung konstituierenden Richtlinien erzogen wird und folglich sein eigenes Interesse über dem für die Allgemeinheit Nützlichen stellt. Daraus ergibt sich für das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, dass sich der Einzelne zwar wie ein Teil zum Ganzen verhält. Die Gewichtung der einzelnen Teile orientiert sich jedoch daran, inwieweit der Einzelne seine Tugenden, *arete*, im Handeln verwirklicht. Zwar kann nach Aristoteles ein Staat aus freien und reichen Bürgern bestehen. Regiert werden kann er aber nur mit Hilfe der Menge aus Armen und Sklaven, die ihn tapfer, „mit kriegerischer Tugend“, verteidigen.<sup>208</sup> Trotzdem ergänzt er seine Definition des Bürgers um den Zusatz, dass dieser für die politische Teilnahme in gerichtlichen und beratenden Entscheidungen Muße benötigt.<sup>209</sup> Damit meint Aristoteles aber nicht eine Spezialisierung der Gesellschaft in gleichwertige Disziplinen als vielmehr eine unterschiedliche Wertigkeit der Arbeitsgebiete nach dem Verhältnis der Tugend, die eben nicht mit der Zahlung von Diäten

---

<sup>205</sup> A. a. O., 1284b 31.

<sup>206</sup> A. a. O., 1284a 10.

<sup>207</sup> A. a. O., 1310a 26-38.

<sup>208</sup> A. a. O., 1283a 15-22.

<sup>209</sup> Vgl. a. a. O., 1329a 1f.

für die armen Bauern auszugleichen ist. Abgesehen von dem Argument der freien Zeit fordert er, dass die Bürger „weder das Leben der gewöhnlichen Handwerker, noch das der Händler führen dürfen, da ein solches Leben nicht vornehm ist und wahrer Tugend zum Teil im Wege steht.“<sup>210</sup>

Indem er den ethisch tugendhaften Charakter zur Bedingung politischer Praxis erhebt, verlegt Aristoteles den Ausgangspunkt für eine gute Verfassung im Sinne der *politeia* in den Einzelnen. Daher ist es einsichtig, die ethische Untersuchung bei Aristoteles als Teil und Ausgangspunkt der politischen Wissenschaft zu verstehen.<sup>211</sup> Denn zwar nennt Aristoteles es schon einen kleinen Erfolg, wenn dem Einzelnen zur *eudaimonia* verholfen wird, aber für ihn verfolgt die Ethik, „die ein Teil der Staatslehre ist“<sup>212</sup>, das Ziel, diesen Zustand für eine Gemeinschaft oder einen Staat einzurichten.<sup>213</sup> Nun bleibt aber wiederum mit Foucault zu fragen, welche Möglichkeiten einem tugendhaften Individuum zum Handeln in einer Gemeinschaft bleiben, in der jeder gleichberechtigt und frei ist – und ihm niemand Ehre entgegenbringt.

### III. 3. 3. Vom Recht „alles zu sagen“ zur Schrankenlosigkeit der Rede

Die Tatsache, dass *parrhesia* schon bei Aischylos die Bedeutung von „frecher Rede“ zukommt, zeigt, auf welche Weise innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft die sprachliche Freiheit eines Einzelnen vom Anderen als Übertretung seiner Grenzen empfunden wird. Im Folgenden wird zunächst das der Platonischen Kritik der Rhetorik zugrundeliegende Demokratieverständnis skizziert, um in einem zweiten Schritt die Textstellen, die bei Platon und Isokrates den Begriff der *parrhesia* eine negative Bedeutung zusprechen hierzu ins Verhältnis zu setzen.

In Bezug auf den Begriff *parrhesia* ergibt sich aus den vorangegangenen Betrachtungen zur Demokratie eine Annäherung an die zentrale Fragestellung. *Parrhesia* wird zwar als Charakteristikum des griechischen Stadtstaats angesehen, gleichzeitig aber auch für ihren Verfall verantwortlich gemacht.<sup>214</sup> Denn mit der Ausweitung des Rechts, alles zu sagen, über die Gruppe der bisherigen Bürger hinaus, hebt sich der Begriff der *parrhesia* auf. Dem „alles“ in der freien Rede eines jeden ist innerhalb eines egalitären Systems keine Grenze mehr gesetzt. So verwendet auch Schlier zur Unterscheidung der unterschiedlichen

---

<sup>210</sup> Aristoteles, *Politik*, 1328b 39-42.

<sup>211</sup> Vgl. Aristoteles, *Magna Moralia*, 1181b 25.

<sup>212</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1094b 13.

<sup>213</sup> Vgl. a. a. O., 1094b 8-13.

<sup>214</sup> Vgl. Schlier (1942), S. 870, 30ff.

Bedeutungen von *parrhesia* die Formulierung der „echten Parrhesia“<sup>215</sup>, wenn er Isokrates zitiert. Hieran wird deutlich, dass *parrhesia* bereits mit Aischylos vermutlich weniger als Synonym zu *isegoria* der Zustandsbeschreibung von Gesetzesgleichheit dient, sondern vielmehr den Charakter einer Forderung artikuliert. Dazu passt auch Raaflaubs Annahme, dass der Ausdruck *parrhesia* anders als *isegoria* unter dem Druck der adligen Führungsschicht als „Schlüsselwort für die Freiheit des Bürgers in der Demokratie“ aufzufassen.<sup>216</sup> Das könnte auch erklären, warum *isegoria* zwar älteren Ursprungs ist, im Vergleich zum Gebrauch von *parrhesia* jedoch wesentlich weniger Quellen aufweist. Wie groß das Interesse an politischer Mitbestimmung im Volk war, das in *parrhesia* seinen Ausdruck erhält, zeigt seiner Einschätzung nach die verhältnismäßig hohe Teilnahme an der Volksversammlung, berücksichtigt man die unterschiedlichen Einwohnerverhältnisse auf Stadt und Land und die erschwerten Verkehrsbedingungen.<sup>217</sup> Als Beleg für die Bedeutungsverschiedenheit von *isegoria* und *parrhesia* ist die Stelle bei Isokrates bekannt:

„Es ist eine Schande, daß wir, die in früheren Zeiten nicht einmal den freien Bürgern die Isegorie gestatteten, daß wir nun öffentlich Parrhesie, sogar die von Sklaven tolerieren.“<sup>218</sup>

In diesem Kontext erhält *parrhesia* nach Hülsewiesche eine differenziertere Bedeutung der freien Rede im Bezug auf ihren Inhalt.<sup>219</sup> Während der Begriff *isegoria* hier den Schwerpunkt auf die Homogenität einer Gruppe von Individuen, innerhalb derer die freie Rede geäußert wird, legt, markiert *parrhesia* das Recht auf freie Rede für vormals nicht dazu berechnete Personengruppen. Damit betont *parrhesia* im Unterschied zur *isegoria* den Prozess der Demokratisierung, die sukzessive Ausweitung des Rechts auf freie Rede. Indem sich ein bisher nicht berechtigter Bürger das Recht herausnimmt, frei in der Öffentlichkeit seine Meinung zu äußern, wird ein solcher *parrhesiastes* zu einem Gradwanderer zwischen Freimütigkeit und Frechheit. Das Augenmerk richtet sich nun auf den Inhalt der Rede, nach dem der Sprecher je nach politischem und sozialen Standpunkt des Adressaten entweder als aufrichtig und mutig beurteilt wird, oder aber als schamlos, ungezogen und dreist.

An der Tatsache, dass zwischen reicher und armer Schicht Einigkeit über den Begriff der Demokratie bestand, die Volksherrschaft mit einer politischen Führung der Armen gleichzusetzen, zeigt sich, wie stark die Polarisierung einer einheitlichen Sichtweise und

<sup>215</sup> Schlier (1942), S. 870, 4.

<sup>216</sup> Raaflaub (1980), S. 38.

<sup>217</sup> Vgl. ebd.

<sup>218</sup> Isokrates, *Rede des Archidamos*, 97.

<sup>219</sup> Vgl. Hülsewiesche (2002), S. 106.

einem Gefühl staatlicher Gemeinschaft entgegenstand. Das erklärt, warum *parrhesia* im demokratischen Kontext aus dem Blickwinkel der Armen nahezu als Verteidigungsmittel gegenüber der Bedrohung des Adels und umgekehrt als Angriff auf die bis dahin als selbstverständlich geltenden Machtverhältnisse angesehen wurde.

Indem sich Aristoteles in seiner Kritik gegen den Absolutheitscharakter des *isonomia*-Grundsatzes wendet, nimmt er als Befürworter der Mischform der *politeia* eine Position zwischen den beiden Polen ein. Wie Platon geht er von einem anderen Begriff von Gleichheit und Freiheit aus: diese beziehen sich nicht auf die Rechte des Einzelnen innerhalb der Gesellschaft, sondern haben ihren Ansatz im Selbstverständnis des einzelnen Individuums. Demnach stellt sich „echte“ Freiheit nur in der rationalen Konfrontation mit den eigenen körperlichen Begierden und Affekten ein. Diese Freiheit bildet die Voraussetzung für tugendhaftes Handeln in der Gesellschaft im Sinne der *eudaimonia*. Nach der Fähigkeit der Tugend richtet sich wiederum die Position des Individuums in der staatlichen Gemeinschaft, wonach diesem die Gleichheit in einer proportionalen Beziehung zusteht.

Im Gegensatz der Demokraten erkennt Aristoteles, dass jede Gemeinschaft von Machtverhältnissen bestimmt wird, weil sie sich stets aus einander Unter- und Übergeordneten zusammensetzt. So unterliegt nach Aristoteles auch der Vorgang der Rede bestimmten Machtverhältnissen. Es kann daher davon ausgegangen werden, dass Aristoteles im Wort sehr wohl „eine Gefahr fürs Tun“<sup>220</sup> sieht, weil er der Rede eine Wirkungskraft zuschreibt, die das Verhalten des Publikums entweder positiv oder negativ hinsichtlich des allgemeinen Nutzens beeinflusst.

In der politischen Situation der griechischen Polis brachte die Notwendigkeit, die nicht in Attika geborenen Metöken in militärische und wirtschaftliche Aktivitäten einzubeziehen, eine Bürgerschicht hervor, die sich für den Staat ausgezeichnet hatte und damit im Ansehen aufgewertet wurde. Auch im Hinblick auf die o.a. Zitate von Aristoteles und Platon, die Tapferkeit als Tugend der Menge lobend erwähnen, ist daher anzunehmen, dass die neu erworbenen Freiheitsrechte nicht von allen von der nach wie vor tonangebenden adligen Oberschicht grundsätzlich mit frechem und schamlosen Auftreten in Zusammenhang gebracht wurden. Doch der Gedanke, die freie Rede unter Gleichen im Sinne der *isegoria* auch für diese Volksmenge zu gestatten, kam für Aristoteles wie Platon nicht in Betracht. Das könnte nach Hülsewiesche eine Erklärung dafür sein, dass bei beiden ausschließlich der Begriff der *parrhesia* auftaucht und *isegoria* nicht erwähnt wird. Ohne dass

---

<sup>220</sup> Vgl. Anm. 174, S. 61.

Hülsewiesche die alleinige Verwendung von *parrhesia* bei Platon und Aristoteles begründen möchte, weist er darauf hin, dass aus ihren Texten eindeutig hervorgeht, dass sich der *isonomia*-Grundsatz nicht mit ihren politischen Vorstellungen in Einklang bringen lässt.<sup>221</sup> Allerdings taucht bei Aristoteles der Terminus *parrhesia* an keiner Stelle in einem direkten politischen Zusammenhang auf – eine Tatsache, die auf das bereits erwähnte Verhältnis von politischer Praxis und dem ethischen Handeln im privaten Lebensbereich bei Aristoteles verweist und im Bezug auf *parrhesia* im Nachfolgenden zu untersuchen ist. Für Platon gehört die Demokratie analog zu den Parekbasen bei Aristoteles zu den vier Hauptformen der „schlechteren“<sup>222</sup> Staatsverfassungen. Ihre Eigenart liegt im Vergleich zu den anderen Verfassungen darin, dass sie „wie ein buntes Kleid, dem recht vielerlei Blumen eingewirkt sind“<sup>223</sup>, unterschiedliche Sitten vereint. Die beiden demokratischen Prinzipien Freiheit und Gleichheit erscheinen nach Platon nur auf den ersten Blick „schön“ und „bequem“. Das gilt ebenso für die Bedeutung von *parrhesia*, wie sie dem Begriff in diesem Zusammenhang zukommt;

„Und nicht wahr, zuerst sind sie [die Bürger] frei und die ganze Stadt voll Freiheit und Zuversichtlichkeit [parrhesia] und Erlaubnis hat jeder darin zu tun, was er will?“<sup>224</sup>

Ein demokratischer Staat gleicht nach Platon einer „Trödelbude von Staatsverfassungen“<sup>225</sup>, in der jeder Bürger das sagt und tut, was er für richtig hält. Das Recht, frei zu sprechen, löst sich nach Platons Beschreibungen auf in eine nahezu anarchistische Redesituation, in der es scheinbar keine die Rede regulierenden Verfahren gibt. Demokratie „wäre, wie es scheint, eine anmutige, regierungslose, buntscheckige Verfassung, welche gleichmäßig Gleichen wie Ungleichen eine gewisse Gleichheit austellt.“<sup>226</sup>

Die darin ausgedrückte *isonomia* ist für Platon ein in der Demokratie künstlich aufgestellter Grundsatz, der die von Natur aus individuell unterschiedlich verteilten Veranlagungen außer acht lässt. Platon wie Aristoteles unterscheiden die hier beschriebene absolute oder *arithmetische* von der proportionalen oder *geometrischen* Gleichheit. Während erstere in der Verteilung auf die Menge absolut gesetzt wird und damit als ungerecht und minderwertig anzusehen ist, beschreibt die geometrische eine dem Verdienst nach verteilte Gleichheit.<sup>227</sup>

<sup>221</sup> Hülsewiesche (2002), S. 106.

<sup>222</sup> Platon, *Politeia*, S. 643, 545 a 1.

<sup>223</sup> A. a. O., 557c 4f.

<sup>224</sup> A. a. O., 557b 5ff.

<sup>225</sup> A. a. O., 557d 8.

<sup>226</sup> A. a. O., 558c 3ff.

<sup>227</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1131b 9 - 1132a 7 u. vgl. Platon, *Politeia*, 434c 7-11.

Zwar erkennt Isokrates ebenfalls nur die geometrische Gleichheit an. Im Gegensatz zu Platon sieht er aber in den Anfängen der demokratischen Staatsverwaltung unter Solon, den Beweis, dass die Integration demokratischer Elemente in der Form möglich ist, in der sie sich auf die geometrische Gleichheit stützt. Auf diese Weise hält er wie Aristoteles die Möglichkeit offen, dass die ungebildete Menge zur Einsicht erzogen werden kann, den für das Staatswesen Fähigsten anzuerkennen und nachzuahmen.

„Sie [die Politiker zu Zeit Solons und Kleisthenes] verwarfen jene Art von Gleichheit als ungerecht, die gute und schlechte Menschen für würdig erachtete, das Gleiche zu erhalten, und zogen eine vor, die jeden so auszeichnet oder bestraft, wie er es verdient. [...] Sie verlorsten ihre Ämter nicht unter der Gesamtheit der Bürger, sondern wählten für jede Aufgabe die Besten und Geeignetsten aus. Denn sie hofften, auch die anderen Bürger würden so werden wie die jeweils führenden Politiker.“<sup>228</sup>

Geht Platon eher umgekehrt von einem starken Einfluss der Menschen mit maßlosem Verhalten auf die maßvollen Schlechten aus, so räumt er dennoch ein, dass durchaus bestimmte psychologische Regulative bestehen können, denen auch der „ungebildet und kärglich erzogene[...] Jüngling“ trotz seiner verschwenderischen Gier nach dem „Honig der Drohnen“ bisweilen gehorcht; „wenn irgend Scham in des Jünglings Seele Raum gewonnen hat; und so wird er wieder zur guten Ordnung zurückgebracht.“<sup>229</sup>

Unterliegt das Pflichtbewusstsein des Jünglings, sparsam zu sein und den in der Gestalt des Honigs dargestellten Reichtum zu mehren, in diesem inneren Widerstreit der verschwenderischen Begierde, tritt anstelle dieses Strebens nach Reichtum die Freiheit. Sie etabliert sich als höchstes Gut, und „die gute Ordnung“ der Oligarchie muss auf diese Weise einer demokratischen Verfassung weichen. Kennzeichen eines solchen demokratischen Menschen sind die Nichtanerkennung bestehender Autoritäten, die Gleichsetzung des Schamgefühls mit Dummheit und die Abwertung von Besonnenheit und maßvollem Verhalten.<sup>230</sup> Im Verfolgen der individuellen, „nicht notwendigen“<sup>231</sup> Begierden bricht die Jugend mit der oligarchischen Staatsform und proklamiert die Freiheit als demokratisches Prinzip, „indem sie den Übermut als Wohlgezogenheit begrüßen, die Unordnung als Freisinnigkeit, die Schwelgerei als großartige Lebensweise und die Unverschämtheit als mannhafte Zuversicht.“<sup>232</sup> Diese umfassende Grenzenlosigkeit demokratischer Verfassung bildet nach Platon den optimalen Nährboden für die Entstehung einer Tyrannis, deren

<sup>228</sup> Isokrates, *Areopagitikos*, 21f.

<sup>229</sup> Platon, *Politeia*, 560a 6.

<sup>230</sup> Vgl. a. a. O., 560d - 560d 8.

<sup>231</sup> Platon, *Politeia*, 561a 1.

<sup>232</sup> A. a. O., 560e 6 - 561a 1.

Tyrann vom Volk in der Absicht ermächtigt wird, die Volksinteressen in seiner Person vereint durchzusetzen.

Unter die vom Volk zum Wortführer Auserwählten und unter die „Lobredner der Tyrannei“<sup>233</sup> zählt Platon die Tragödiendichter und unter ihnen „ganz besonders“<sup>234</sup> Euripides. Denn indem sie die Volksmenge mit Schmeichelreden um sich versammeln, „so locken sie durch die schönen, starken, einschmeichelnden Stimmen, die sie sich noch dinge, die Verfassungen zur Tyrannei und Demokratie hinüber“.<sup>235</sup> Damit tritt der Dichter bei Platon auf als jemand, der dem Volk nach dem Mund redet und damit genau das Gegenteil vom Kritiker des Tyrannen darstellt. Und in Bezug auf diese dem Schmeichler entgegengesetzte kritische Instanz verwendet Platon den Terminus *parrhesiastes*. Zwar haben die *parrhesiastes* den Tyrannen auf dem Weg zur Macht unterstützt, mit der Sicherung seiner Macht durch Gewalt werden sie nun aber „gegen ihn und unter sich frei mit der Sprache herausgehen und tadeln.“<sup>236</sup>

Entsprechend lässt sich diese Gegenüberstellung bei Platon weiterverfolgen zu den zu untersuchenden Unterscheidungsmerkmalen zwischen dem Rhetoriker und dem *parrhesiastes*. Dagegen überrascht es bei Aristoteles nicht, dass er nach seiner Auffassung von Rhetorik unterscheidet zwischen dem Demagogen und Schmeichler, der sich – analog zum Schmeichler des Tyrannen – über die in einer Demokratie herrschenden Gesetze – und damit auch das der Gleichheit – hinwegsetzt, und dem politischen Redner, der am Besten nach den Gesetzen zu handeln und davon die Volksmenge zu überzeugen weiß.<sup>237</sup>

### III. 3. 4. *Parrhesia* als Zeichen politischer und privater Freiheit

Aristoteles und Platon setzen einen Begriff von Freiheit voraus, der auf der selbstbestimmten Entscheidung basiert, nach den Richtlinien der Verfassung zu leben und damit das eigene Interesse mit dem der Gemeinschaft gleichzusetzen. Damit durchdringen sich politischer und individueller Lebensbereich gegenseitig. Im folgenden Kapitel wird zur Abgrenzung von der Aristotelischen Bestimmung des Begriffs der *parrhesia*, der rein auf den privaten Kontext beschränkt ist, die Ausweitung des demokratischen Konzepts der Freiheit und entsprechend auch der Gleichheit von den politischen Institutionen auf den familiären Bereich in der Athener Polis dokumentiert.

---

<sup>233</sup> A. a. O., 568b 9.

<sup>234</sup> A. a. O., 568a 9f.

<sup>235</sup> Platon, *Politeia*, 568c 4-7.

<sup>236</sup> A. a. O., 567b 3.

<sup>237</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1292a 5-10 u. 1292a 20-27.

Ähnliche Formulierungen wie Platon sie im Kontext zu *parrhesia* gebraucht<sup>238</sup>, verwendet Isokrates in seiner Rede über den Areopag, der die oligarchischen Machtbefugnisse repräsentiert. Im Vergleich der zu seiner Zeit bestehenden Verfassung mit denen unter Solon und Kleisthenes feiert er den früheren Einfluss des Areopags:

„Es war auch keine Verfassung, die ihre Bürger dahingehend erzog, daß sie Zügellosigkeit für Demokratie, Gesetzeswidrigkeit für Freiheit hielten, Redefreiheit [*parrhesia*] für Rechtsgleichheit [*isonomia*] und die Möglichkeit, alles nach Belieben zu tun, für Glückseligkeit.“<sup>239</sup>

In dieser Verwendung von *parrhesia* zeigt sich deutlich der Bruch zwischen dem Recht, alles zu sagen, und der Gleichheit vor dem Gesetz. Für Isokrates meint *isonomia* die geometrische Gleichheit, deren Verteilung von den adligen Vertretern wie im Fall des Areopags vorgegeben wird, während der Begriff der *parrhesia* hier negativ konnotiert ist. Nur dem Anschein nach reklamiert hier derjenige, der *parrhesia* gebraucht, für sich, dass er demokratisch im Namen der Gleichheit für alle handelt. Auch bei Isokrates weist *parrhesia* in ihrer Bedeutung eine große Affinität auf zu den Begriffen „schrakenlos“, „hemmungslos“ und „frech“ in der Art zu reden. Im Zentrum seiner Überlegung zur Demokratie steht ähnlich wie bei Platon und Aristoteles die Tugend, die durch Gewöhnung und Erziehung in den alltäglichen Lebenssituationen des einzelnen Menschen verankert ist.<sup>240</sup> Die Verfassung allein auf der Basis der meist in Stein festgehaltenen Gesetze hat ohne den „Sinn für Gerechtigkeit im Herzen“<sup>241</sup> des Regierenden keinerlei Bestand mehr. Vielmehr zeugt nach Isokrates gerade „die Fülle und Genauigkeit von Gesetzen“<sup>242</sup> von einer schlechten Regierung. Von ihr lässt sich nämlich auf einen Erziehungsstil schließen, der sich repressiver Verfahren bedient, statt präventive Maßnahmen zu ergreifen und die Bürger zu „der moralischen Grundhaltung“<sup>243</sup> zu erziehen. Isokrates tritt wie Platon und Aristoteles als Befürworter eines Regierungsstils auf, der sich auf eine kollektive Bürgermoral stützt als Ergebnis einer Identifikation des einzelnen Bürgers mit der staatlichen Gemeinschaft.

Nach den beiden Polen repressiver und präventiver Regierungsverfahren unterscheidet Veyne zwei Machtmodalitäten in der Antike: Zum einen ein Regierungsstil, der sich auf die Kontrolle der öffentlichen Ordnung beschränkt und sie mittels Bevormundung der Bürger

---

<sup>238</sup> Vgl. Kap. III. 3. 3.

<sup>239</sup> Isokrates, *Areopagitikos*, 20.

<sup>240</sup> Isokrates, *Areopagitikos*, 40.

<sup>241</sup> A. a. O., 41.

<sup>242</sup> A. a. O., 40.

<sup>243</sup> A. a. O., 41.

und Droh-mechanismen wie Straf- und Verbotsverordnungen aufrechterhält; zum Anderen den puritanischen Stil, der einen Erziehungsauftrag jedes einzelnen Bürgers erfüllt und von ihm politisches Engagement bis zur Aufgabe seiner Privatsphäre erwartet.<sup>244</sup> Das Pflichtgefühl des Bürgers gegenüber der Athener Polis drückt der von Veyne aus dem Französischen übernommene Begriff der „Militanz“ aus. Die Militanz steht für die jeden Lebensbereich durchdringende, freiwillige Hingabe des Bürgers, aktiv an der Politik teilzuhaben und sein Leben vollständig dem Interesse der Gemeinschaft zu widmen.<sup>245</sup> Infolge der moralischen Ausrichtung dieser Politik hebt die Militanz oder allgemein der präventive Regierungsstil nach Veyne die Trennung zwischen politischem und privatem Lebensbereich auf.<sup>246</sup>

Zu jener Art präventiver Maßnahmen lassen sich allerdings auch die bei Thukydides von Perikles angeführten „Wettspiele und Opfer [...] und die schönen häuslichen Einrichtungen, deren tägliche Lust das Bittere verscheucht“<sup>247</sup>, zählen. Demnach dienen diese großzügigen Angebote der Regierung dem Volk als Ventil und Ausgleich für die politischen Einschnitte ins Privatleben. Nach Thukydides verwirft Perikles nachbarschaftliche Kontrolle und ruft stattdessen zu Toleranz und Nachsicht gegenüber dem eigenen Umfeld auf. In dem Zugeständnis privater Freiheiten sieht Perikles die Absicherung, dass das Einhalten der öffentlichen Gesetze nicht als unzumutbare Einschränkung des individuellen Bereichs empfunden wird. Somit wird die Freiheit nicht nur im politischen Bereich, sondern auch als individuelle Freiheit bedeutsam.

Für Veyne steht fest, dass Platon, Isokrates und Aristoteles „die Methode der Bewusstseinskontrolle derjenigen der globalen Führung der Herde“ vorzogen.<sup>248</sup> Aus ihrem bereits erläuterten Verständnis von Freiheit und Gleichheit geht indes eindeutig hervor, dass sich für sie eine gute staatliche Gemeinschaft im Sinne der *politeia* unterteilt in eine Masse, die erzogen wird und gehorcht, und einem oder wenigen Regierenden, die erziehen und befehlen. Das deutet darauf hin, dass die Herde der Beherrschten aufgrund ihrer anders gelagerten Fähigkeiten einer anderen moralischen Erziehung als der Herrscher bedarf, der bestimmte natürliche Voraussetzungen benötigt.

„Wer aber richtig regiere, dürfe die Säulenhallen nicht mit Gesetzen anfüllen, sondern müsse einen Sinn für Gerechtigkeit im Herzen haben“<sup>249</sup>, schreibt Isokrates. Dem

---

<sup>244</sup> Vgl. Veyne (1988), S. 35 u. S. 37.

<sup>245</sup> Vgl. a. a. O., S. 39, Anm. 1.

<sup>246</sup> Vgl. ebd.

<sup>247</sup> Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, II 38.

<sup>248</sup> Veyne (1988), S. 38.

<sup>249</sup> Isokrates, *Areopagitikos*, 41.

entspricht das Bild vom Tugendhaften bei Aristoteles, der „sich selbst Gesetz“<sup>250</sup> ist und mit sich selbst zum Vorbild die Gesetze für das Volk aufstellt. Scheint der Tugendhafte nach Aristoteles „das Richtmaß für jeden Menschen zu sein“<sup>251</sup>, so stellt sich die Aristotelische Ethik der Aufgabe, den Tugendhaften zu erziehen. Allerdings fragt Aristoteles, ob in der Erziehung zu tugendhaftem Verhalten ein Unterschied zwischen dem der staatlichen Gemeinschaft verpflichteten Gesetzgeber und dem für sich genommenen Individuum besteht.

„Denn vielleicht ist es nicht dasselbe, ein guter Mensch schlechthin und ein guter Bürger eines beliebigen Staates zu sein.“<sup>252</sup>

Im Hinblick auf die Tugend im besonderen Fall des *parrhesiastes* eröffnet diese Annahme und ihre Fortführung einen Referenzrahmen für die zentrale Problemstellung Foucaults, inwieweit ein freimütig sprechendes Individuum innerhalb einer egalitären Verfassungsform überhaupt ein ihr entsprechend guter Staatsbürger sein kann.

### III. 4. Zusammenfassung

Die Auswertung der unterschiedlichen Quellenfunde zu *parrhesia* ergeben, dass der Begriff von Beginn seiner Entstehung an verschiedene und auch gegensätzliche Bedeutungen erhielt, die bereits seit Aischylos die Spannweite zwischen Freiheit und Frechheit absteckten. Der Nachvollzug des historischen Kontextes der attischen Demokratie seit Kleisthenes und vor allem unter Perikles zeigt, dass sich im Begriff der *parrhesia* für Befürworter wie Gegner der demokratischen Verfassung der Demokratisierungsprozess der Athener Polis manifestierte. Im institutionellen Rahmen der *ekklesia* nimmt *parrhesia* die für die Demokratie wichtigste Funktion der politischen Gleichberechtigung ein. Im Verlauf dieses Prozesses bilden sich die drei von Schlier unterschiedenen Aspekte Recht, Sachbezug und Freimut heraus. Die häufige Verwendung von *parrhesia* im Vergleich zu den beiden sinnverwandten Begriffen *isegoria* und *eleutheron legein*, die noch unter Kleisthenes das für jeden gleiche Recht, frei zu sprechen, als die Grundlage der Demokratie formulierten, zeugt allerdings von einem stark zunehmenden Druck der gegnerischen Aristokratie auf die demokratische Ordnung. Denn die Tatsache, dass *parrhesia* die

---

<sup>250</sup> Vgl. Anm. 189, S. 63.

<sup>251</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1166a 14, u. s. auch a. a. O., 1113a 32ff.

<sup>252</sup> A. a. O., 1130b 23-29.

sinnverwandten Begriffe nicht völlig verdrängt, aber an Häufigkeit weit übertrifft, verweist auf die von Isokrates unterschiedenen Bedeutungen beider Begriffe. Legt *isegoria* den Schwerpunkt auf die Homogenität der Personengruppe, die berechtigt ist, frei zu sprechen, so manifestiert sich in der Verwendung von *parrhesia* das Recht auf freie Rede für vormals politisch Benachteiligte. *Parrhesia* wird damit zum Schlüsselbegriff der demokratischen Forderungen, deren Grundsätze noch nicht dem Status quo entsprechen. Vielmehr ist die attische Demokratie der ständigen Gefährdung durch oligarchische oder tyrannische Umsturzversuche ausgesetzt. In dieser Verteidigungssituation tritt von Seiten der Demokratieanhänger in der Bedeutung von *parrhesia* der Aspekt des Freimuts hervor. Den drei Aspekten gemeinsam ist damit das mit der freien Rede verbundene Risiko des politisch Unterlegenen gegenüber dem Herrscher. Dadurch verschiebt sich der Fokus von der Gleichheit zur Freiheit als der Voraussetzung politischer Gleichberechtigung in der Demokratie.

Indem sich die zuvor benachteiligten Bürger durch das mit *parrhesia* formulierte politische Mitspracherecht mit der Gemeinschaft identifizieren, steigt das Interesse an der Erkenntnis politisch relevanter Sachverhalte, das sich in der Bedeutung von *parrhesia* unter dem Aspekt der Sachbezogenheit widerspiegelt. Die Subsumierung der individuellen Interessen unter die der Gemeinschaft und unter die Erkenntnis des allgemein Nützlichen führt zu einer moralischen Ausrichtung der Politik, die die Trennung von politischem und privatem Bereich aufhebt.

Die von Hülsewiesche angenommene Begründung, dass der Begriff der *isegoria* in den Texten von Platon und Aristoteles nicht vorkommt, weil die praktische Umsetzung der demokratischen Grundsätze Freiheit und Gleichheit ihren politischen Vorstellungen nicht entspricht, kann auch für die Texte von Euripides geltend gemacht werden. Zwar lässt Euripides die Helden seiner Dramen für die demokratischen Forderungen einstehen, der Grad ihrer Einlösung ist aber entsprechend der politischen Realität nach wie vor vom Wohlwollen des aristokratischen Herrschers abhängig. Es zeigt sich, dass eine tatsächliche Umsetzung des mit *parrhesia* formulierten Rechts letztlich weder von Befürwortern noch von Gegnern der Demokratie als selbstverständlich angesehen wurde.

Im Unterschied zu Euripides kommt für Platon und Aristoteles *parrhesia* in der Bedeutung des politischen Rechts auf Freiheit nicht in Betracht, sondern verweist auf ein davon unterschiedenes Konzept von Freiheit, das ein Handeln nach rein vernunftgeleiteten Kriterien kennzeichnet. Nennt Platon *parrhesia* zwar im Kontext der Zügellosigkeit und Schrankenlosigkeit der Demokratie, so tritt der Begriff doch hauptsächlich und bei

Aristoteles ausschließlich im Bereich tugendhaften Verhaltens auf. In das politische Geschehen greift der *parrhesiastes* tugendhaft ein, indem er als Gegenstück zum Schmeichler dem Tyrannen offen entgegentritt.

Im Unterschied zu Platon unterscheidet Aristoteles vom Schmeichler und Demagogen den politischen Redner und nimmt auch den Poeten nicht davon aus, diese Rolle anzunehmen. Das Kriterium für diese Zuordnung knüpft Aristoteles demnach nicht an das Mittel der Rede an sich, sondern an die Tugend des Redners, an sein Ethos. Allerdings zeigt sich in der Unterscheidung des politischen Redners vom Demagogen, dass Aristoteles die an sich wertfreie Rhetorik in den Dienst der Ethik und Politik stellt, weil der Tugendhafte in seiner Funktion als Gesetzgeber von den für die Gemeinschaft nützlichen Urteilen erst überzeugen muss. Der Staatsmann und Hochgesinnte muss folglich auch ein guter politischer Redner sein.

#### **IV. Der Begriff *parrhesia* bei Aristoteles**

Ein erster Anhaltspunkt für die notwendigen Bedingungen, nach der sich die oben zitierte Annahme von Aristoteles bestätigt, dass der gute Mensch gleichzeitig ein guter Bürger sein müsse, könnte in der Auffälligkeit liegen, dass er den Terminus *parrhesia* nicht in dem politischen Kontext der Demokratie verwendet, den er beispielweise bei Euripides oder auch dem Redner Isokrates erhält. Vielmehr taucht der Begriff vor allem innerhalb der Behandlung des charakterlich vortrefflichsten Menschen auf, des *megalopsychos*. Auf diesen Umstand weist neben Hülsewiesche<sup>253</sup> auch Foucault hin, ohne allerdings in diesem Zusammenhang explizit auf die bereits erwähnte Vorrangstellung des *bios politikos* gegenüber des für sich genommenen persönlichen Lebensbereich eines Einzelnen bei Aristoteles einzugehen.<sup>254</sup> Nach Aristoteles bringt derjenige, der sein Denken und Handeln nicht auf materielle Bedürfnisse, sondern auf das der Gemeinschaft übergeordnete Ziel im Sinne der *eudaimonia* für alle ausrichtet, die notwendigen Fähigkeiten mit, die einen Staat konstituierenden Gesetze aufzustellen. In der Folge kennzeichnet einen guten Menschen, den Bürgerpflichten nachzukommen, die eine von möglichst vielen Individuen als gut angesehene Staatsverfassung einfordert.

---

<sup>253</sup> Vgl. Hülsewiesche (2002), S. 111.

<sup>254</sup> Vgl. Foucault (1996), S. 89.

## IV. 1. Einleitung

In diesem vierten Teil (IV.) wird geklärt, inwiefern *parrhesia* bei Aristoteles zwar zum Bereich des privaten Lebens gezählt werden kann und trotzdem indirekt ein enges Verhältnis zum öffentlichen Bereich der Politik aufweist. Die zentrale Stelle, die *parrhesia* nennt, befindet sich innerhalb der Darstellung des „Hochsinnigen“ (*megalopsychos*) in der *Nikomachischen Ethik*. Aus der Zielsetzung der aristotelischen Ethik, eine Handlungsanweisung und Erziehungsanleitung für die Person des „Hochgesinnten“ und zukünftigen Staatsmann zu schaffen, dient die Ethik dem übergeordneten Bereich der Politik. *Parrhesia* steht damit zwar in einer indirekten, aber als eine Tugend des Staatsmannes nicht weniger bedeutsamen Beziehung zum politischen Bereich.

Anhand der Untersuchung des Begriffs *parrhesia* im Werk von Aristoteles und seiner Verwendungsweise wird in der Folge die Frage nach den Hintergründen als Leitfaden für den bereits mehrfach angedeuteten Umstand dienen, dass Aristoteles den Begriff *parrhesia* ausschließlich im Kontext einer verbalen Kommunikationssituation zwischen zwei Individuen verwendet, nicht aber im Zusammenhang mit einer an die Öffentlichkeit gerichtete politische Rede nennt. Deshalb wird dem historischen Teil (III.), der sich mit der Bedeutung von *parrhesia* im politischen Kontext der Demokratisierung der Athener Polis beschäftigt, nun im Nachfolgenden die Quellenfunde im aristotelischen Werk als Beispiele für den Gebrauch von *parrhesia* im privaten Lebensbereich gegenübergestellt. Gleichzeitig wird immer in Bezug auf den politischen Hintergrund gezeigt, welche Rolle *parrhesia* in diesem Teil der privaten Erziehung des Staatsmannes spielt und inwiefern ihr innerhalb der individuellen Entwicklung dennoch eine enge Verbindung zur Politik zukommt.

Die Vertiefung des aristotelischen Verständnis von *parrhesia* dient der Absicht, neben einer zusätzlichen Sicht auf die Bedeutungsvielfalt des Begriffes, die allgemein verbreitete Wertschätzung einer als Zeichen tugendhaften Verhaltens aufgefassten „freimütigen Rede“ zu durchleuchten. Aus den Gründen für die tugendhafte Zuschreibung der „parrhesiastischen“ Handlung erklärt sich schließlich die Wirkungsweise der rhetorischen Figur der *licentia*.

## IV. 2. Tugend als Merkmal des Staatsmannes

In der Bestimmung der Ethik als Teil und Ausgangspunkt der Politik kann *parrhesia* bei Aristoteles als eine der tugendhaften Eigenschaften verstanden werden, die ein Staatsoberhaupt mitbringen muss, um die Gesetze für das Volk aufzustellen. Erklärt Aristoteles allein

das menschliche Handeln zum Gegenstand von Ethik und Politik in ihrer Funktion als praktische Wissenschaften, muss er auch einräumen, dass seine Fragestellung nach der moralischen Erziehung des einzelnen Subjekts, die seine in Kapitel III. 3. 4. angeführte Annahme impliziert, über die Grenzen des praxisorientierten „daß“ der Politik hinausgeht. Schließlich muss das für sich genommene, von jeglicher Gemeinschaft isolierte Individuum in seinem Handeln keine Rücksicht auf dessen Auswirkungen und Einflüsse auf andere nehmen und kann sich damit ganz dem Denken und damit der Theorie widmen. Gerade aber dieses betrachtende Leben, *bios theoretikos*, das auf die Betrachtung der Wahrheit und des Seienden gerichtet ist<sup>255</sup>, nimmt bei Aristoteles unter den drei unterschiedlichen Lebensformen den höchsten Rang ein. Trotz dieser Vorzugsstellung erscheint es widersprüchlich, dass Aristoteles in den letzten fünf Kapiteln der *Nikomachischen Ethik* Überlegungen zur Glückseligkeit des *bios theoretikos* anhängt, kurz bevor er zu der der Ethik übergeordneten Politik überleitet. Es schließt sich daher die Frage an, wie sich dieser Teil theoretischer Wissenschaft zu den beiden praktischen Wissenschaften verhält.

#### **IV. 2. 1. Dianoethische und ethische Tugenden**

Aus der den Menschen kennzeichnenden Dichotomie von körperlicher und geistiger Tätigkeit und der Definition des Menschen als *zoon politikon* ergibt sich für Aristoteles die Notwendigkeit, das betrachtende Leben mit dem auf die gemeinschaftliche Praxis bezogenen Bereich des *bios politikos* zu vermitteln. In welches Verhältnis Aristoteles die theoretische Betrachtung zu den beiden praxisorientierten Wissenschaft der Politik und Ethik setzt und welche Tugenden er für beide Bereiche voraussetzt, wird in diesem Kapitel erläutert.

Gegenüber dem *bios apolaustikos* und selbst dem *bios politikos* ist die denkende Tätigkeit der „Tätigkeit Gottes [...] am nächsten verwandt“<sup>256</sup>. Zur Begründung reicht für Aristoteles bereits die „lächerliche Vorstellung“ aus, dass die Götter sich in tugendhaftem Handeln üben, weil sie auch nur irgendjemandem gegenüber zur Rechenschaft verpflichtet wären.<sup>257</sup> Im Unterschied zu den Handlungen, die auf ethischen Entscheidungen und selbst denjenigen der Klugheit oder auch künstlerischer Leistung im Sinne der *techne* beruhen und sich erst durch ihren praktischen Bezug überhaupt als Handlungen definieren, weisen

---

<sup>255</sup> Vgl. Aristoteles, *Magna Moralia*, 1182a 27-30.

<sup>256</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1178b 23ff.

<sup>257</sup> A. a. O., 1178b 10-17.

bei Aristoteles die nicht sichtbaren „Denkaktivitäten“ des betrachtenden Lebens auf nichts hin als auf sich selbst;

„Soweit sich demnach das Denken erstreckt, soweit erstreckt sich auch die Glückseligkeit, und den Wesen, denen das Denken und die Betrachtung in höherem Grade zukommt, kommt auch die Glückseligkeit in höherem Grade zu, nicht mitfolgend, sondern eben aufgrund des Denkens, das seinen Wert und seine Würde in sich selbst hat.“<sup>258</sup>

Demnach kann eben der Weise bei Aristoteles allein bestehen, weil er sich selbst in der lediglich auf den Geist bezogenen Betrachtung genug ist.<sup>259</sup> Diese Genügsamkeit verschafft dem Weisen das höchstmögliche Maß an Glückseligkeit, weil sie sich in der Qualität von der des praktisch orientierten Staatsmannes unterscheidet. So besteht die alleine der Erkenntnis verpflichtete Tätigkeit weder in der Rechtfertigung eines gewalttätigen Mittels wie Krieg für einen guten Zweck noch zielt sie innerhalb der Gemeinschaft auf Macht und Ehre ab. Allerdings scheint sie auch im privaten Bereich, außerhalb des bürgerlichen Lebens, nicht erreichbar zu sein. Denn die Tätigkeit, die zu dieser Art der Glückseligkeit führt, scheint geradezu die Abwesenheit von Tätigkeit zu sein; so muss nach Aristoteles erst ausschließlich Muße investiert werden, um die höchste Stufe der Glückseligkeit zu erreichen, die wiederum aus Muße besteht.<sup>260</sup>

Aristoteles zeichnet damit für die Glückseligkeit einen im Bereich des Geistes geschlossenen Zirkel, in dem das Körperliche nicht einbezogen ist, um im Anschluss daran den Grad der Unterscheidung zwischen den Tugenden des *bios politikos* und denen des *bios theoretikos* aufzuzeigen.

„So groß aber der Unterschied ist zwischen diesem Göttlichen selbst und dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschenwesen, so groß ist auch der Unterschied zwischen der Tätigkeit, die von diesem Göttlichen ausgeht, und allem sonstigen tugendgemäßen Tun. Ist nun die Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muß auch das Leben nach der Vernunft im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein.“<sup>261</sup>

In dem Argument, dass der Mensch in seiner geistigen Tätigkeit untrennbar an seinen Körper gebunden ist, und beides einander bedingt, sieht Aristoteles jedoch keinen Anhaltspunkt dafür, das auf das ethische Handeln bezogene politische Leben dem rein

---

<sup>258</sup> A. a. O., 1178b 28-34.

<sup>259</sup> Vgl. a. a. O., 1177a 32f.

<sup>260</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1177b 4-17.

<sup>261</sup> A. a. O., 1177b 28-32.

vernunftbezogenen betrachtenden Leben gleichzusetzen. Als Begründung für diese Rangfolge verweist Aristoteles auf das Hauptmerkmal des Mensch-Seins, das ihn von den anderen irdischen Lebewesen unterscheidet und in die Nähe der Götter rückt – die Vernunft.<sup>262</sup>

Indem Aristoteles dem Menschen aufgrund der Dichotomie von Körper und Seele einen Platz zwischen den körperbetonten Tieren und den Göttern einordnet, gilt auch für seine Glückseligkeit, dass sie nur in der ausgewogenen Zusammensetzung von geistigem Wille und Werk, Theorie und Praxis, erreicht werden kann. Dementsprechend gesteht Aristoteles ein, dass selbst der Weise über seine Genügsamkeit hinaus besser in Gesellschaft aufgehoben ist, wenn er seine theoretischen Betrachtungen in sprachlichen Handlungen in Auseinandersetzung mit anderen überprüfen und überdenken kann.<sup>263</sup> Als abschließendes Argument für das dem Menschen innewohnende Telos, seine Handlungen über physische Befriedigungen hinaus nach Tugenden auszurichten, um ihnen – und damit sich selbst als ein Mensch – gegenüber Mitmenschen erst zum Ausdruck zu verhelfen, schreibt Aristoteles:

„Wie könnte man sonst wissen, ob einer diese oder eine andere Tugend wirklich hat oder nicht? Man zweifelt freilich, welches von den beiden Erfordernissen der Tugend das wichtigere ist, der Wille oder das Werk. Doch findet sie offenbar ihre Vollendung erst in beiden zugleich. Nun bedarf sie aber, um zu handeln, vieler Dinge und bedarf ihrer desto mehr, je größer und schöner ihre Handlungen sind. Der Mann des Denkens aber hat, wenigstens für diese seine Tätigkeit, keines dieser Dinge nötig, ja, sie hindern ihn eher daran. Sofern er aber Mensch ist und mit vielen zusammenlebt, wird er auch wünschen, die Werke der sittlichen Tugenden auszuüben, und so wird er denn solcher Dinge bedürfen, um als Mensch unter Menschen zu leben.“<sup>264</sup>

Aus den zwei Hypostasen der Tugend, den theoretischen Motiven als Ergebnis geistiger Tätigkeit und ihrer Umsetzung in praktischen Handlungen, ergeben sich für Aristoteles eine entsprechende Zweiteilung der Tugend; sie teilt sich in die dianoethischen oder Verstandes-tugenden, *arete dianoethike*, und in die ethischen oder sittlichen Tugenden, *arete ethike*.<sup>265</sup> Für letztere findet man wie bei Höffe häufig die Übersetzung „Charaktertugenden“<sup>266</sup> in Abgrenzung zum Bereich des Rationalen. Allerdings scheint diese Bezeichnung unglücklich gewählt, zieht man in Betracht, dass beide Arten der Trefflichkeit sich nicht faktisch trennen lassen, sondern in gegenseitiger Wechselbeziehung die Handlungen

---

<sup>262</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1178a 7f.

<sup>263</sup> Vgl. a. a. O., 1177a 38f.

<sup>264</sup> A. a. O., 1178a 33 - 1178b 8.

<sup>265</sup> Vgl. a. a. O., 1103a 4-7.

<sup>266</sup> Vgl. Höffe (1996), S. 222.

bestimmen, in denen sich der Charakter ausdrückt. Deshalb soll im Folgenden die Bezeichnung der ethischen Tugenden beibehalten werden.

#### IV. 2. 2. *Arete* und staatliche Gemeinschaft

Die unterschiedliche Wertigkeit beider Arten von Tugenden leitet sich für die Verstandes-tugenden ab aus der Nähe des Verstandes zum Göttlichen und für die ethischen Tugenden aus der Zuweisung von Sittlichkeit und Rechtschaffenheit zu der in Gemeinschaft lebenden Menschheit. Innerhalb einer solchen Gemeinschaft setzt Aristoteles jedoch eine unterschiedliche Verteilung der Tugenden unter den Mitgliedern voraus. In diesem Kapitel folgt die Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Verständnis des Begriffs *arete* im Kontext des *bios politikos*.

Die Tatsache, dass der Mensch in seinem Wesen an den *bios politikos* gebunden ist, indem er sich durch sein Handeln im Bezug auf das anderer erst selbst konstituiert, erhellt bei Aristoteles der griechische Begriff *hexis*, der mit „Habitus“<sup>267</sup> oder „Einstellung oder Haltungen“<sup>268</sup> übersetzt wird. Denn in seiner Bedeutung bezieht sich der Habitus einer Person auf die äußere Zuschreibung durch die Gesellschaft anhand ihrer geltenden Normen und Gesetze. Wenn Aristoteles die lobenswerten Verhaltensweisen Tugenden nennt<sup>269</sup>, so stellt sich für eine demokratischen Gesellschaft die Frage, ob es Aufgabe der Mehrheit ist, darüber zu entscheiden, ob sie eine Person aufgrund ihres Verhaltens für tugendhaft hält oder nicht. Insbesondere im noch zu behandelnden Fall des *megalopsychos*, des im Bezug auf Ehre und Ansehen Hochgesinnten, gilt, dass er „nämlich von seiner Umgebung, die ihn beobachtet, nach seinem Handeln beurteilt [wird], weil es nicht möglich ist, daß die Absichten, die der einzelne hegt, (ohne weiteres) offenbar werden.“<sup>270</sup>

Ehre und Ansehen ist der Verdienst für tugendhaftes Verhalten<sup>271</sup> und seiner Bedeutung nach immer etwas von außen Zugeschriebenes. Daraus folgt gemäß der oben genannten Zweifel von Aristoteles und der Ausgangsfrage bei Foucault für die Instanz, die über die Tugend dieses Hochgesinnten zu urteilen fähig ist und ihn erst als einen solchen „Gott unter Menschen“ erkennt, dass der Hochgesinnte innerhalb eines egalitären Systems die Menge von seiner Tugend zu überzeugen weiß. In einem Leben in Abgeschiedenheit, ohne Zutun zum gesellschaftlichen Nutzen, erreicht nämlich der Hochgesinnte nach aristotelischer

<sup>267</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1105b 26 in der Ausgabe von Bien u. der ihr zugrundegelegten Übersetzung von Rolfes (1985), S. 33.

<sup>268</sup> Vgl. Rapp (2004), S. 27 u. Höffe (1996), S. 222.

<sup>269</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1103a 8ff.

<sup>270</sup> Aristoteles, *Magna Moralia*, 1190b 1.

<sup>271</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1123b 35.

Definition nicht die Vollendung der Tugenden, weil er sich als ein Mensch auf der Stufe der ethischen Tugenden den gesellschaftlichen Pflichten und der Verantwortung den anderen gegenüber entzieht. Dieser Umstand würde auch im Bereich der Verstandestugenden auf ein Defizit hinweisen, geht man mit Aristoteles davon aus, dass es näher an das Göttliche und damit an das Vernünftige herankommt, wenn vermöge ethisch-guten Verhaltens das Gute nicht nur für ein Individuum, sondern für eine ganze staatliche Gemeinschaft erreicht wird.<sup>272</sup> Daraus folgt für den Hochgesinnten, dass nicht nur er selbst von der ethischen Trefflichkeit seiner Handlungen überzeugt sein muss, sondern gleichzeitig in seiner Funktion als Vorbild auch die Menge. Schließlich müssen sie ihn als den Besten für den Staat anerkennen und den von ihm aufgestellten Gesetzen folgen. Denn dem Hochgesinnten entspricht analog zur politischen Wissenschaft als dem übergeordneten Bereich der Ethik der Staatsmann.<sup>273</sup> Nach diesen Betrachtungen verwirft Aristoteles seine in der *Ethik* aufgestellte These, nach der ein sittlicher Mensch nicht unbedingt ein guter Bürger eines beliebigen Staates sein muss, in dem dritten Buch seiner *Politik* als irrelevant für seine ethischen Untersuchungen, die sich zum Ziel eben nicht den vollkommenen guten Bürger in irgendeinem beliebigen Staat setzt, sondern eine gute Staatsverfassung im engen Sinn der *politeia* verfolgt. In ihr sind die rein menschliche und die bürgerliche Tugend identisch. Im Anschluss an die wiederkehrenden Metapher des Staatsschiffes, dessen „glückliche Fahrt“<sup>274</sup> sich jeder Bürger zur Aufgabe macht, räumt Aristoteles aber ein, dass sich ein Staat aus unterschiedlichen Teilen zusammensetzt, und „daher ist es notwendig, daß die Tugend aller Bürger nicht eine sei, wie auch im Chor nicht die des Chorführers und die des Statisten in den hinteren Reihen eine ist.“<sup>275</sup> In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass Aristoteles den Begriff der *arete* unterscheidet in seiner neutralen Bedeutung von Qualitäten, die sich für den Bürger in mehrere unterschiedliche aufteilt, und nach moralischen Maßstäben in ethische Tugend, die in ihrer vollkommenen Entfaltung nur eine sein kann.<sup>276</sup>

#### **IV. 2. 3. Ethische Tugend als Voraussetzung für *parrhesia***

Die Verwendung des Begriffs der *parrhesia* bei Aristoteles kennzeichnet die Abwesenheit eines konkret politischen Kontextbezugs. Dieses Kapitel zeigt in Auseinandersetzung mit

<sup>272</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1094b 7-10 u. *Politik*, 1323b 34.

<sup>273</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1094a 28-1094b 13.

<sup>274</sup> Aristoteles, *Politik*, 1276b 27f.

<sup>275</sup> A. a. O., 1277a 9-12.

<sup>276</sup> Vgl. a. a. O., 1276b 31ff.

der aristotelischen Zielsetzung der *Nikomachischen Ethik* auf, inwieweit *parrhesia* als ethische Tugend des Staatsmannes indirekt eine bedeutende Rolle für die Politik spielt.

Den Ausspruch von Euripides, nach dem es eine nur dem Herrscher vorbehaltene „Regentenerziehung“ gäbe<sup>277</sup>, wandelt Aristoteles dahingehend ab, als dass ein bestimmter Bürger, der als Ergebnis seiner Erziehung gelernt hat, erst seinem Lehrer und dann den Regeln der vollkommenen Tugenden zu gehorchen, sich erst damit für die politische Herrschaft als fähig erwiesen hat.<sup>278</sup> Daran zeigt sich, dass Aristoteles die Herrscherlegitimation nicht an die Herkunft, sondern an die Leistung für die staatliche Gemeinschaft bindet; „an die Stelle des Erbadels tritt gewissermaßen der moralische Adel“, bemerkt Höffe.<sup>279</sup> In der Idealverfassung, die auf einer guten Bürgerschaft beruht, sieht Aristoteles den alleinigen Unterschied zwischen den Bürgern und dem Herrscher darin, dass der Herrscher die ethische Tugend vollkommen ausgebildet hat, indem er die Klugheit, *phronesis*, besitzt, während bei der Tugend der Bürger an ihrer Stelle die „wahre Meinung“ steht.<sup>280</sup> Welche Bedeutung die Klugheit als dem Herrscher und gutem Menschen eigentümliche Tugend hat, wird im nächsten Kapitel (IV.3.) in der Untersuchung der Erziehung zum Staatsmann bei Aristoteles ersichtlich werden. Unter der Bedingung, dass der gute Mensch schlechthin und der im Herrschen Fähigste bisher Bürger einer schlechten Verfassung ist und davon ausgehend erst eine gute Verfassung etablieren muss, bleibt die oben zitierte These jedoch im Hinblick auf die Überzeugungsarbeit des zukünftigen Staatsmannes für das Nachfolgende bedeutsam.

In seiner Absicht, mit praktischen Handlungsanweisungen die Grundlage für die Umsetzung einer *politeia* zu schaffen, wendet sich Aristoteles im Proömion der *Nikomachischen Ethik* jedoch explizit nicht an eine unbestimmte ungebildete Menge, als vielmehr an eine sehr eingeschränkte Minderheit von Zuhörern, die überhaupt als zukünftige Staatsmänner in Frage kommen.<sup>281</sup> Zur Bedingung für das Folgen seiner Vorträge macht Aristoteles eine gute Charakterbildung<sup>282</sup> und damit eine entsprechende Reife aufgrund praktischer Lebenserfahrung, wie sie wenn, meist nur jenseits der Jugend anzutreffen ist.<sup>283</sup> Das entscheidende Kriterium für eine Ausbildung zum Staatsmann ist nach Aristoteles demnach nicht ein hohes Maß an dianoethischer Tugend auf der Ebene des

<sup>277</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1277a 16-20.

<sup>278</sup> Vgl. a. a. O., 1277b 9-13; „[...] damit meinen wir die politische Herrschaft, die der Herrschende dadurch, daß er beherrscht wird, lernen muß, wie ein Reiterchef unter einem Reiterchef, und ein Feldherr unter einem Feldherrn gestanden haben[...].“

<sup>279</sup> Höffe (1996), S. 224.

<sup>280</sup> Aristoteles, *Politik*, 1277b 28f.

<sup>281</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1095a 5-12.

<sup>282</sup> Vgl. a. a. O., 1095b 4.

<sup>283</sup> Vgl. a. a. O., 1095a 3f.

Verstandes, sondern in erster Linie eine Bereitschaft, dem Leben des Genusses weitgehendst zu entsagen und den Verstand für die *eudaimonia* der Allgemeinheit nutzbar zu machen.<sup>284</sup>

Indem Aristoteles den zukünftigen Staatsmann zum Subjekt der Einzelerziehung zum guten Menschen und damit zum besten Bürger der *politeia* erklärt, offenbart sich seine Beziehung zum Adressaten als die zwischen Lehrer und Schüler. Vor diesem Hintergrund erklärt sich bereits der eingeschränkte Gebrauch von *parrhesia* bei Aristoteles. Es ist davon auszugehen, dass Aristoteles diese Handlung des freimütigen Sprechens insofern nicht in einen politischen Kontext stellt, wie Hülsewiesche ihn von dem demokratischen Diskurs der Antike unterscheidet, als dass *parrhesia* unter den Bereich der ethischen Tugenden fällt und aus diesem Grund ausschließlich im Zusammenhang der Erziehung des einzelnen Staatsmannes behandelt wird. Die Voraussetzung für *parrhesia* scheint Aristoteles demnach bei der Mehrheit der Menschen nicht gegeben. Für den Zuhörer müssen jedenfalls die abschließend zitierten vier Verse von Hesiod<sup>285</sup> beinahe wie eine Provokation, auf alle Fälle aber wie ein Ansporn, klingen, geht man davon aus, dass dieser genug Vorbildung besitzt, auch zu der von Aristoteles vorgestellten Adressatengruppe gezählt werden zu wollen.

#### **IV. 3. Der „Hochgesinnte“ bei Aristoteles als Beispiel des *parrhesiastes***

Das Leben des Staatsmanns erhält in der Aristotelischen Ethik seinen Sinn erst, wenn er die im Staat lebenden Bürger zu tugendhaften Handlungen bewegt, sei es aufgrund von Gesetzen bei der Menge oder durch Verstand und Erfahrung wie in seinem eigenen Fall.<sup>286</sup> Dieser Blickwinkel ist für die Bestimmung der *parrhesia* bei Aristoteles bedeutsam, weil *parrhesia* in der Beschreibung des Hochgesinnten eine entscheidende Funktion für die ihm zugeteilte Rolle in der Gesellschaft erhält:

„Nicht vielerlei nimmt er [der Hochgesinnte] in die Hand; aber was er tut, ist groß und gibt einen Namen. Er muss auch ein offener Hasser sein und ein offener Freund. Denn nur die Furcht versteckt sich. Ihm steht die Wahrheit unvermeidlich höher als Menschenmeinung, und er kann nicht anders als offen reden und handeln. Denn er ist voller Freimut [*parrhesia*], weil er auf die Personen nicht achtet. Darum ist er auch wahrhaftig, außer, wo er ironisch spricht, was er vor der Menge zu tun liebt.“<sup>287</sup>

<sup>284</sup> Vgl. a. a. O., 1095a 7-10.

<sup>285</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1095b 10.

<sup>286</sup> Vgl. zu den Eigenschaften des Staatsmannes bei Aristoteles Kap. III. 3. 2.

<sup>287</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1124b 24-32.

Aristoteles führt *parrhesia* als Kennzeichen für die Handlungen des Hochgesinnten an, weil sich in ihrem Gebrauch die der Tugend entsprechende Handlungsabsicht offenbart. Er stellt *parrhesia* in den direkten Zusammenhang zu den Begriffen Offenheit, Freundschaft, Mut und Zuversicht, die den Hochgesinnten kennzeichnen.<sup>288</sup> Damit wird einer der drei bei Schlier genannten Aspekte nicht erwähnt: Dem Gebrauch der *parrhesia* im Sinne eines politischen Rechts schenkt Aristoteles keine Beachtung. Dieser Umstand lässt sich auf die unterschiedlichen Eigenschaften zurückführen, die Aristoteles den Zuhörern seiner Ethik und potenziellen Staatsmännern gegenüber der Menge zuschreibt. Spricht er der Menge mit den Tugenden überhaupt die natürliche Voraussetzung für „parrhesiastisches“ Verhalten ab, so wird die von ihr formulierte rechtliche Forderung nach *parrhesia* gegenstandslos. Denn nach der Definition der Tugend bei Aristoteles braucht der Tugendhafte und damit auch der *parrhesiastes* keine äußeren Vorgaben mehr und ist deshalb ein idealer Staatsmann. Dieser Kontext schließt an sich eine negative Bedeutung von *parrhesia* im Sinn der frechen Rede bei Aristoteles von vorneherein aus.

#### **IV. 3. 1. Meinung, Wissen und Wahrhaftigkeit**

Unterliegen die konkreten Inhalte tugendhaften Handelns den spezifischen kulturellen Normen der jeweiligen Gesellschaft, ist nach Aristoteles jedoch durch das Allgemeinwohl im Sinne der *eudaimonia* das Ziel tugendhaften Verhaltens als ein universelles bestimmt. Daraus ergeben sich bei Aristoteles drei Bedingungen, die bei jeder tugendhaften Handlung erfüllt sein müssen. Das vorliegende Kapitel gibt Antworten auf die Fragen nach diesen Bedingungen für tugendhaftes Verhalten im Allgemeinen und die „parrhesiastische“ Handlung im Besonderen und nach der Bestimmung des für das einer tugendhaften Handlung zugrundeliegenden Vorwissens.

Am Gebrauch von *parrhesia* haben mehr oder weniger alle Tugenden Anteil, die erst die vollkommene Tugend bilden. Auf den ersten Blick zählt *parrhesia* allein zu den Tugenden, die sich auf die Art und Weise einer Handlung gegenüber anderen beziehen. Aus der oben zitierten Textstelle zum Hochgesinnten geht jedoch hervor, dass beim „offen reden und handeln“ auch der Mut beteiligt ist. Die Furcht bezieht sich in diesem Kontext auf die Person des Zuhörers, dessen Reaktion eine Bedrohung darstellt. Diese Gefahr nimmt der Tugendhafte aber in Kauf, wenn das Erkennen für die Gemeinschaft wichtiger Sachverhalte

---

<sup>288</sup> Vgl. zu Mut u. Zuversicht die Textstelle a. a. O., 1124b 8ff. mit a. a. O., 1115b 18-24: „Der Hochgesinnte bringt sich nicht für Kleines in Gefahr und ist nicht waghalsig, weil er dafür wenige Dinge hoch genug achtet. Dagegen setzt er sich um Großes der Gefahr aus, und tut er es, so schont er sein Leben nicht, da es ihm zu schlecht ist, um jeden Preis zu leben.“

und die entsprechend notwendigen Handlungen durch die Handlungen anderer grundlegend in Frage gestellt wird. An dieser Stelle zeigt sich wiederum das Zusammenspiel von den ethischen und den dianoethischen Tugenden. Während die sittlichen Tugenden für die *eudaimonia* richtige Zielsetzung verantwortlich ist, haben auch die Verstandestugenden insofern Anteil an der Ausbildung zur vollkommenen Tugend, als dass sie in praktischer Hinsicht für die zweckgerichtete Wahl der entsprechenden Mittel benötigt werden.<sup>289</sup> Für den Tugendhaften als praktisch orientierten Politiker hängt die Entscheidung, welche Handlung je nach den gegebenen Bedingungen für ein tugendhaftes Verhalten notwendig ist, von seinen Fähigkeiten ab, wahrzunehmen und logische Schlüsse zu ziehen. Der Wahrheit, die sich als theoretische Größe auf das übereinstimmende Verhältnis zwischen Erkenntnis und Gegenstand bezieht, entspricht im praktischen Bereich tugendhaften Verhaltens die Wahrhaftigkeit. In der Rede äußert sie sich dann als *parrhesia*. Denn als wahrhaftig gilt nach Aristoteles „derjenige endlich, der als Mann der Wahrheit in Wort und Tat immer er selbst ist“<sup>290</sup>. Daraus folgt in Übereinstimmung mit dem obigen Zitat, dass der Tugendhafte für die Wahl der erforderlichen Handlung zwar die situativen Bedingungen mitberücksichtigt, aber nur insofern, als dass er auch in dieser Handlung seiner inneren tugendhaften Gesinnung Ausdruck verleihen und so seinen sittlichen Charakter erneut bestätigen wird.

Diesmal zieht Aristoteles den Vergleich der tugendhaften Handlungen mit denen im Bereich der *techne* zur Abgrenzung heran. Gegenüber den Künsten, den poetischen Disziplinen, deren Produkte ihre eigene Wertigkeit unabhängig von der Person des Herstellers besitzt, ist das Werk einer Handlung im ethischen Bereich an bestimmte Voraussetzungen der handelnden Person gebunden. So ist eine tugendhafte Handlung erst dann eine solche, „wenn sie selbst eine bestimmte Beschaffenheit hat, sondern erst dann, wenn auch der Handelnde bei der Handlung gewisse Bedingungen erfüllt, wenn er erstens wissentlich, wenn er zweitens mit Vorsatz, und zwar mit einem einzig auf die sittliche Handlung gerichteten Vorsatz, und wenn er drittens fest und ohne Schwanken handelt.“<sup>291</sup> Demnach stellt Aristoteles drei Bedingungen für den tugendhaft Handelnden auf, nach denen sich die Handlung einteilen lässt in die Handlungsabsicht oder den Entschluss, den rationalen Handlungsentwurf, und die Ausführung. Dabei müssen die einzelnen Abschnitte so beschaffen sein, dass sie dem eigenen vernunftgeleiteten Entschluss, *prohairesis*, entsprechen und nicht von äußerlichen, nicht sachbezogenen Aspekten beeinflusst sind. Je

---

<sup>289</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1144a 9.

<sup>290</sup> A. a. O., 1127a 24.

<sup>291</sup> A. a. O., 1105a 27 - 1105b 1.

nach gegebener Situation muss bei einer tugendhaften Person das für sie erforderliche Wissen abrufbar sein und für den Handlungsentwurf notwendig eine so starken Entschlusskraft bei ihm auslösen, danach zu handeln, dass sich die Ausführung als zweifelsfreie Konsequenz anschließt. Für die „parrhesiastische“ Handlung, dem „freimütig Sprechen“, bedeutet das, dass das Kriterium für die Wortwahl nicht der Adressat, sondern die genaue Wiedergabe seiner Meinung zu dem Sachgegenstand bildet. Anders als Sokrates geht Aristoteles davon aus, dass der unbeherrschte Mensch, den Willensschwäche (*akrasia*) kennzeichnet, auch wider sein Wissen schlecht handelt. Denn die Willensschwäche wie auch die Zügellosigkeit (*akolasia*) und die Weichlichkeit (*malakia*) unterbinden eine Entscheidungsfindung nach der praktischen Vernunft und ihren moralischen Kriterien<sup>292</sup>, weil sich der Entschluss, die „Willenswahl“, nach den irrationalen körperlichen Begierden richtet.<sup>293</sup> Daraus ergibt sich das Problem, wie festzustellen ist, inwieweit die Ausführung einer Handlung auf eine Meinung zurückzuführen ist, die sich auf „falsches“ Wissen gründet. Weil Wissen aber nach Aristoteles seiner Definition nach als „Konstante“ „in uns“ nicht falsch sein kann<sup>294</sup>, bleibt für ihn nur zu fragen, ob der Unbeherrschte „wenn schon kein Wissen, so doch eine Meinung“<sup>295</sup> hat. Schließlich kommt Aristoteles zu demselben Schluss wie auch in der *Nikomachischen Ethik*, dass die Unterscheidung in Wissen oder Meinung für die Untersuchungen im ethischen Bereich von Handlungen irrelevant ist.

„Ist nämlich die Meinung infolge ihrer Sicherheit und Unbeeinflussbarkeit sehr entschieden, so wird sie sich in den Augen derer, die Meinungen haben, nicht vom Wissen unterscheiden, das diese davon überzeugt sind, es verhalte sich (wirklich) so, wie sie meinen; Heraklit von Ephesos z. B. hat eine solche Meinung bezüglich seiner Meinung.“<sup>296</sup>

Nach Aristoteles gibt es nur dort rationale Überlegung, wo der Mensch freiwillig aufgrund von Alternativen einen Entschluss für eine Möglichkeit fassen und in das Geschehen eingreifen muss. Menschliche Überlegung setzt das natürliche Vermögen des Verstandes voraus, denn „[n]atürlich kann nicht das als ihr Gegenstand gelten, was etwa ein Tor oder Narr, sondern nur das, was der Verständige überlegt.“<sup>297</sup> Infolgedessen ist derjenige unbeherrscht und damit tadelnswert, der im Besitz von einem bestimmten Wissen oder

<sup>292</sup> Vgl. Höffe (1996), S. 203.

<sup>293</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1112a 9-12 u. 1145b 23-32.

<sup>294</sup> Aristoteles, *Magna Moralia*, 1200b 48ff.

<sup>295</sup> A. a. O., 1200b 54.

<sup>296</sup> A. a. O., 1201b 6-11.

<sup>297</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1112a 19-21.

einer Meinung ist, und dennoch nicht aktiv danach handelt.<sup>298</sup> Demgegenüber erfüllt der Verständige oder Einsichtige die Voraussetzung für tugendhaftes Verhalten, weil er neben dem allgemeinen Wissen auch die Fähigkeit besitzt, dieses mit der rationalen Überlegung zu einem speziellen Sachverhalt zu verbinden, um dann den aus diesen Prämissen gezogenen Schluss als Ziel zu setzen und im praktischen Handeln zu verwirklichen.<sup>299</sup>

#### **IV. 3. 2. *Parrhesia* als Zeichen der Freundschaft**

Erreicht auch der Weise nach Aristoteles erst dann die vollkommenen Tugenden, wenn er sein theoretisches Wissen für die Gesellschaft bereitstellt und sich durch praktische Umsetzung für sie verantwortlich zeigt, so erfordert eine erfolgreiche Intervention nach seiner Handlungsintention jedoch über die moralischen Tugenden hinaus rhetorisches Geschick im Sinne der *techné*. Auf welche Weise Aristoteles die Rede des Hochgesinnten nach Adressatengruppe unterscheidet in eine Rede vor der Menge und der zwischen Gleichgesinnten und welchen Platz darin der Gebrauch von *parrhesia* einnimmt wird in diesem Kapitel dargelegt.

Im Unterschied zu dem Unbeherrschten handelt der Tugendhafte immer „mit sich selbst in Übereinstimmung“<sup>300</sup>, d. h. das auch seine Meinung als Resultat langer Erfahrung und rationaler Überlegung ein praktisches Wissen im Sinne von Weisheit darstellt, das sich sogar gegenüber einer Mehrheitsmeinung unerschütterlich erweist. Denn der Tugendhafte und speziell der *parrhesiastes* ist auf eine Bestätigung durch die Umgebung mit Abschluss seiner Erziehung eben nicht angewiesen, er braucht keine Rückmeldung von anderen. Damit liegt die Beurteilung seiner Handlungen bei ihm. Infolgedessen kann scheinbar nur er beurteilen, ob seine Worte und Taten mit seinen Gedanken übereinstimmen, d. h. ob seine Aussagen aufrichtig sind, indem sie seinem theoretischen Wissensstand entsprechen. Allerdings zeigt sich bereits im aristotelischen Zitat zum *megalopsychos* am betonten Abraten vom Gebrauch der *parrhesia* gegenüber der Menge, dass einer wahrhaftigen Rede dort Grenzen gesetzt sind, wo der Zuhörer und seine Beurteilung nicht in die Rede einbezogen sind. Diese Unterscheidung ist ein weiterer Anhaltspunkt dafür, wie entschieden Aristoteles den einzelnen Individuen der Menge die Kompetenz abspricht, nach sittlichen Maßstäben zu urteilen.<sup>301</sup> Deshalb ist bei Aristoteles der wahrhaftigen Rede die Überlegung vorangestellt, ob sie überhaupt angemessen ist oder das äußere Aptum

<sup>298</sup> Vgl. Aristoteles, *Magna Moralia*, 1201b 14-20.

<sup>299</sup> Vgl. a. a. O., 1201b 30-50 u. 1204a 16-26.

<sup>300</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1151b 22 - 1152a 36.

<sup>301</sup> Vgl. a. a. O., 1179b 10.

verletzt. Die Tatsache, dass Aristoteles gegenüber der Menge die ironische Rede für angemessen hält, bestätigt seine im Zitat angedeutete Feststellung, nach der nur unter Gleichgesinnten *parrhesia* gebraucht werden kann. Am Beispiel des Sokrates macht er deutlich, inwiefern sich die ironische Rede eines Tugendhaften von der Untertreibung ihres von der Tugend abweichenden Extrems unterscheidet: „denn sie scheinen sich nicht aus Gewinnsucht solcher Rede zu bedienen, sondern um alle Aufgeblasenheit zu vermeiden.“

<sup>302</sup> Würde hier der Tugendhafte die Art seines Publikums nicht beachten und wahrhaftig sprechen, so würde er mit der Rede eine Wirkung bei der Menge hervorrufen, die nicht seinem Charakter entspräche.

Vor diesem Hintergrund wird die Stellung der Freundschaft bei Aristoteles verständlich. Freundschaft kann sich nur zwischen tugendhaften Menschen verwirklichen. Weil sie immerfort nach den verinnerlichten Wertmaßstäben handeln und diese nach der Definition der Tugend bei beiden gleich sein müssen, „sind sie einträchtig mit sich selbst und einträchtig miteinander, da sie sich, so möchte man fast sagen, jederzeit gleich bleiben.“ <sup>303</sup>

Im Gedankenaustausch mit dem Freund als sein „alter ego“ <sup>304</sup> erkennt der Tugendhafte sich selbst als solchen. Nach Höffes Interpretation impliziert der selbstreferenzielle Charakter von Wahrnehmungs- und Denkprozessen bei Aristoteles „ein Moment der Selbstbejahung“<sup>305</sup>. Im Unterschied zum Denken, bei dem „die Differenz von passiver Aufnahmefähigkeit und ihrer Aktivierung“ in den Denkvorgang selbst fällt, benötigt es aber zur Wahrnehmung einer Reizstimulation von der außerhalb des Körpers gelegenen Umwelt.<sup>306</sup> Sich selbst wahrnehmen kann der Mensch demzufolge nur auf dem indirekten Weg über die Reaktionen seiner Mitmenschen. Weil tugendhaftes Handeln in den Bereich des Zwischenmenschlichen fällt, setzt der Gebrauch von *parrhesia* ebenfalls ein Gegenüber voraus. Infolgedessen ermöglicht *parrhesia* als besondere Form tugendhaften Verhaltens nicht nur eine freundschaftliche Bindung, sondern umgekehrt ist der Freund auch eine Voraussetzung für den Gebrauch von *parrhesia*. So gibt Aristoteles indirekt auch eine Beschreibung für den Gebrauch von *parrhesia*, wenn er in seinen Ausführungen zur Freundschaft in der *Magna Moralia* Offenheit und die Tugend der „freundschaftlichen Aufrichtigkeit“ als „die Mitte zwischen Schmeichelei und Gehässigkeit“<sup>307</sup> zu den wichtigsten Kennzeichen der Freundschaft bestimmt. Für die Funktion der Selbstbestimmung als autonomes Wesen reicht es aus, dass die tugendhafte Handlung

<sup>302</sup> A. a. O., 1127b 24-27.

<sup>303</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1167b 5ff.

<sup>304</sup> Vgl. a. a. O., 1170b 7f.

<sup>305</sup> Höffe (1996), S. 139.

<sup>306</sup> Vgl. ebd.

<sup>307</sup> Aristoteles, *Magna Moralia*, 1193b 26ff.

innerhalb irgendeiner Gemeinschaft ausgeführt wird. Hier ist der Tugendhafte unabhängig von der Meinung anderer. Für das „Moment der Selbstbejahung“, das im speziellen Fall von *parrhesia* als ein Prozess der Selbstwahrnehmung des Tugendhaften vorliegt, ist es notwendig, dass dieser gegenüber einem anderen *parrhesiastes* handelt. Nur im Spiegel seines alter ego kann der Tugendhafte urteilen, ob seine sprachlich geäußerte Handlung mit der Handlungsabsicht, d. h. ob das Verhältnis von *res* und *verba*, übereinstimmt. Gebraucht er jedoch *parrhesia* gegenüber einem eigennützigem Menschen, so wird die von ihm ausgehende Macht und die damit verbundenen Folgen maßgeblich für die Beurteilung seiner Handlung in Hinblick auf *parrhesia*. In seinem einflussreichen Gegner findet der Tugendhafte ein Kontrastbild zu seinem eigenen, an dem er ebenfalls sich selbst, aber nun negativ, spiegeln kann.

Das Gegenstück zum Freund, *philos*, und *parrhesiastes* zeichnet Aristoteles im Rahmen seiner Affektlehre in der *Rhetorik*, wenn er den Affekt der Furcht untersucht.

„Von denen, welchen Unrecht getan wurde, und von Feinden und Gegnern (sind) nicht die Jähzornigen und Freimütigen, sondern die Sanftmütigen, Ironischen und Listigen (furchterregend); es ist nämlich nicht klar, ob sie nahe sind, so dass es niemals offensichtlich ist, dass sie fern sind.“<sup>308</sup>

Die beiden Pole, den freimütig sprechenden Freund und den ironisch verstellten Feind, lassen sich zurückführen auf unterschiedliche Modi der Abhängigkeit. Ist der *parrhesiastes* nach Aristoteles ein „offener Hasser“, der für die Wahrheit einer in freimütiger Rede geäußerten Kritik riskiert, dass die Reaktion des Adressaten möglicherweise schlimme Folgen für sein Leben bedeutet, so kennzeichnet sein Verhalten einerseits zwar eine unterlegene, andererseits aber eine überlegene Handlungsposition. Unterlegen ist er auf der Ebene der Körperlichkeit, auf der ihm Schaden durch den Adressaten zugefügt werden kann, eine Überlegenheit gibt ihm aber auf der anderen Seite die Unabhängigkeit auf der Ebene des Diskurses. Diese Annahme bestätigt sich bei Aristoteles durch seine Erziehung und durch seine Beziehung als Tugendhafter und Staatsmann zur Volksmenge. Gesetzt der Fall, dass der Tugendhafte von der Gemeinschaft nicht anerkannt wird und deshalb der Gefahr ausgesetzt ist, verbannt oder gar getötet zu werden, so stellt sich die Frage, ob er durch seine Erziehung sich nicht selbst gegenüber verpflichtet ist, trotzdem seiner Überzeugung nach zu handeln.

---

<sup>308</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, 1382b 19ff.

Diese Möglichkeit berücksichtigt Aristoteles, indem er die moralische Handlung im Rahmen ihrer situativen Bedingungen begreift und ihrer Umsetzung unter diesen speziellen Bedingungen sehr wohl strategisch-technische Überlegungen voranstellt. Das zeigt die Tatsache, dass der Tugendhafte nicht blind *parrhesia* unter allen Umständen gebraucht, als dass er vielmehr unterscheidet zwischen einem ihm unterlegenen Gegner wie die ungebildete Volksmenge und einem ihm ebenbürtigen. Diese Unterscheidung in ein breites Publikum, vor dem sich der Tugendhafte mittels *ironia* selbst herabsetzt, und einer Adressatengruppe, aus der sich ihm ein ebenso wahrhaftiger und wahrheitsliebender *parrhesiastes* als ein Freund offenbart, ist zurückzuführen auf die ungleichen Voraussetzungen, Tugend überhaupt ausbilden zu können. Vor einem Publikum, dem die notwendigen rationalen Qualitäten fehlen, eine „parrhesiastische“ Rede überhaupt als solche zu erkennen und sie nicht als überheblich und herrisch zu missverstehen, kann der *parrhesiastes* bei Aristoteles kein Gefühl der Verachtung oder des Hasses empfinden. Denn im Gegensatz zum Unbeherrschten und Zügellosen besitzt die Menge gar nicht erst ein Wissen über tugendhaftes Handeln, gegen dessen praktische Umsetzung sie sich überhaupt bewusst entscheiden und das Leben des Genusses vorziehen könnte. Das erklärt, warum der *parrhesiastes* ausschließlich dort freimütig spricht, wo der Redegegenstand aufgrund des Wissens beim Publikum auch vermittelbar ist und so im Abgleich von Inhalt und Form die Rede auch als freimütig geäußerte wahrgenommen wird. Ebenbürtig bedeutet für ihn, dass sich sein Gegenüber auf der gleichen rationalen Ebene bewegt und folglich die Alternative kennt, tugendhaft zu handeln. Weil der *parrhesiastes* bereits nicht nur im Besitz dieses Wissens ist, sondern aufgrund seiner Erziehung auch die ethische Praxis beherrscht, kann sich seine Pflicht und sein Ziel nicht allein darin erschöpfen, die Wahrheit zu sagen. Vielmehr ergibt sich aus der aristotelischen Definition der Ethik als politischer Ansatzpunkt, dass der Tugendhafte als Regierender und Gesetzgeber *parrhesia* gebraucht, um diejenigen, die die Veranlagung für tugendhaftes Verhalten besitzen und aber vorsätzlich nicht danach handeln, davon zu überzeugen, diese auszubilden. Ohne dieses am Nutzen der Gemeinschaft gemessene Ziel im Sinne der *eudaimonia* wäre der Gebrauch von *parrhesia* kein „Akt der Selbstbestimmung“, insofern die Umwelt keinen wesentlichen Anteil hat an dieser Handlung und der *parrhesiastes* daher vollkommen selbstbezogen handelt.

### IV. 3. 3. *Parrhesia* und die rhetorische Figur *ironia*

Nach seiner Einschätzung der Menge, der aufgrund des fehlenden Wissens keine Alternative zum *bios apolaustikos*, dem Genussleben, gegeben ist, erkennt Aristoteles für die Rede des Hochgesinnten und Staatsmann vor der Menge die Notwendigkeit, der Phase ihres Ausagierens rhetorische Überlegungen voranzustellen. In diesem Kapitel wird verdeutlicht, dass auch für die Rede des Hochgesinnten gilt, dass der Redner selbst für den Gebrauch von *parrhesia* über die konkreten kommunikativen Bedingungen wie die Adressatengruppe nachgedacht haben muss. Des weiteren wird gezeigt, dass er für die Rede vor der Menge das rhetorische Instrumentarium ganz bewusst auf das Adressatenkalkül abstimmt.

Nach Aristotelischer Vorstellung ist der Tugendhafte, der *parrhesia* gebraucht, unabhängig von der Meinung anderer in Bezug auf seine Wertmaßstäbe und die darauf gründende Meinungs- und Einstellungsbildung. Als Mensch ist er aber durch seinen Körper an die Gemeinschaft gebunden und sein Handeln geschieht in Abhängigkeit von ihr. Damit kann das Risiko, das infolge einer wahrhaftigen Rede von der Reaktion des Adressaten ausgehen kann, nur dann ehrenhaft für den *parrhesiastes* sein, wenn es auf einer vernünftigen Wahrscheinlichkeit beruht, dass das freimütig Geäußerte Handlungen nach sich zieht, die der Gesellschaft langfristig Nutzen bringen. Eine freimütige Rede, die vor einer ungebildeten Menge hervorgebracht wird, entspräche einer leichtsinnigen Handlung, weil die Wahrscheinlichkeit groß wäre, dass die Freimütigkeit des Redners von der Menge als Prahlerei ausgelegt würde. Besitzt diese Menge nun die Macht, den von ihr aus Unwissenheit über den Redegegenstand als Aufschneider Bezichtigten zu bestrafen, kann der *parrhesiastes* nicht mehr hochsinnig im Sinne Aristoteles' bezeichnet werden, weil er sein Wirken oder gegebenenfalls sogar sein Leben aufs Spiel gesetzt hat, ohne dass er bedeutende Veränderungen für den gemeinschaftlichen Nutzen hervorgebracht hat. Die eingangs festgestellte Asymmetrie, die den Gebrauch von *parrhesia* kennzeichnet, beschränkt sich demnach bei Aristoteles ausschließlich auf ein Machtverhältnis, das innerhalb des rationalen Bereichs auf ähnlichen Voraussetzungen beim Redner und Adressat basiert. Erst gegenüber einem ihm an Verstand ebenbürtigen Adressaten geht der *parrhesiastes* ein Risiko ein, weil dieser aufgrund seiner rationalen Fähigkeiten zum einen die Wahrhaftigkeit der Rede erkennt, und zum anderen bewusst in die dem Telos der Rede entgegengesetzte Richtung zu handeln weiß. Während sich derjenige als Freund erweist, der den Mut und die Freimütigkeit schätzt, und seinerseits wahrhaftig ist, kann sich der

Gegner die Freimütigkeit zu Nutzen machen, indem er nur dem Anschein nach der Redeabsicht des *parrhesiastes* und gleichzeitig verdeckt gegen sie handelt.

Die unterschiedlichen Ausrichtungsmöglichkeiten der Rede, von der Verschleierung der eigentlichen Absicht bis hin zur offenen Darlegung des Telos, verweist auf den bereits erläuterten Charakter der Rhetorik als *techne*. Mit Aristoteles erhält die Rhetorik jedoch eine Sonderstellung: sie gehört zwar wegen ihres Gegenstand neben der Poetik zu den hervorbringenden Wissenschaften, in Form einer Hilfswissenschaft wird sie aber gleichzeitig im Bereich der praktischen Wissenschaften der Politik unterordnet<sup>309</sup>. Aus der Gleichsetzung des Tugendhaften mit dem Staatsmann wird die Funktion der Rhetorik in der Politik deutlich. Zwar lassen sich die rhetorischen Fähigkeiten eines Redners objektiv an der Wirkung auf das Publikum, d. h. unabhängig von seiner in der Rede vertretenen Meinung bewerten. Der Erfolg einer Rede für die Politik bemisst sich aber bei Aristoteles an den moralischen Maßstäben der Ethik. Demnach dient sie überall dort dem übergeordneten Ziel der *eudaimonia*, wo politische Rede stattfindet.

Den Gebrauch von *parrhesia* schränkt Aristoteles jedoch auf eine Adressatengruppe ein, die sich im Vergleich zum Redner durch ähnlich hochentwickelte rationale Fähigkeiten auszeichnet. Indem der tugendhafte Redner vor einem ungebildeten oder heterogenen Publikum *parrhesia* vermeidet und stattdessen die Untertreibung, *ironia*, wählt, wenn er für seine Meinung argumentiert, handelt er bei Aristoteles nicht insofern unmoralisch, dass ihm ein Vorteil daraus entstünde. Zwar weicht er von der Wahrhaftigkeit als Mitte zwischen Prahlerie und Untertreibung in Richtung letzterer ab und entgeht deshalb nicht dem Tadel.<sup>310</sup> Aber durch die Umstände der Redesituation wird *ironia* zu einer rhetorischen Figur, die ihr Vorbild in der Redeweise des Sokrates hat. Exemplarisch stellt sein ironischer Stil eine sittliche Mitte zwischen einem Übermaß an Bescheidenheit, die einer Prahlerie gleichkommt<sup>311</sup>, und dem Eigenlob, das der Menge ihre Urteilsfähigkeit und Anerkennung vorwegnimmt<sup>312</sup>. Als Zuhörer und Beurteiler ernst genommen fühlt sich die Menge nicht, wenn die ironische Redeweise bei „gar zu handgreiflichen und offenkundigen Dingen“ angewendet wird.<sup>313</sup> In seiner *Rhetorik* versteht Aristoteles *ironia* als die einzige der unterschiedlichen Arten des Scherzes, die sich für den besonnenen, anständigen und gebildeten Redner gehört. Im Unterschied zu ihrem Gegenstück, dem Possenreißer, ist es

---

<sup>309</sup> Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, 1356a 25-31, vgl. *Nikomachische Ethik*, 1094b 3 u. vgl. *Politik*, 1288b 38 - 1289a 6.

<sup>310</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1127a 22-33.

<sup>311</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1127b 25-32.

<sup>312</sup> Vgl. a. a. O., 1127b 25f.: „Am liebsten verleugnen sie [die Ironischen] was ihnen große Ehre macht, wie auch Sokrates zu tun pflegte.“

<sup>313</sup> A. a. O., 1127b 29ff.

nicht ihre Intention, allein auf der Seite der Affekte dem allgemeinen Bedarf an Belustigung nachzukommen und das Publikum um jeden Preis zum Lachen zu bringen.<sup>314</sup> Gerade vor einer ungebildeten Menge, der Aristoteles die Fähigkeit abspricht, die Raffinesse des in der Zweideutigkeit begründeten Witzes überhaupt zu begreifen, dient die Ironie der Belustigung des Redners statt der Zuhörer.<sup>315</sup> Aus diesem Grund ist der ironische Redner von jeder Beschuldigung befreit, sein Publikum durch unsachliche Einflussnahme auf die Affekte überzeugen zu wollen. Vielmehr nutzt er seine Geschicklichkeit in der Rede dazu, von seiner ehrlichen Meinung zu einem das Ethische betreffenden Sachverhalt zu überzeugen, ohne Personen zu kränken. Ironischer Redner und *parrhesiastes* fallen somit in der Person des Tugendhaften zusammen.

Das bedeutet für den in der Person des Tugendhaften implizierten *parrhesiastes*, dass er für sein Telos, von der „Wahrheit“ im Sinne von Wahrscheinlichkeit eines praktischen Sachverhalts zu überzeugen, als erste Bedingung die für die Aptum-Vorschriften relevante Einschätzung des Publikums beherrscht. Denn nach der richtigen Einschätzung des Publikums richtet sich die Frage, ob er *parrhesia* oder *ironia* gebraucht.

#### IV. 4. Zusammenfassung

Die Untersuchung der Fundstellen von *parrhesia* im Kontext des *megalopsychos* bei Aristoteles decken ein Verständnis vom Gebrauch der *parrhesia* auf, das sich von dem des rhetorischen Verfahrens der *licentia* bei *Auctor ad Herennium* und bei Quintilian grundlegend unterscheidet. Für Aristoteles ist *parrhesia* das im Verhalten geäußerte Kennzeichen vollkommener Tugend, *arete*. Verwendet Aristoteles den Begriff der *arete* einmal in der neutralen Bedeutung von Qualität, die unter den Mitgliedern einer Gesellschaft als jeweils unterschiedliche Fähigkeiten verteilt und ihr Funktionieren voraussetzt, und ein anderes Mal in der Bedeutung vollkommener Gesinnung und Verhalten nach ethischen Maßstäben, so kommt *parrhesia* nur in Zusammenhang letzterer bei Aristoteles vor. In seinen Ausführungen zum *megalopsychos* stellt Aristoteles *parrhesia* in direkten Bezug zu zwei von den drei von Schlier unterschiedenen Aspekten, Offenheit oder Sachbezug und Freimut. Der Aspekt des grundsätzlichen Rechts für jeden fehlt hingegen bei Aristoteles. In Übereinstimmung mit der von Hülsewiesche angenommenen Begründung, dass sich das Fehlen von *isegoria* in den platonischen und aristotelischen Texten durch ihre politischen Einstellungen erklären lässt, zeigt die Demokratiekritik bei

---

<sup>314</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1128a 4-8.

<sup>315</sup> Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, 1419b 11ff.

Aristoteles, dass er der Menge den Verstand und die Klugheit und damit die Voraussetzung für *arete* im Sinn der vollkommenen Tugend abspricht. Das höchste Maß menschlichen Lebens bestimmt Aristoteles aber nach den Zielvorgaben der *eudaimonia* für die politische Gemeinschaft, indem er das Streben nach theoretischer Betrachtung an die Bedingung der praktischen Umsetzung im politischen Leben knüpft. Damit erschöpfen sich die Qualitäten des besten und nützlichsten Menschen für die staatliche Gemeinschaft nicht nur darin, zu den von Natur aus gegebenen dianoethischen Tugenden auch die durch Erziehung bedingte Vernunft zu besitzen, sich von den eigenen körperlichen Begierden nicht beherrschen zu lassen. Vielmehr muss der tugendhafte Mensch und Bürger die Gemeinschaft von seinen Fähigkeiten als Gesetzgeber und Vorbild überzeugen, um den Zustand der *eudaimonia* für die Gemeinschaft anzustreben. Für die Rede in der Öffentlichkeit, durch die der politische Redner und Staatsmann seine Fähigkeiten und Tugend vermittelt, eignet sich nach Aristoteles der Gebrauch von *parrhesia* nicht. Somit schließt er gleichzeitig die Verwendung von *parrhesia* als rhetorisches Verfahren des in Form von Kritik geäußerten Kompliments im Sinne der *licentia* aus, das auf der „parrhesiastischen“ Wirkung beruht. Stattdessen empfiehlt Aristoteles für die Rede vor der Volksmenge, die nicht über die vollkommene Tugend verfügt, mit dem Hinweis auf Sokrates' Vorgehen die rhetorische Figur der *ironia*. Mit der aristotelischen Bestimmung von *parrhesia* als Äußerung vollkommener Tugend fällt ihr Gebrauch allein in den von der Öffentlichkeit ausgeschlossenen Bereich der Erziehung des Hochgesinnten und zukünftigen Staatsmannes. Daraus erklärt sich das Fehlen von *parrhesia* in der Funktion der demokratischen Forderungen und des Schlüsselbegriffs der attischen Demokratie bei Aristoteles.

## **V. Schlussbetrachtung und Ausblick**

Kritik gehört zum Wesen des Menschen. Sie bildet die Voraussetzung für das menschliche Selbstbewusstsein und die daraus resultierende Freiheit. Indem der kritisch denkende Mensch das Gegebene nicht einfach hinnimmt, sondern auch beurteilt, um sich für eine bestimmte Einstellung zum Gegenstand zu entscheiden, bestimmt er immer auch die Maßstäbe, nach denen er wertet und die seine Beurteilung gegenüber seiner Umwelt legitimieren. Damit ist die kritische Beurteilung eine grundlegende Funktion der Vernunft des Menschen und bedingt die Erkenntnisfähigkeit seines Denkens. Unabhängig davon, dass wie das Individuum selbst auch sein individuellen Normen gesellschaftlich geprägt

sind, richtet sich die Legitimation der kritischen Äußerung gegenüber anderen nach sozialen Normen, die auf gesellschaftlichem Konsens beruhen. Wo die Akzeptanz der Kritik als Ausdruck von Freiheit aufhört und ihre Ablehnung als Frechheit beginnt, entscheiden die jeweiligen kommunikativen Bedingungen. Für die öffentliche Rede wie für die private Kommunikation gilt aber gleichermaßen, dass die Erkenntnis des Gegenstandes und somit auch die der kommunikativen Absicht für den Adressaten maßgeblich ist und auf einen möglichen Eigennutzen der sprachlichen Mitteilung für die Person des Orators hin geprüft wird. Die Fragen, ob hinter der kritischen Äußerung der Gebrauch von *parrhesia* in ihrer Bedeutung als „eigentlicher“ Ausdruck uneigennütigen Denkens steckt oder ob es sich um die rhetorische Figur der *licentia* handelt, ob von vornherein eine beleidigende Kränkung beabsichtigt wurde oder ob sich die rhetorische Figur doch als ein *vitium* herausstellt, stellen sich stets neu.

Erst die allgemeine Wertschätzung der *parrhesia* bildet die Voraussetzung für die Wirkung des rhetorischen Verfahrens der *licentia*. Entlang der Entwicklungsgeschichte der attischen Demokratie wird verständlich, wie erst mit der Ausweitung des politischen Mitbestimmungsrechts auf den Großteil der Bevölkerung die freimütige Äußerung ihre Bedeutung als ein der Allgemeinheit nützlich und damit wertgeschätztes Mittel zur Durchsetzung der Wahrheit erhält. Als Anhaltspunkt für den Rückschluss der äußerlich sichtbaren Handlung des freimütigen Sprechens auf die entsprechenden wertgeschätzten gedanklichen Motive, dient den Zuhörern der Umstand, dass der Redner bei seiner Äußerung ein persönliches Risiko eingeht. Je gefährlicher und größer dieses Risiko für den Redner, desto wahrscheinlicher ist es, dass seine kommunikative Absicht in erster Linie in der Vermittlung und Durchsetzung der Erkenntnis besteht und nicht in derjenigen, das Publikum zu beleidigen oder ihm zu schmeicheln. An diesem Punkt zeigt sich, dass *licentia* und *parrhesia* nicht als unabhängige Konzepte zu begreifen sind, sondern sich in ihrer Wirkungsweise aufeinander beziehen. So gilt für die Verwendung beider Formen des rhetorischen Verfahrens der *licentia* wie für den Gebrauch von *parrhesia*, dass ihre erwünschte Wirkung jeweils darin besteht, dass sich das Publikum geschmeichelt fühlt. Der Orator erzielt dieselbe Wirkung wie der *parrhesiastes*, indem er einen scheinbaren Kunstfehler begeht, und auf diese Weise bei den Adressaten den Anschein erweckt, sie seien es ihm wert, in seiner Rede die Wahrheit über den persönlichen Erfolg der rhetorischen Kunstfertigkeit zu stellen.

Aus der Betrachtung der *parrhesia* im Kontext des Hochgesinnten bei Aristoteles geht hervor, dass das Abhängigkeitsverhältnis von *parrhesia* und *licentia* auf Wechselseitigkeit

beruht. Es zeigt sich, dass nur der Handelnde selbst beurteilen kann, ob die „parrhesiastische“ Äußerung wirklich eine solche ist oder ob sie nur der Form nach als eine solche erscheint. Damit gibt es keine äußeres Kriterium für die Unterscheidung der Form der *parrhesia* von derjenigen des rhetorischen Verfahrens der *licentia*. *Parrhesia* findet ihren notwendigen Ausdruck in *licentia*. Allerdings deutet bei Aristoteles die enge Einschränkung im Gebrauch der *parrhesia* auf den persönlichen freundschaftlichen Bereich der Tugendhaften auf ein elitäres Verständnis von *parrhesia* hin, das sich auch in der Foucaultschen Auffassung von *parrhesia* als „Nullpunkt jener rhetorischen Figuren, die die Emotionen der Zuhörer steigern“ widerspiegelt, die Foucault kurz vor seinem Tod in seinen Berkeley-Vorlesungen präsentiert. Demnach ist davon auszugehen, dass Aristoteles den Offenen Brief nicht als „parrhesiastische“ Handlung begreift, sondern ihn als ein rhetorisches Verfahren von dem persönlichen Brief an einen Freund unterscheidet.

Zu überprüfen wäre, inwieweit die erarbeiteten Resultate durch die stark an der Durchsetzung ethischer Prinzipien orientierte spezifisch Aristotelische Perspektive auf die Funktion der Rhetorik bestimmt sind. Insbesondere wäre das Aristotelische Postulat näher zu erörtern, die Rhetorik sei auf die Durchsetzung von Wahrheit und Gerechtigkeit ausgerichtet. Dieses Postulat könnte im Gegensatz zu der in der Neuzeit festgehaltenen Bestimmung stehen, dass der der Rhetorik eigentümliche Persuasionsprozess als Grundlage sozialer Bindung fungiert, weil eine etwaige Diskrepanz zwischen beiden Konzepten überhaupt erst die herausgearbeitete Abhängigkeit der *licentia* von der *parrhesia* bedingen könnte. Weiter zu verfolgen wäre darüber hinaus auch der sich in dieser Untersuchung bereits angedeutete Bezug zu dem uns zeitlich näheren Theoretiker Foucault und das von ihm verstandene Verhältnis von *parrhesia* und Rhetorik. Zu fragen wäre, inwiefern *parrhesia* eine Tugend und Pflicht und gleichzeitig eine Technik darstellt und welche Rolle sie im Zusammenhang mit den Praktiken der Bewusstseinslenkung einnimmt, die Foucault in seiner letzten Werkperiode untersucht.

Weil aber die Klärung dieser Fragen nicht nur die genaue Betrachtung der letzten Werkperiode von Foucault voraussetzt, sondern auch eine ausführlichere Auseinandersetzung mit der philosophisch-philologischen Fachdiskussion über die Aristotelischen Wahrheits- und Gerechtigkeitsbegriffe zu erfordern scheint, wäre dies Gegenstand einer eigenen Untersuchung.

## VI. Literaturangaben

### Antike Quellentexte und Übersetzungen

- Aischylos: Die Fragmente der Tragödien. In: Die Fragmente der Tragödien des Aeschylus. Hrsg. von Hans Joachim Mette. (Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft. 15. Hrsg. von Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin.) Berlin 1959.
- Aristophanes: Die Frösche. In: Aristophanes: Sämtliche Komödien. Übertr. von Ludwig Seeger. Eingeleitet von Otto Weinreich. 2. Bd. Zürich 1953. S. 193-258.
- Aristoteles: Rhetorik. Übers. und erl. von Christof Rapp. Bd. 1 u. 2. (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Begr. von Ernst Grumach. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 4. Darmstadt 2002.
- Ders.: Rhetorik. Übers., mit e. Bibliogr., Erläuterungen u. e. Nachw. von Franz G. Sieveke. 3. Aufl. München 1989.
- Ders.: Nikomachische Ethik. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes. Hrsg. von Gunther Bien. 4., durchges. Aufl. Hamburg 1985.
- Ders.: Politik. Übers. u. mit erkl. Anm. vers. von Eugen Rolfes. 4. Aufl. Hamburg 1990.
- Ders.: Staat der Athener. Übers. u. erläut. von Mortimer Chambers. (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Begr. von Ernst Grumach. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 10. Teil 1. Darmstadt 1990.
- Ders.: Magna Moralia. Übers. von Franz Dirlmeier. (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Begr. von Ernst Grumach. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 4. Darmstadt 1958.
- Ders.: Poetik. Griechisch-deutsch. Übers. u. hrsg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1994.
- Cicero, Marcus Tullius: De oratore. Über den Redner. Lateinisch-deutsch. Hrsg. u. übers. von Harald Merklin. 3., bibl. erg. Aufl. Stuttgart 1997.
- Ders.: Orator. Der Redner. In: Cicero: Der Redner. Brutus. Übers. von Julius Sommerbrodt u. Wilhelm Binder. Eingeleitet u. erläut. von Marion Müller. München. S. 13-109.
- Euripides: Die bittflehenden Mütter. In: Euripides: Sämtliche Tragödien und Fragmente. Griechisch-deutsch. Übers. von Ernst Buschor. Hrsg. von Gustav Adolf Seeck. Bd. 3. Darmstadt 1972. S. 7-93.
- Ders.: Ion. In: Euripides: Sämtliche Tragödien und Fragmente. Griechisch-deutsch. Übers. von Ernst Buschor. Hrsg. von Gustav Adolf Seeck. Bd. 4. Darmstadt 1972. S. 225-339.

- Isokrates: Areopagitikos. In: Sämtliche Werke. Bd. 1. Übers. von Christine Ley-Hutton. Eingeleitet u. erläutert. von Kai Brodersen. (Bibliothek der griechischen Literatur. Hrsg. von Peter Wirth u. Wilhelm Gessel. Bd. 36) Stuttgart 1993. S. 135-150.
- Ders.: Rede des Archidamos. In: Sämtliche Werke. Bd. 1. Übers. von Christine Ley-Hutton. Eingeleitet u. erläutert. von Kai Brodersen. (Bibliothek der griechischen Literatur. Hrsg. von Peter Wirth u. Wilhelm Gessel. Bd. 36) Stuttgart 1993. S. 114-134.
- Platon: Der Staat. Bearb. von Dietrich Kurz. Griech. Text von Emile Chambry. Dt. Übers. von Friedrich Schleiermacher. In: Platon: Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch. Bd. 4. Hrsg. von Gunther Eigler. 2., unveränd. Aufl. Darmstadt 1990.
- Ders.: Gesetze. Buch I-VI. Bearb. von Klaus Schöpsdau. Griech. Text von Edouard des Places. Dt. Übers. von Klaus Schöpsdau. In: Platon: Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch. Bd. 8. Teil 1. Hrsg. von Gunther Eigler. 2., unveränd. Aufl. Darmstadt 1990.
- Longinus: Vom Erhabenen. Griechisch-deutsch. Übers. u. hrsg. von Otto Schönberger. Stuttgart 1988.
- Quintilianus, Marcus Fabius: Institutio Oratoria. Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. Hrsg. und übers. von Helmut Rahn. 3., gegenüber d. 2. unveränd. Aufl. Darmstadt 1995.
- Rhetorica ad Herennium. Lateinisch-deutsch. Hrsg. und übers. von Theodor Nüßlein. 2. Aufl. Düsseldorf/ Zürich 1998.
- Thukydides: Der Peloponnesische Krieg. Hrsg. u. übers. von Georg Peter Landmann. Düsseldorf 2002.

### **Forschungsliteratur**

- Barthes, Roland: L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire. In: Recherches rhétoriques. (Communications 16) Paris 1970. S. 172-223.
- Bohner, Gerd u. Wänke, Michaela: Attitudes and Attitude Change. Hove, U.K. 2002.
- Boileau, Nicolas: Préface. In: Longin: Traité du Sublime ou Du Merveilleux dans le discours. Übers. von Nicolas Boileau. In: Nicolas Boileau: Œuvres complètes. Hrsg. von Françoise Escal. Gallimard, Paris 1966. S. 333-340.
- Brody, Jules: Boileau and Longinus. Genève 1958.
- Dockhorn, Klaus: Macht und Wirkung der Rhetorik: 4 Aufsätze zur Ideengeschichte der Vormoderne. Bad Homburg v.d.H. 1968.

- Eagly, Alice H.; Wendy Wood; Shelly Chaiken: Causal Inferences About Communicators and Their Effect on Opinion Change. In: Journal of Personality and Social Psychology 36 (1978). Lancaster 1978. S. 424-435
- Ehrenberg, Victor: Der Staat der Griechen.(Reihe Forschung und Deutung. Hrsg. von Olof Gigon.) Zürich 1965.
- Essig, Rolf-Bernhard: Der offene Brief. Geschichte und Funktion einer publizistischen Form von Isokrates bis Günter Grass. (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Reihe Literaturwissenschaft; 267) Würzburg 2000.
- Foucault, Michel: Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkley/Kalifornien. Hrsg. von Joseph Pearson. Aus dem Engl. übers. von Mira Köller. Berlin 1996.
- Ders.: Das Wahrsprechen des Anderen. 2 Vorlesungen von 1983/84. Hrsg. u. Eingeleitet von Ulrike Reuter, Lothar Wolfstetter, Bernd Heiter und Hermann Kocyba. Übers. von Ulrike Reuter zusammen mit Lothar Wolfstetter. Frankfurt a. M. 1988.
- Fuhrmann, Manfred: Attische Demokratie. Gastvortrag in der 131. Plenarsitzung am 26. Januar 1974 im Verlagshaus Ernst Klett. Ausgegeben von der Stuttgarter Privatstudiengesellschaft. Stuttgart 1976.
- Höffe, Otfried: Aristoteles. München 1996.
- Horn, Christoph u. Rapp, Christof : aretê. In: Wörterbuch der antiken Philosophie. Hrsg. von Christoph Horn u. Christof Rapp. München 2002. S. 59- 64.
- Hülsewiesche, Reinhold: Redefreiheit. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Begründet von Erich Rothacker. Hrsg. in Verbindung mit Karlfried Gründer von Ulrich Dierse u. Gunter Scholtz. Bd. 44. Hamburg 2002. S. 103-143.
- Jakobson, Roman: Linguistik und Poetik. In: Roman Jakobson: Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971. Hrsg. von Elmar Holenstein u. Tarcisius Schelbert. Frankfurt a. M.: 1979. S. 89-121.
- Klein, Josef: ‚Politische Rede‘. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hrsg. von Gert Ueding. Bd. 6. Tübingen 2003. S. 1465-1520.
- Knape, Joachim: Was ist Rhetorik? Stuttgart 2000. [Zitiert als Knape 2000a]
- Ders.: Allgemeine Rhetorik. Stationen der Theoriegeschichte. Stuttgart 2000. [Zitiert als Knape 2000b]
- Ders.: Persuasion und Kommunikation. In: Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus. Hrsg. von Josef Kopperschmidt. München 2000. [Zitiert als Knape 2000c]

- Ders.: Zwangloser Zwang. Der Persuasions-Prozeß als Grundlage sozialer Bindung. In: Von der Kunst der Rede und Beredsamkeit. Hrsg. von Gert Ueding u. Thomas Vogel. Tübingen 1998. S. 54-12.
- Lausberg, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik: eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. 3. Aufl. Stuttgart 1990.
- Liddell, Henry George u. Scott, Robert: A Creek-English lexicon. With a revised supplement. 9. Aufl., durchgesehen u. erweitert von Henry Stuart Jones. Bd. 2. Oxford 1996.
- Lossau, Manfred Joachim: Pros krisin tina politiken. Untersuchungen zur aristotelischen Rhetorik. Wiesbaden 1981.
- Lyotard, Jean-François: Das Erhabene und die Avantgarde. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. Nr. 2 (1984). Hrsg. von Karl Heinz Bohrer. Stuttgart 1984. S. 151-164.
- Meier, Christian: Entstehung des Begriffs „Demokratie“. Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie. Frankfurt a. M. 1970.
- Ders.: ‚Demokratie‘. Antike Grundlagen. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. von Otto Brunner. Bd. 1. Stuttgart 1972. S. 821-835.
- Ders.: ‚Freiheit‘. Antike Grundlagen. Die griechische Polis. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. von Otto Brunner. Bd. 2. Stuttgart 1975. S. 426-429.
- Mendelssohn, Moses: Über das Erhabene und das Naive in den schönen Wissenschaften (1758). In: Moses Mendelssohn. Ästhetische Schriften in Auswahl. Hrsg. von Otto F. Best. Darmstadt 1974. S. 207-246.
- Müller, Armin: ‚Erhaben, das Erhabene‘. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter. Völlig neubearb. Ausg. d. ‚Wörterbuch der philosophischen Begriffe‘ von Rudolf Eisler. Bd. 2. Basel 1972. S. 624-626.
- Nietzsche, Friedrich: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. In: Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden. Hrsg. von Karl Schlechta. Bd. 3. München 1956. S. 309-322.
- Ober, Josiah: Mass and Elite in democratic Athens. Rhetoric, ideology, and the power of the people. Princeton 1989.
- Ogden, Charles K. u. Richards, Ivor A.: The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism. London 1994.

- Pape, Wilhelm: Griechisch-deutsches Handwörterbuch. Nachdr. der 3. Aufl. Bearb. Von Maximilian Sengebusch. Bd. 1. u. 2.. Graz 1954.
- Quadlbauer, Franz: Die antike Theorie der genera dicendi im lateinischen Mittelalter. Vorgelegt in der Sitzung am 7. Febr. 1962. Wien 1962.
- Raaflaub, Kurt: Des freien Bürgers Recht der freien Rede. In: Studien zur Antiken Sozialgeschichte. Festschrift Friedrich Vittinghoff. Hrsg. von Werner Eck, Hartmut Galsterer u. Hartmut Wolff. Köln/ Wien 1980. S. 7-57.
- Rapp, Christof: Aristoteles zur Einführung. 2. Aufl. Hamburg 2004.
- Ders.: Kommentar. In: Aristoteles: Rhetorik. Bd. 2. (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Begr. von Ernst Grumach. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 4. Darmstadt 2002.
- Ders.: Rhetorik und Philosophie in Aristoteles' *Rhetorik*. In: Rhetorik und Philosophie. Hrsg. von Peter L. Österreich. (Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch. Bd. 18. Hrsg. von Joachim Dyck, Walter Jens u. Gert Ueding.) Tübingen 1999. S. 94-113.
- Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a. M. 1992.
- Saussure, Ferdinand de: Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft. Hrsg. von Charles Bally u. Albert Schehaye. 2. Aufl. mit neuem Register. Berlin 1967.
- Schlier, Heinrich: ‚parrhesia‘ In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begr. von Gerhard Kittel. Hrsg. von Gerhard Friedrich. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933. Bd. 5. Stuttgart 1942. S. 869-884.
- Schmude, Michael P.: ‚licentia‘. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hrsg. von Gert Ueding. Bd. 5. Tübingen 2001. S. 253-258.
- Schweinfurth-Walla, Sigrid: Studien zu den rhetorischen Überzeugungsmitteln bei Cicero und Aristoteles. (Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft: Bd. 9. Hrsg. von Peter Brockmeier, Ulrich Halfmann, Hans-Jürgen Horn u. Hartmut Laufhütte) Tübingen 1986.
- Spang, Kurt: ‚Dreistillehre‘. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hrsg. von Gert Ueding. Bd. 2. Tübingen 1994. S. 921-972.
- Till, Dietmar: Das doppelte Erhabene. Geschichte einer Argumentationsfigur von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Tübingen 2006 .
- Ueding, Gert: Rhetorica movet: zur rhetorischen Genealogie des Pathos. In: Das Pathos der Deutschen. Hrsg. von Norbert Bolz. München 1996. S. 27-38.
- Unruh, Patrick: alêtheia/alêthês. In: Wörterbuch der antiken Philosophie. Hrsg. von Christoph Horn u. Christof Rapp. München 2002, S. 31ff.

- Veyne, Paul: Kannten die Griechen die Demokratie? In: Meier, Christian u. Veyne, Paul: Kannten die Griechen die Demokratie? Zwei Studien. Berlin 1988. S. 13-44.
- Volkman, Richard: Die Rhetorik der Griechen und Römer: in systematischer Übersicht. Nachdr. d. 2. Aufl. Leipzig 1885. Hildesheim 1987.
- Wisse, Jakob: Ethos and pathos from Aristotle to Cicero. Amsterdam 1989.
- Zelle, Carsten: Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche. Stuttgart/ Weimar 1995.
- Zundel, Eckart: Clavis Quintiliana: Quintilians „Institutio oratoria (Ausbildung des Redners)” aufgeschlüsselt nach rhetorischen Begriffen. Darmstadt 1989.