

Ausgesprochenes Selbstgefühl.

***Parrhesia* zwischen Öffentlichkeit und Privatheit.**

Dissertation

zur

Erlangung des akademischen Grades

Doktor der Philosophie

in der Philosophischen Fakultät

der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt von

Anne Katrin Lorenz

aus Boppard/ Rhein

2012

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Eberhard Karls Universität Tübingen

Dekan: Prof. Dr. Jürgen Leonhardt
Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Jürgen Wertheimer
Mitberichterstatterin: Prof. Dr. Frauke Berndt

Tag der mündlichen Prüfung: 24.07.2012

TOBIAS-lib, Tübingen

Inhalt

I. Einleitung.....	1
II. Zum Ursprung der <i>parrhesia</i>.....	5
II. 1. <i>Parrhesia</i> und Demokratie.....	6
II. 1. a) Das Recht auf Rede.....	6
II. 1. b) Freimut und Widerstand.....	11
II. 1. c) <i>Parrhesia</i> und Sachbezogenheit.....	15
II. 1. d) Die Rede als Frechheit.....	20
II.2. <i>Parrhesia</i> und Rhetorik.....	26
II. 2. a) Die Figur der <i>licentia</i>	27
II. 2. b) <i>Parrhesia</i> und Kunst.....	33
II. 2. c) Das Erhabene der <i>parrhesia</i>	41
II. 2. c) Kritik und Intimität.....	49
III. <i>Parrhesia</i> in der Theorie.....	55
III. 1. <i>Parrhesia</i>, Rhetorik und Politik bei Aristoteles.....	56
III. 1. a) <i>Parrhesia</i> als Tugend des Politikers.....	57
III. 1. b) Der Redner vor der Menge und unter Gleichgesinnten.....	69
III. 1. c) Eine Elite aus Freunden.....	78
III. 2. <i>Parrhesia</i>, Freundschaft und Erziehung bei Philodemus.....	85
III. 2. a) Poetischer Zeitvertreib und historische Profession.....	87
III. 2. b) Rhetorik, <i>techne</i> und Politik.....	100
III. 2. c) <i>Parrhesia</i> als Anweisung zur Freundschaft.....	110
III. 3. <i>Parrhesia</i>, „Spiel“ und Selbstsorge bei Foucault.....	123
III. 3. a) Das Subjekt im Bestreben nach Konsistenz.....	125
III. 3. b) Der <i>parrhesiastes</i> zwischen Redekunst und Spieltechnik....	136
III. 3. c) Spielarten der <i>parrhesia</i>	152

III. 4. Zur Dynamik der <i>parrhesia</i>: ein Arbeitsschema.....	174
III. 4. a) Gesellschaft, Gemeinschaft und Freundschaft.....	174
III. 4. b) Zäsur, Stabilität und Kontinuität.....	177
III. 4. c) Positionieren, Profilieren und Experimentieren.....	181
III. 4. d) Gesichtsverlust, Befangenheit und Selbstreflexion.....	185
IV. <i>Parrhesia</i> in der Praxis.....	190
IV. 1. Der Überzeugungstäter.....	191
IV. 1. a) Zwischen Narren- und Märtyrertum.....	193
IV. 1. b) Musterrede und Lebensmuster.....	206
IV. 1. c) Der ungesicherte Zweifel.....	220
IV. 1. d) Zusammenfassung: Der Andere als allgemeine Kategorie.....	236
IV. 2. Der Parteiische	237
IV. 2. a) Lebensgeschichte und Geschichtsbewusstsein.....	239
IV. 2. b) Die Befangenheit der historischen Form.....	255
IV. 2. c) Vom Kritiker zum Nestbeschmutzer.....	270
IV. 2. d) Zusammenfassung: Der Andere als Repräsentant.....	290
IV. 3. Der Gefährte.....	292
IV. 3. a) Taktiken der Freundschaft.....	295
IV. 3. b) Identität und Identifikation.....	316
IV. 3. c) Das narrative Machtvakuum.....	333
IV. 3. d) Zusammenfassung: Der Andere als zweiter Akteur.....	352
IV. 4. Zu den Grenzverläufen der <i>parrhesia</i>: eine Begriffsbestimmung..	355
IV. 4. a) Die Geschichte und der Gegenwartsmoment.....	357
IV. 4. b) Der konkrete und der allgemeine Andere.....	359
IV. 4. c) Das subjektive und das objektive Risiko.....	360
IV. 4. d) Der öffentliche und der private Wahrheitsdiskurs.....	361
V. Das Wahrheitsspiel der literarischen <i>parrhesia</i>: ein Fazit.....	363
VI. Literatur.....	366

I. Einleitung

Am Anfang der attischen Demokratie nimmt die Forderung nach Redefreiheit ihren Ausgangspunkt in dem Bestreben, mit der politischen Stimme für jeden Bürger auch neue Diskursregeln zu etablieren. Das Ideal des verantwortungsbewussten Bürgers, der sich durch die Rede im öffentlichen wie privaten Leben mit seiner neuen politischen Rolle identifiziert, wird zum Standard für ein wahrhaftiges Auftreten erhoben. Im antiken Konzept der *parrhesia* sind politisches Mitspracherecht und wahrhaftige Rede untrennbar miteinander verbunden. Nach den Definitionen der Wörterbücher bedeutet *parrhesia* „freies Reden, Freimüthigkeit, Offenheit im Reden und Handeln“¹ sowie „frankness, freedom of speech“², meint also das unmittelbare Äußern einer eigenen, womöglich für die Anderen unangenehmen Wahrheit. In der sinngemäßen Übersetzung „licence of tongue“³ ist zugleich aber auch ihre negative Bedeutung vermerkt. Mit dem modernen Verständnis von Redefreiheit hat der Begriff auf den ersten Blick nicht mehr viel gemein und doch haben sich die beiden diskursiven Bereiche der öffentlichen und der privaten Rede bislang noch nie auf eine solch undurchschaubare Weise durchdrungen, als die Redefreiheit nicht unwillkürlich auch eine neue Dimension erhielt.

Im Licht der „virtual reality“ scheint der gesellschaftliche Umgang mit Authentizität einen Schatten auf die Redefreiheit zu werfen. Wie elementar die Glaubwürdigkeit für das demokratische Recht auf Rede ist, zeigt sich an der mächtigen Wirkung der elektronischen Netze, in denen Dezentralisierung der Macht und Anonymität des Sprechers die politische Mitsprache einerseits fördert und andererseits an ihre eigenen Grenzen stößt. Dabei ist diese Gratwanderung der Redefreiheit zwischen schamloser Dreistigkeit und freimütiger Offenheit im Wesentlichen nicht neu. Neu ist allerdings die Art und Weise, mit der die Redefreiheit Privatsphäre und Öffentlichkeit durchdringt und bis zur Unkenntlichkeit ineinander spiegelt. Tatsächlich rückt mit den neuen Ausdrucksformen des Wahrhaftigen die Frage nach der Selbstverständlichkeit der Redefreiheit ins öffentliche Bewusstsein der digital geprägten Gesellschaft und verweist damit auf die grundlegende Problematik der demokratischen Ursprungssituation.

Noch vor etwa dreißig Jahren war die Grenze der Redefreiheit deutlicher definiert, als Michel Foucault den Begriff der *parrhesia* in seinen Untersuchungen zur Ethik aufgegriffen hat und sein Gesamtwerk mehrheitlich dem Eindruck hinterlassen hat, dass eine Zäsur besteht zwischen den frühen, häufig dem Strukturalismus zugeordneten archäologischen Analysen seiner Subjektkritik

1 Wilhelm Pape: *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*. Nachdr. der 3. Aufl. Bearb. von Maximilian Sengebusch. Bd. 1. u. 2. Graz 1954, S. 528.

2 Henry George Liddell u. Robert Scott: *A Creek-English lexicon. With a revised supplement*. 9. Aufl., durchgesehen u. erweitert von Henry Stuart Jones. Bd. 2. Oxford 1996, S. 1344.

3 A. a. O.

und den späteren, ethisch ausgerichteten Arbeiten.⁴ Mit der Veröffentlichung seiner letzten Vorlesungen in den vergangenen Jahren gerät der Begriff der *parrhesia* nachhaltig in den Blick der Forschung. Seitdem lässt sich die Tendenz bemerken, in der Forschung nun auch das Gesamtwerk und die Verhältnisse der einzelnen Texte zueinander zu betrachten und als unterschiedliche, aufeinander aufbauende Werkphasen zu untersuchen.⁵

Foucault, der als Begründer der Diskursanalyse gilt und doch keine entsprechende systematische Methode ausarbeitet, untersucht den Begriff der *parrhesia* in unterschiedlichen historischen, philosophischen und literarischen Texten der Antike. Bestimmt er in seinen früheren Werken zur Diskursanalyse Literatur noch als „Gegendiskurs“⁶ zur philosophischen, subjektzentrierten Moderne, insbesondere zu Kants transzendentelem Subjekt, so spielt sie in seinen späteren Analysen offenbar nicht mehr diese spezifische Rolle. Für seine Studien zum Begriff der *parrhesia* zieht Foucault antike und altkirchliche Texte aus den Bereichen Philosophie, Geschichte und Literatur heran, ohne ihre jeweilige spezifische Form und die kommunikativen Bedingungen der Vermittlung der *parrhesia* in Beziehung zueinander zu setzen. Indessen untersucht er verschiedene theoretische Ausführungen zur *parrhesia*, in denen der Kontext der Redesituation einen wesentlichen Aspekt ihrer Bestimmung zwischen öffentlichem und privatem Lebensbereich darstellt. Im Fall von Aristoteles und des Epikureers Philodemus wird die Bedeutung der kommunikativen Bedingungen in ihren Schriften jedoch nicht nur thematisiert, der situative Kontext der Rede bildet darüber hinaus die Grundlage für die Einordnung der *parrhesia* in ihre gesamte philosophische Theorie. Vor diesem Hintergrund fällt auf, dass Foucault auf die Grenze zwischen öffentlichem und privatem Wahrheitsdiskurs nur vereinzelt und allenfalls indirekt eingeht, wenn er *parrhesia* als Nullpunkt der Rhetorik und Gegensatz der Ironie bestimmt.⁷ Umso

4 Detel nennt das Verhältnis von Machtanalytik und Diskursanalyse allgemein „einigermaßen prekär“. Nach Detel prägt die Forschung stattdessen das Bild, „daß bei Foucault Redepraktiken diskursanalytisch, Machtformen dagegen machtanalytisch und Selbsttechniken ethisch untersucht werden.“ Er schlägt indessen im Zuge einer Erweiterung des Diskursbegriffs auch die Ausdehnung der Diskursanalyse auf den Bereich des Ethischen. Vgl. Wolfgang Detel: *Foucault und die klassische Antike. Macht, Moral, Wissen*. 2. Aufl. Mit einem neuen Vorwort. Frankfurt a. M. 2006, S. 35f.

5 Den Versuch, beide Aspekte von Foucaults Werk mit einem neuen, ökonomischen Ansatz zusammenzuführen, unternimmt das von Sverre Raffnsøe geleitete Forschungsprojekt *Management of Self-Management*. Vgl. Sverre Raffnsøe; Marius Gudmand-Høyer u. Morten S. Thaning: Foucault. *Studienhandbuch*. München 2011. 2. Kap., S. 53ff.

6 Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M. 1971, S. 76. Dieser Begriff ist titelgebend für die Untersuchung von Geisenhanslücke, in der er der Bedeutung der Literatur in Foucaults Werk und der seiner Theorie zur Literaturwissenschaft nachgeht, sich indessen aber auf das Foucaultsche Frühwerk konzentriert. Vgl. Achim Geisenhanslücke: *Gegendiskurse. Literatur und Diskursanalyse bei Michel Foucault*. Heidelberg 2008. Eine weitere, neuere Arbeit zum Verhältnis zwischen Diskursanalyse und Literatur bei Foucault liefert Arne Klawitter: *Die „fiebernde Bibliothek“. Michel Foucaults Sprachontologie und seine diskursanalytische Konzeption moderner Literatur*. Heidelberg 2003.

7 Vgl. Michel Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen*. Berlin 1996, S. 21 u. vgl. Ders.: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 54.

irritierender ist es, dass er als Einstieg für seine erste Vorlesung zum Problemkomplex der *parrhesia* mit den Dramen des Euripides nicht nur ästhetisch stilisierte, fiktionale Texte wählt, sondern den wahrhaftigen, freimütigen Ausdruck der *parrhesia* erst auf der literarischen Metaebene des einzelnen Textes zu einem vollständigen Konzept des Wahrheitsdiskurses zusammensetzt.

Den Ansatz der vorliegenden Arbeit bilden daher der doppelte Boden der Literatur und ihre spezifischen Formen der Fiktionalität, die *parrhesia* als eine Praxis wahrhaftigen Sprechens auf das allgemeine Problem der sprachlichen Vermittlung von Authentizität beziehen und im gesellschaftlichen Feld zwischen medienwirksamen Strategien öffentlicher Rhetorik und individuellen Taktiken privater Interaktion sichtbar machen. Insbesondere vor dem aktuellen Hintergrund digitaler Kommunikationsplattformen liegt der Verdacht nahe, dass sich in den vagen, heterogenen und teilweise widersprüchlichen antiken Konzepten der *parrhesia* letztlich ein überzeitliches sprachliches Phänomen niederschlägt. Entsprechend lässt sich die Frage stellen, inwieweit sich wahrhaftiges Sprechen vermitteln lässt, ohne unwillkürlich auf die formale Ebene seines eigentlichen Ausdrucks zu verweisen. Die zweifache Ausrichtung der Literatur auf den individuellen Rezeptionsprozess und auf die gesellschaftliche Vermittlung erlaubt es, die unterschiedlichen Konzepte der *parrhesia* mittelbar an der Realität im spezifischen Einzelfall zu überprüfen und doch zugleich auf ein kollektives Bewusstsein der Redefreiheit zu beziehen. Literatur bietet den Vorteil, dass sie keinen unmittelbaren Zugriff auf die Realität hat, also keinen faktischen Handlungszwang ausübt, weil sie sich nicht in der harten Währung objektiver Information handeln lässt, sondern Inhalte ästhetisch stilisiert als Einzelfall vermittelt. Sie lässt sich als Experimentierfeld für gesellschaftliche Vorgänge und insbesondere für die Vermittlung von Wahrhaftigkeit denken, indem sie sich die besondere kommunikative Situation des Narrativen zu eigen macht, um die faktisch existierende widersprüchliche Aspekte der *parrhesia* auf der literarischen Metaebene zu einer einzigen performativ-reflexiven Figur zusammenzufügen.

Das Ziel dieser Arbeit besteht deshalb weder darin, Foucaults Untersuchungen zur *parrhesia* zu einem lückenlosen Abbild historischer Entwicklungen zusammenzufügen und seine verschiedenen Werkperioden aufeinander zu beziehen, noch das von ihm begründete Verfahren der Diskursanalyse gar auf einzelne literarische Texte anzuwenden. Es geht stattdessen darum, mit der literaturwissenschaftlichen Methode der Komparatistik literarische Texte aus unterschiedlichen Epochen der europäischen Neuzeit auf ihre poetologischen Konzepte des wahrhaftigen Ausdrucks hin zu untersuchen und im intertextuellen Vergleich allgemeine und spezifische Strukturen ästhetisch inszenierter Wahrhaftigkeit herauszuarbeiten. Schließlich gilt es, die kommunikativen Bedingungen von *parrhesia* zu bestimmen und eine literarische Typologie der *parrhesiastes*

aufzustellen. Der Vergleich von zwei unterschiedlichen Analysen Foucaults gibt hierbei die Richtung vor. Die beiden Texte, Euripides' Drama *Ion* und Platons *Apologie des Sokrates*, werden um ein weiteres Beispiel aus der Antike ergänzt: Sophokles' *Antigone* illustriert den schmalen Grat zwischen einem unvermittelten Aussprechen der eigenen Wahrheit und einer durch die überhöhte Selbstdarstellung als wahrhaftiger Redner verzerrten Wahrheit.

Die drei Texte markieren die unterschiedlichen Eckpunkte, die für die Bestimmung der *parrhesia* und ihre spezifisch literarische Vermittlung ausschlaggebend sind. Davon ausgehend, dass *parrhesia* in ihren Grundzügen ein überzeitliches Phänomen darstellt, steht im Mittelpunkt der komparatistischen Arbeit der Vergleich zwischen verschiedenen literarischen Texten aus unterschiedlichen europäischen Epochen von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Die Auswahl der Texte richtet sich daher nach der Art und Weise der im Text inszenierten Bedingungen der Redesituation und nach den ästhetisch stilisierten sprachlichen Vermittlungsformen auf der textuellen Metaebene. Vor dem Hintergrund, dass die besonderen Bedingungen des Leseprozesses den indirekten Zugriff der literarischen *parrhesia* auf die soziale Wirklichkeit kennzeichnen und andere Machtmechanismen implizieren als die kommunikativen Voraussetzungen der faktischen *parrhesia*, erfolgt die erste Einordnung der verschiedenen literarischen Beispiele durch die Unterscheidung der kommunikativen Settings in öffentliche, gruppeninterne und persönlich-intime Redesituation. Eine strikte Kategorisierung nach literarischen Genrengrenzen tritt aus diesen Gründen zugunsten der Diversität der sprachlichen Formen der Fiktionalisierung zurück. Dennoch ist mit Blick auf die Frage nach der genauen Verortung der *parrhesia* in der sozialen Wirklichkeit natürlich zu berücksichtigen, dass der Rezeptionsprozess beim Drama anderen Bedingungen unterliegt und daher auch andere Formen der Inszenierung verlangt als epische Texte. Der Fokus auf der sprachlichen ästhetischen Umsetzung rechtfertigt allerdings insofern eine solche Grenzüberschreitung, als auch im Theater für gewöhnlich der Zuschauer auf sich allein gestellt ist, seine Rezeption der ästhetischen Inszenierung auf der Bühne also weitgehend auch nicht unmittelbar von der Wahrnehmung der „Realinszenierungen“ im Zuschauerraum abhängt.

Auf dem grundsätzlichen Unterschied zwischen der faktischen Darstellung und der indirekten Vermittlung fiktionaler ästhetischer Inszenierung gründet die Einteilung der vorliegenden Untersuchung: Einer konzeptuellen Annäherung an den Begriff der *parrhesia* in den unterschiedlichen Theorien von Aristoteles, Philodemus und Foucault folgt die Überprüfung der erarbeiteten Konzepte an den unterschiedlichen literarischen Vermittlungsformen wahrhaftigen, freimütigen Sprechens in den ausgewählten literarischen Texten. Um das weite Feld der *parrhesia* zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, Rhetorik und Philosophie innerhalb sozialer Kommunikation abzustecken, ist es allerdings unumgänglich, zuerst eine allgemeine historische

Einordnung des Begriffs vorzunehmen und die verschiedenen gesellschaftlichen Implikationen ihrer Vermittlung auszuleuchten. Erst daran schließt sich die Untersuchung der „parrhesiastischen“ Vermittlung in Theorie und Praxis.

Das Hauptanliegen der Arbeit besteht darin, mögliche Anschlussstellen zwischen privatem und öffentlichem Wahrheitsdiskurs zu konturieren und in der Unübersichtlichkeit der neuen technischen Kommunikationssphären Raum für die Imagination von Wahrheit als eine zusätzliche Form der Authentizität zurückzugewinnen. Dazu gehört das Vorhaben der Arbeit, eine Charakteristik der *parrhesia* auszuarbeiten, um am Ende Aussagen darüber machen zu können, welche Bedeutung dem Begriff der *parrhesia* als besonderer Form der Redefreiheit in der heutigen Zeit zukommt, in der Formen der Selbstdarstellung Hochkonjunktur haben. Es bleibt daher abschließend nicht nur zu fragen, warum Foucault den antiken Begriff seinerzeit aufgreift, sondern auch, unter welchen veränderten sozialen Bedingungen der Begriff heute Aktualität beanspruchen kann. Er ließe sich daraufhin als eine Alternative zur „virtual reality“ denken, wenn er ihren authentischen Formen der Künstlichkeit verstärkt eine Fiktionalisierung entgegensetzt, die sich als wahrhaftige Inszenierung zu erkennen gibt.

II. Zum Ursprung der *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.).⁸ Von da an kommt er überall in der antiken griechischen Literatur vor.⁹ Diese Ansicht korrigiert Reinhold Hülsewiesche mit dem Hinweis auf eine frühere Textstelle bei Aischylos. Dem Atthidenschreiber Philochoros wird von Aischylos die Aussage zugeschrieben, dass die Betrunkenen nicht nur sich selbst ihre eigene Person offenbaren, sondern mit dem Gebrauch von *parrhesia* auch jedem anderen die seine aufdecken. In der Beschreibung des Betrunkenen, der keine Hemmungen mehr kennt, nimmt *parrhesia* den Sinn von „frecher Rede“ an.¹⁰ Damit ist die

8 Vgl. Kurt Raaflaub: *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, S. 23.

9 Vgl. Heinrich Schlier: ‚*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, S. 869. u. ferner das Zitat bei Michel Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkley/Kalifornien. Hrsg. von Joseph Pearson. Berlin 1996, S. 9.

10 Vgl. Aischylos: *Fragment 11*. In: Die Fragmente der Tragödien des Aeschylos. Hrsg. von Hans Joachim Mette. (Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft. 15. Hrsg. von Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin.) Berlin 1959, S. 4. Für die Auslegung als „freche Rede“ vgl. Reinhold Hülsewiesche: *Redefreiheit*. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Hrsg. in Verbindung mit Karlfried Gründer von Ulrich Dierse u. Gunter Scholtz.

Spannweite der Bedeutung bereits früh festgelegt und eine Verschiebung der positiven hin zur negativen Bedeutung 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*¹¹ in der hellenistischen und jüdischen Literatur bis zu den altkirchlichen Texten im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. zu finden.¹² Innerhalb dieser Zeitspanne von über neun Jahrhunderten erfährt der Begriff voneinander abweichende Sinnzuweisungen, die sich aus seinem Entstehungshintergrund, der Athener Polis, ergeben.

II. 1. *Parrhesia* und Demokratie

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 in der Darstellung privater zwischenmenschlicher Beziehungen wie Freundschaft und geschwisterlicher Bindung. In diesem Teil der Arbeit wird der historische Entstehungshintergrund des Begriffs der *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 heranzuziehen. Gleichzeitig wird die Aufmerksamkeit auf das Verständnis der Demokratie bei Platon und Aristoteles 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. Im weiteren Teilschritt wird dann dargelegt, wie die Bedeutung von *parrhesia* als „frecher Rede“ mit der platonisch-aristotelischen Kritik an der attischen Demokratie verbunden ist.

II. 1. a) Das Recht auf Rede

Der Ursprung der *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.¹³ 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

Bd. 44. Hamburg 2002. S. 103-143, S. 110.

11 Vgl. Foucault: *Diskurs und Wahrheit*. Berlin 1996, S. 9.

12 Vgl. Schlier: ‚*parrhesia*‘. Stuttgart 1942, S. 872 u. 883.

13 Vgl. a. a. O., S. 869, 38 - S. 870, 1.

deutlich. In der Phase der demokratischen Entwicklung in Athen zur Zeit Solons bis Perikles richtete sich die Bedeutungszuweisung von *parrhesia* nach der politischen Einstellung 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.

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 zu begreifen, in dem sich die Identifikation der attischen Bürger mit der Polis allmählich vollzog. Mit der weitgehenden Ausschaltung des Areopags und der Zulassung der dritten, besitzlosen Klasse zum Archontat gilt ab 485 von den politischen Institutionen die Volksversammlung, die *ekklesia*, als Mittelpunkt der Volkssouveränität.¹⁴ Nur wer sich hier in der Rede durchsetzen konnte, hatte Einfluss auf die politischen Entscheidungen. *Parrhesia* wird somit in der demokratischen Entwicklung als eine besondere Form der Freiheit, nämlich die der Rede, zum Identifikationsmerkmal des attischen Bürgers erhoben.¹⁵ Welchen Stellenwert die Athener Demokratie als Verkörperung der *parrhesia* unter den Griechen einnimmt, belegen die Texte von Euripides¹⁶. Vier seiner Dramen, *Die Phoinikerinnen*, *Hippolytos*, *Die Bakchen* und *Elektra* dienen Foucault als eine erste erfassende Annäherung an den Begriff der *parrhesia*, denn „das Wort selbst kommt im allgemeinen in einem präzisen Kontext vor.“¹⁷ So fragt Iokaste ihren Sohn Polyneikes „als erstes, was mein Herz verlangt“ nach seinem Befinden in der Verbannung und auf die zweite Frage nach der Ursache seines unglücklichen Zustands, worauf dieser antwortet:

„Polyneikes: Das Schlimmste ist, daß er nicht reden darf [d. h. frei reden; von: *parrhesiazomai*¹⁸].

Iokaste: Nur Sklaven haben solchen Schweigezwang.

Poyneikes: Der Großen Torheit will ertragen sein.

14 Zur Situation und Entwicklungen der attischen Demokratie allgemein vgl. die beiden Arbeiten von Manfred Fuhrmann: *Attische Demokratie*. Stuttgart 1976. u. Jochen Bleicken: *Die athenische Demokratie*. 2., überarb. Aufl. Paderborn 1994.

15 Ausgenommen die Bevölkerungsmehrheit von Sklaven, Frauen und Metöken erhielt in der Athener Demokratie unter Perikles grundsätzlich jeder Bürger ab dem dreißigsten Lebensjahr das Bürgerrecht unabhängig von seinem sozialen Rang. Vgl. die Zahlen bei Manfred Fuhrmann: *Attische Demokratie*. Stuttgart 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.

16 Vgl. Reinhold Hülsewiesche: *Redefreiheit*. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Hrsg. in Verbindung mit Karlfried Gründer von Ulrich Dierse u. Gunter Scholtz. Bd. 44. Hamburg 2002. S. 103-143, S. 110.

17 Foucault: *Diskurs und Wahrheit*. Berlin 1996, S. 25.

18 Im Folgenden wird zur Vereinfachung immer die Nominalform des griechischen Begriffs in lateinischer Transkription angegeben.

Iokaste: Das heißt doch, daß man Narr des Narren wird!

Polyneikes: Als freier Mann! Nur um den Unterhalt.“¹⁹

In der Verbannung hat Polyneikes mit seinem Status als Bürger auch das Recht, frei zu reden, eingebüßt und steht damit auf einer Stufe mit dem Sklaven und Knecht. Das Schweigen, zu dem ihn seine gesellschaftliche Stellung verdammt, steht im Widerspruch zu seinem vernichtenden Urteil über die Fähigkeiten der Mächtigen. Obwohl an dieser Stelle *parrhesia* als politisches Recht und Statussymbol im Antagonismus zum stummen Sklaven verdeutlicht wird, deutet sich bereits im Verlangen der Mutter, um den tatsächlichen Zustand ihres Sohns zu wissen, eine Verbindung zum vertraut-freundschaftlichen Dialog an.

Selbst in Aristophanes' Komödie *Lysistrata*, in der die Frauen auf subversive Weise politischen Einfluss nehmen und den Frieden mit Sparta herbeiführen, verweist die Darstellung der Frauen in der Rolle aufmüpfiger Kritikerinnen und politisch zweifelhafter Agentinnen trotz aller Ironie auf das Recht zu reden als die Bedingung des freien Menschen. Nach dem Schlagabtausch zwischen Chorführer und Chorführerin, die in gleicher Weise austellt, folgt:

Chorführer: Habt ihr gehört, wie unverschämt?

Chorführerin: Frei bin ich, frei geboren!

Chorführer: Wart nur, ich stopfe dir das Maul!

Chorführerin: Dann hast du ausgerichtet!“²⁰

Mit den frechen, obszönen Äußerungen der Frauen um Lysistrate karikiert Aristophanes das politische Mitspracherecht in der Verfassung seiner Zeit²¹. Den Begriff der *parrhesia* verwendet er in diesem politischen Kontext jedoch nicht und so ist weniger eindeutig als in Euripides' Dramen, dass seine Intention in der Hauptsache tatsächlich in einer konstruktiven Kritik an der politischen Situation liegt. Ohne die politische Dimension der freien Rede bezieht sich der Frieden im Stück folglich auf die allgemeine rhetorische Überzeugungskraft der Frauen, die durch das enttechnische Mittel der sexuellen Enthaltbarkeit als erfolglos entlarvt wird. Dass es auch bei den Männern nicht sehr weit her damit ist, sich für die vernünftige Rede zu entscheiden, zeigt sich in dem nonverbalen Zwang des Liebesentzugs, den die Frauen ausüben müssen, um sich Gehör zu

19 Euripides: *Die Phoinikerinnen*, 389-394. In: Ders.: Sämtliche Tragödien und Fragmente. Griech.-deutsch. Bd. IV. Übers. von Ernst Buschor. Hrsg. von Gustav Adolf Seeck. Darmstadt 1972. S. 341-463. Vgl. die entsprechend bei Foucault zitierte Stelle, Foucault: *Diskurs und Wahrheit*. Berlin 1996, 26 ff.

20 Aristophanes: *Lysistrata*, 2, 379f. In: Ders.: Sämtliche Komödien. Übers. von Ludwig Seeger. Eingel. von Otto Weinreich. Zürich/ Stuttgart 1968. S. 401-459.

21 Zum historischen Kontext vgl. Victor Ehrenberg: *Aristophanes und das Volk von Athen. Eine Soziologie der altattischen Komödie*. Zürich/ Stuttgart 1968.

verschaffen. Doch nur mit Mühe und vielen Ermahnungen schafft es Lysistrate, die Frauen von der Wichtigkeit dieser Bürde für die Gemeinschaft zu überzeugen, die das Zurückstellen ihrer eigenen Begierden bedeutet. Und so kommt es zu einer Szene, die Züge der *parrhesia* trägt, indem sie den inneren Zwiespalt darstellt zwischen dem eigenen Unvermögen, sich und anderen eine unangenehme Wahrheit einzugestehen und dem Druck, den die Pflicht gesellschaftlicher Verantwortung auferlegt.

„Lysistrate: Ach leider, die Wahrheit!

Chorführerin: Was gibt's so Schlimmes? – Sag es deinen Schwestern!

Lysistrate: Ich *kann's* nicht sagen, *darf* es nicht verschweigen!

Chorführerin: Verbirg mir nichts! Welch Unglück ist geschehn?

Lysistrate: Nun, rund heraus, wir Frau'n sind männertoll!“²²

Auch hier ist die Bedeutsamkeit dieser Wahrheit für das „politische“ Geschehen im Drama in eine Dialogsituation eingebettet, die durch die Offenheit und Vertrautheit einer persönlichen Beziehung gekennzeichnet ist. Das gilt nicht nur für das Verhältnis zum weiblichen Chor, sondern für die Gemeinschaft der Frauen allgemein, die ihrerseits die der Männer persifliert. So tragen die Zurechtweisungen der Lysistrate gegenüber ihren undisziplinierten „Landsfrauen“ trotz aller Ironie ebenfalls die Züge eines egalitären, freundschaftlichen Verhältnisses. Trotz aller Ironie tritt hier die gesellschaftliche Gleichheit nach dem demokratischen Denken nicht nur als ein Netz aus Freundschaften auf, sie ist dort dadurch auch gesichert. In der attischen Demokratie, in der sich der politische Einfluss eines Einzelnen nach der Anzahl seiner vertrauten Anhänger richtet, zählt jeder Mitbürger entweder als persönlicher Freund oder Feind.²³

Einmal abgesehen von der komplexeren Aussagekraft des gesamten Stücks in Foucaults Interpretation erfüllt auch die Rede Ions in Euripides' Drama das Darstellungskriterium für *parrhesia* in ihrer Bedeutung für die attische Demokratie: das kontrastive Verhältnis des stummen Sklaven, der Frau oder des Fremden zum sich frei äußernden Bürger.

„Hätt ich einen Wunsch,/ So wärs nach einer Mutter aus Athen,/ Die meinem Mund das freie Wort [von: *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 [von: *parrhesiazomai*].“²⁴

22 Aristophanes: *Lysistrate*, 3, 712-715.

23 Vgl. Lionel Ignacius Cusack Pearson: *Popular Ethics in Ancient Greece*. Stanford: Stanford University Press, 1962, S. 86f.

24 Euripides: *Ion*, 670-675. In: Ders.: *Sämtliche Tragödien und Fragmente*. Griechisch-deutsch. Übers. von Ernst Buschor. Hrsg. von Gustav Adolf Seeck. Bd. 4. Darmstadt 1972. S. 225-339.

Erst mit der attischen Staatsangehörigkeit der Mutter dürfte sich auch Ion, dem seine Mutter unbekannt ist, stolz einen Athener Vollbürger „echten Stamms“ nennen und erhalte das Recht, frei zu reden. Welche konkreten Motive Ion zu „dem entscheidenden parrhesiastischen Stück“²⁵ machen, das „ganz dem Problem der *parrhesia* gewidmet ist, denn es geht der Frage nach: Wer hat das Recht, die Pflicht und den Mut, die Wahrheit zu sprechen?“²⁶, wird in der Untersuchung zu Foucaults theoretischer Einordnung des Begriffs gezeigt werden.

In der Gleichsetzung des gebildeten, aber fremden Bürgers, dem *parrhesia* nicht gewährt wird, mit dem im herkömmlichen Sinn unfreien Knecht, *sklavos*, zeigt sich, welche enorme Gewichtung die Freiheit der Rede innerhalb der politischen Rechte erhält. Die politische Rede, die als sprachliche Handlung innerhalb der *ekklesia* oder vor den Mitgliedern des Rats, der *boule*, Einfluss auf die Entscheidungsfindung des Auditoriums zu einem bestimmten politischen Beratungsgegenstand nimmt, wird zum Machtsymbol des Bürgers. Auf diese Weise werden im neuen politischen Bewusstsein der Athener Bürger die bisherigen Machtprivilegien wie Reichtum und adlige Geburt zurückgedrängt zugunsten der politischen Mitbestimmung durch die Rede. So ist weiter 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.“²⁷

In der Steigerung des Ansehens und der Würde spiegelt sich die Motivation der materiell benachteiligten Bürger wider, 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 misst, 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.²⁸ Das bestätigen die Quellenfunde von *isegoria* bei Plutarch und

25 Foucault: *Diskurs und Wahrheit*. Berlin 1996, S. 25.

26 A. a. O., S. 26.

27 Euripides: *Die bittflehenden Mütter*, 403-408. In: Ders.: *Sämtliche Tragödien und Fragmente*. Griechisch-deutsch. Übers. von Ernst Buschor. Hrsg. von Gustav Adolf Seeck. Bd. III. Darmstadt 1972. S. 5-93. Vgl. die entsprechend zitierte Stelle bei Foucault: *Diskurs und Wahrheit*. Berlin 1996, S. 62.

28 Vgl. Kurt Raaflaub: *Des freien Bürgers Recht der freien Rede*. In: *Studien zur Antiken Sozialgeschichte*.

Demosthenes.²⁹ Als umso bemerkenswerter wird von Hülsewiesche hervorgehoben, dass bei Aristoteles und Platon ausschließlich der Begriff *parrhesia* zu finden ist.³⁰ Aber auch im Werk des Euripides ist *parrhesia* in neun Stellen überliefert, während der Begriff *isegoria*, den Pape „als Zeichen der vollendeten Demokratie“³¹ anführt, kein einziges Mal 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.

II. 2. b) Freimut und Widerstand

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. Hatte die Freiheit am Konzept der Demokratie zunächst vor allen Dingen insoweit Anteil, als sie die Herrschaft einzelner oder weniger ausschloss, so deutet der parallele Gebrauch von *parrhesia* neben *isegoria* und *eleutheron legein* darauf hin, dass der Freiheit nun darüber hinaus Wichtigkeit beigemessen wird.³² Die Betonung der Freiheit der Rede legt die Vermutung nahe, dass sie entweder im politischen Bereich der *ekklesia* gegnerischem Druck ausgesetzt war oder ihr überdies auch im privaten Leben mehr Bedeutung zugewiesen wurde.

Bereits in den Anfängen der Demokratie in der Mitte des fünften Jahrhunderts wird die Möglichkeit einer völligen Loslösung politischer Berechtigung von Voraussetzungen wie adliger Abstammung oder Erziehung und Reichtum und damit von der Grundlage oligarchischer Ordnung kritisiert. Gerade die massive Gegnerschaft mancher dieser Kritiker gilt als die konstituierende Kraft der überlieferten demokratischen Theorie.³³ Die einflussreichen Gegner der Athener

Festschrift Friedrich Vittinghoff. Hrsg. von Werner Eck, Hartmut Galsterer u. Hartmut Wolff. Köln/ Wien 1980. S. 7-57, S. 36.

29 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.)

30 Vgl. Reinhold Hülsewiesche: *Redefreiheit*. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Hrsg. in Verbindung mit Karlfried Gründer von Ulrich Dierse u. Gunter Scholtz. Bd. 44. Hamburg 2002. S. 103-143, S. 106. Wilhelm Pape führt irrtümlicherweise eine Stelle bei Platon an, die *isegoria* beinhalten soll, dort jedoch nicht zu finden ist. Vgl. Wilhelm Pape: *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*. Nachdr. der 3. Aufl. Bearb. Von Maximilian Sengebusch. Bd. 1 u. 2. Graz 1954, S. 1263.

31 Wilhelm Pape: *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*. Nachdr. der 3. Aufl. Bearb. Von Maximilian Sengebusch. Bd. 1 u. 2. Graz 1954, S. 1263.

32 Vgl. Christian Meier: ‚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, S. 827.

33 Vgl. a. a. O., S. 829.

Demokratie sind die attischen Adligen, deren politische Interessen denen des Volkes gegenüberstehen. Dieser Interessenkonflikt führt zur Polarisierung der politischen Lager; indem das Volk gegenüber dem Adel seine politischen Interessen als Einheit verfolgt, tritt es als dessen Gegenmacht auf.³⁴ Demokratie wird dabei bei Gegnern wie bei Befürwortern zum Identifikationsbegriff einer Politik für die Armen.³⁵ Fuhrmann geht sogar soweit, in der vollendeten Athener Demokratie „die genaue Negation ihres historischen Substrats“ zu sehen.³⁶ 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 einem Gefühl staatlicher Gemeinschaft entgegenstand. Das erklärt, warum *parrhesia* im demokratischen Kontext aus dem Blickwinkel der Armen nahezu als Verteidigungsmittel gegenüber der Bedrohung durch den Adel und umgekehrt als Angriff auf die bis dahin als selbstverständlich geltenden Machtverhältnisse angesehen wurde. 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 heutigen die ihr in der Entwicklung entgegengesetzte Bewegung „zentrifugal“.³⁷ 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. Das hat zur Folge, dass sich die parodistischen Anspielungen auf reale Personen und Gegenstände eines Aristophanes in *Lysistrata* nicht einfach mit der Gesellschaftskritik und dem politischen Engagement heutiger Schriftsteller gleichsetzen lassen. Nach Niklas Holzberg sitzt die weit verbreitete Auffassung, *Lysistrata* sei ein „pazifistisches Stück“, dem Irrtum moderner Zuschreibungen auf. Aristophanes verfolge weniger ein politisch kritische Absicht, sondern schlicht den Zweck zu unterhalten.³⁸ In ähnlicher Weise relativiert auch Veyne die politischen Äußerungen des Euripides und des Historikers Thukydides,

34 Vgl. a. a. O., S. 825.

35 Vgl. Aristoteles: *Politik*, 1279b 11. Für die Arbeit zitiere ich aus der Ausgabe: Aristoteles: *Politik*. Übers. u. mit erkl. Anm. vers. von Eugen Rolfes. 4. Aufl. Hamburg 1990.

36 Manfred Fuhrmann: *Attische Demokratie*. Stuttgart 1976, S. 16.

37 Paul Veyne: *Kannten die Griechen die Demokratie?* In: Meier, Christian u. Veyne, Paul: *Kannten die Griechen die Demokratie? Zwei Studien*. Berlin 1988. S. 13-44, S. 21.

38 Vgl. Niklas Holzberg: „*Aristophanes*“. *Sex und Spott und Politik*. München 2010.

wenn er sie „halbherzig in ihren Lobliedern auf die Demokratie, die sie Perikles und Theseus in den Mund legen“³⁹, nennt. Sie erkennen zwar die politischen Forderungen und Ideale des Volks an, aber nur insofern, als 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.⁴⁰ 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“⁴¹

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“⁴² beschrieben. 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.“⁴³ 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“⁴⁴, zum anderen kann sie aber auch aus der Sicht der vielen von

39 A. a. O., S. 27.

40 Vgl. Victor Ehrenberg: *Der Staat der Griechen*. (Reihe Forschung und Deutung. Hrsg. von Olof Gigon.) Zürich 1965, S. 100.

41 Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg*, II, 65. Hier zitiert aus der Ausgabe: Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg*. Hrsg. u. übers. von Georg Peter Landmann. Düsseldorf 2002.

42 A. a. O., I 139.

43 Aristoteles: *Politik*, 1297b 24f.

44 A. a. O., 1282a 8f. u. vgl. dazu Christian Meier: *Entstehung des Begriffs „Demokratie“*. Vier Prolegomena zu

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.⁴⁵ Die Einschränkung besteht aber nach Aristoteles in der Voraussetzung, dass die Menge der Regierten in der Mehrheit keinen „sklavischen Charakter“⁴⁶ 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 andere Dimension verleiht. Verantwortlich für diese Form des Sklaventums macht Aristoteles nicht die Aristokraten oder den Tyrannen, sondern die in der Natur liegende eigene Abhängigkeit von 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* politisches Mitspracherecht erhalten, ergibt sich aus dem Durchschnitt der Vielzahl der Urteile zu einem politischen Sachverhalt eine gerechte Entscheidung.⁴⁷ Die Vorrangstellung der Rede in der politischen Entscheidungsfindung wird mit folgender Stelle aus der Gefallenenrede des Perikles bei 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.“⁴⁸

Demnach wird hier das Urteilsvermögen, das auf den kollektiven, an der gegenseitigen Rede geschärften 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 Dialog zwischen allen Beteiligten Lösungen für die politische Praxis zu finden.

Obwohl er den Bürgern in ihrer Gesamtheit bedeutende Entscheidungskompetenzen zugesteht,

einer historischen Theorie. Frankfurt a. M. 1970, S. 59f.

45 Vgl. Aristoteles: *Politik*, 1282a 17-23.

46 A. a. O., 1282a 16f.

47 A. a. O., 1282a 38-43.

48 Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg*, II 40.

sieht Aristoteles ähnlich wie Platon nach wie vor die Vereinbarkeit des demokratischen Grundsatzes der *isonomia* mit einer guten Verfassung nicht gegeben. 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 Bürger nützlichen Staatsform die Ungleichheit hinsichtlich der Tugend und der intellektuellen Fähigkeiten einer absoluten Rechtsgleichheit entgegenstünde. Um den Zustand der *eudaimonia* für alle im Sinn des Allgemeinwohls zu ermöglichen, muss die Freiheit so beschaffen sein, dass jede Handlung darauf ausgerichtet ist, sie auf die Gesamtheit der Bürger bezogen zu optimieren. Für den Gebrauch der *parrhesia* und ihrer Bewertung bedeutet das, ihren kritischen Inhalt stets auf die aus ihr erwachsenden Konsequenzen für das Allgemeinwohl hin zu prüfen.

II. 2. c) *Parrhesia* und Sachbezogenheit

Zwar offenbart sich in der Überlieferung des Thukydides gerade das perikleische Zeitalter als „monarchische“ Demokratie.⁴⁹ Was den militärischen Oberbefehl angeht, hielt das Volk aber aus eigener Überzeugung unumstritten am Grundsatz des Adels fest, nur den Besten seines Fachs zu wählen.⁵⁰ 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 aus 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.⁵¹

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

49 Vgl. a. a. O., II 65.

50 Vgl. Isokrates: *Areopagitikos*, 22. Die hier zitierte Ausgabe ist die in: Isokrates: Sämtliche Werke. Bd. 1. Übers. von Christine Ley-Hutton. Eingeleitet u. erläutert von Kai Brodersen. Stuttgart 1993. S. 135-150. Vgl. dazu Victor Ehrenberg: *Der Staat der Griechen*. Zürich 1965, S. 87. Vgl. ferner die Stelle bei Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg*, I 139, nach der Perikles in der Volksversammlung als der fähigste Mann für das Amt des Strategen wiedergewählt wird, obwohl er vielen Anfeindungen von Standesgenossen und aber auch vom Volk wegen der vielen Verluste durch Krieg und Pest wegen seiner Kompetenz auf militärischem Gebiet und in wichtigen zivilen Fragen, die die gesamte Stadt betrafen, ausgesetzt ist.

51 Vgl. Aristoteles: *Politik*, 1279a 37- 1279b 3.

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.“⁵²

Platon schließt nicht aus, dass es auch in der ungebildeten Menge von der ratio geleitete Menschen gibt, auf die zu hören für den Staat von Vorteil ist. Die Möglichkeit, „frei zu sprechen“, bestimmt jedoch der Herrscher. Weil seine Position nicht in Frage gestellt wird, kann sich der König den ihm untertänigen Kriegern wohlwollend zeigen, indem er ihnen *parrhesia* einräumt.

Im 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 Intellekt, 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 Beeinflussung 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 [*parrhesiazomai*], und wenn sie es tun, weniger verborgen bleiben.“⁵³

Diese Bedrohung verdeutlicht Schlier in dem dargestellten Gegensatz zu *parrhesia*, 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.“⁵⁴

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

52 Platon: *Gesetze*, III 694a 8 - 694b 9. Hier zitiert aus der Ausgabe von Schöpsdau: Platon: *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.

53 Aristoteles: *Politik*, 1313b 10-15.

54 Heinrich Schlier: ‚*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, S. 871, Z.30ff.

Bedeutungszuweisungen auszeichnet, die sich aus den jeweiligen Perspektiven auf die attische Demokratie ergaben. Die oben angeführte Textstelle bei Aischylos zeigt zumindest einen als kritischen zu bewertenden Blickwinkel auf *parrhesia*, der zeitlich vor den Texten des Euripides liegt.

Für die Bestimmung von *parrhesia* lässt sich aus den von Platon und Aristoteles beschriebenen politischen Redesituationen 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. Im Verweis auf die Textstelle aus der *Politeia* über die Perser bestimmt Schlier 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.“⁵⁵ Selbst wenn hier ein Wahrheitsbild entworfen wird, das die Dinge auch außerhalb menschlicher Betrachtung in den Blick nimmt, fällt die zweite Bestimmung des Gegenstands als verborgener in den Bereich menschlicher Handlungen. Schlier zeichnet *parrhesia* auf der Folie eines aristotelischen Wahrheitsbegriffs, der sich auf einen diskursiven Aussage-Bereich und einen ihm übergeordneten erkenntnistheoretischen Realismus bezieht.⁵⁶ Ohne näher auf den problematischen Begriff der Wahrheit als die der Wesenserfahrung eingehen zu wollen, soll hier für die notwendige Abgrenzung der „praktischen Wahrheit“⁵⁷ im Akt der *parrhesia* von der Wahrheit als theoretische Entität das entscheidende Merkmal darin bestimmt werden, dass die Existenz von *parrhesia* sprach- und somit handlungsgebunden ist. Damit liegt sie im praktischen Handlungsbereich des Menschen, der sprachliche Äußerungen über die Wirklichkeit umfasst. Durch die Verankerung in der menschlichen Praxis korrespondiert die Bedeutung der Aussagewahrheit bei Aristoteles im weitesten Sinn mit den Ansätzen konstruktivistischer Theorien der Postmoderne, in denen die Idee einer ursprünglichen, von der menschlichen Wahrnehmung unabhängigen Wahrheit obsolet geworden ist: „Der Mensch ist aber das einzige Lebewesen, das Sprache besitzt.[...] die Sprache dagegen dient dazu, das Nützliche und Schädliche mitzuteilen und so auch das Gerechte und Ungerechte“⁵⁸, schreibt Aristoteles und verlegt damit die für die menschliche Meinungsbildung

55 Heinrich Schlier: ‚*parrhesia*‘. Stuttgart 1942, S. 871, Z. 4ff.

56 Anton Friedrich Koch: ‚*aletheia*‘. In: Otfried Höffe: Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S. 29.

57 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1139a26. Wenn nicht gekennzeichnet im Folgenden zitiert nach der Übersetzung von Franz Dirlmeier aus der Ausgabe in: Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Ernst Grumach. Bd. 6. 4. erneut durchges. Aufl. Darmstadt 1967.

58 Aristoteles: *Politik*, 1253a 1ff.

relevante Frage, ob eine Aussage falsch oder richtig ist, in die Sprache selbst.

In der Folge ergibt sich als Grundvoraussetzung für die Arbeit, dass *parrhesia* über die Grenzen einer Feststellung hinaus das Wesen einer Handlung beansprucht. Es geht folglich nicht um das theoretische Wissen als solches, sondern um das Wissen um die eigene Erfahrung des Gegenstands. Der eigentliche Gegenstand der *parrhesia* ist die Positionierung des Betrachters zum Gegenstand; er stellt ein gesichertes Wissen dar, das sich rhetorisch als *certum* äußert. Indem sich der freimütig Sprechende auf den performativen Charakter seiner kritischen Aussage beruft, stellt er seinen Bezug zur Wahrheit von vornherein nicht in Frage. In dieser Identifikation mit der eigenen sprachlichen Äußerung konstruiert sich die Wahrheit allerdings nicht nur als eine allein auf die Person des Sprechers bezogene Tatsache. Das bewusste Offenlegen der identifikatorischen Beziehung vor dem Adressaten der *parrhesia* bindet diesen zwangsläufig mit ein in die Konstruktion dieser Wahrheit, weil sie sich auf ihn als Gegenstand der Kritik bezieht.

Der Adressat, der sich nicht von vornherein als Negativkonstrukt in diesem Identifikationsprozess empfindet und sich auf das Spiel um die eigene Wahrheit einlässt, sucht nach Anzeichen, die für eine tatsächliche Identifikation mit der kritischen Äußerung sprechen und ihm als Orientierungspunkt dienen, inwieweit hier eine tatsächliche, „wahre“ Meinung geäußert wird. Analog zum Tyrannen, der auch noch über die ungeäußerten, ihn betreffenden Meinungen der Bürger herrschen will, möchte der in der Äußerung Kritisierte wissen, welches Wissen der Sprecher über seine eigene Handlung und vor allem ihre Motivationen hat. Er kann sich allein auf die Beobachtung beschränken, ob Anhaltspunkte dafür erkennbar sind, dass die kritische Äußerung der eigentliche Ausdruck der Gedanken, mehr aber noch der Gefühle ist, die der Redner ihm gegenüber empfindet. Einen Anhaltspunkt dafür bildet das Risiko, das vor dem Hintergrund ihrer Entstehungszeit für *parrhesia* als Forderung gegenüber einer höherstehenden Macht entsteht. Bei Aristoteles ist der eigentliche Ausdruck im Kontext der *parrhesia* aber nicht wesentlich durch die Offenheit im Handeln und das Fehlen rhetorischen Kalküls bestimmt. Diese äußeren Formmerkmale ergeben sich eher zwingend dadurch, dass Aristoteles *parrhesia* im epistemologischen Kontext bestimmt, in dem der Weise im Besitz der ursprünglichen und ihm unverborgenen Wahrheit ist und diese unter Ausschluss der Gemeinschaft einem anderen Weisen enthüllt. In der Bedeutung als ethische Tugend wird die Wahrheit an dieser Stelle zur Wahrhaftigkeit.⁵⁹ Schließlich wird für die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Rhetorik und *parrhesia* innerhalb der drei Theorien und vor allem bei Aristoteles die Frage nach der Wahrheit nur insofern bedeutsam, als sie sich auf den Bezug der Rhetorik zum Wahrheitsgehalt der

⁵⁹ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1124b 24-32 u. 1127a 22-33. Den Begriff der *aletheia* übersetzt Dirlmeier im Zusammenhang mit der charakterlichen Disposition als „Aufrichtigkeit“.

Identifikation im Akt der *parrhesia* richtet und darauf, welche Rolle diese für die Wahrhaftigkeit spielt.

Maßgeblich für den Arbeitsbegriff der *parrhesia* ist also das Aufdecken der eigenen emotionalen Erfahrung von Missständen vor anderen Menschen, das mit dem für diese Menschen unangenehmen Gefühl verbunden ist, dafür zur Verantwortung gezogen zu werden. Als sprachliche Handlung äußert sich *parrhesia* 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.⁶⁰ Im Fall der Perser zeigt sich bei Platon aber, dass in der Notwendigkeit des Krieges der gemeinsame Blick auf das Allgemeinwohl eine Vertrauensbasis schafft, die dem kritischen Hinweis auf einen verborgenen Sachverhalt gegenüber einer höhergestellten Autorität den vermessenen Charakter nimmt. Diesem anders gelagerten Kontext wird in der Betrachtung von *parrhesia* im Bezug auf den freundschaftlichen Dialog nachgegangen werden.

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 seine „wahre Meinung“⁶¹ 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 ständiger Verteidigungsposition befanden. Ihre

60 Vgl. Heinrich Schlier: ‚*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. 871, Z. 9-16.

61 Vgl. Aristoteles: *Politik*, 1277b 28f. 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.

wahren Ansichten standen 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 seine Rede beim Adressaten auf Widerstand stieß und daher mit dem Risiko verbunden war, von diesem 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 gemeinsamen ursprünglichen Redekontext von *parrhesia*.

II. 1. d) Die Rede als Frechheit

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. 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 seinen Verfall verantwortlich gemacht.⁶² 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 Bedeutungen von *parrhesia* die Formulierung der „echten Parrhesia“⁶³, wenn er Isokrates zitiert. Hieran wird deutlich, dass *parrhesia* 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 sei.⁶⁴ Das könnte auch erklären, warum *isegoria* zwar älteren Ursprungs ist, im Vergleich zum Gebrauch von *parrhesia* jedoch wesentlich weniger Quellen aufweist. Wie ausgeprägt das Interesse an politischer Mitbestimmung im Volk war, das in *parrhesia* seinen Ausdruck findet, zeigt seiner Einschätzung nach die verhältnismäßig große Teilnahme an der Volksversammlung, berücksichtigt man die unterschiedlichen Einwohnerverhältnisse auf Stadt und Land und die erschwerten

62 Vgl. Heinrich Schlier: ‚*parrhesia*‘. In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begr. von Gerhard Kittel. Hrsg. von Gerhard Friedrich. Bd. 5. Stuttgart 1942. S. 869-884, S. 870, 30ff.

63 A. a. O., S. 870, 4.

64 Kurt Raaflaub: *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, S. 38.

Verkehrsbedingungen.⁶⁵ 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.“⁶⁶ In diesem Kontext erhält *parrhesia* nach Hülsewiesche eine differenziertere Bedeutung der freien Rede im Bezug auf ihren Inhalt.⁶⁷ Während der Begriff *isegoria* hier den Schwerpunkt auf die Homogenität einer Gruppe von Individuen, innerhalb der 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 Gratwanderer zwischen Freimütigkeit und Frechheit. Das Augenmerk richtet sich nun auf die Beschaffenheit der Rede, nach der der Sprecher je nach politischem und sozialem Standpunkt des Adressaten entweder als aufrichtig und mutig beurteilt wird, oder aber als schamlos, ungezogen und dreist.

In den Augen der Gegner der demokratischen Verfassung bleibt das Konkurrieren in der Rede um politischen Einfluss eine Gefahr für den Staat und die Rhetorik ein unangemessenes Mittel, den Staat zu konstituieren, weil sie nicht zur Durchsetzung des nach ihrer Ansicht für die Allgemeinheit Nützlichen verhilft. Bei Isokrates zeigt die Gegenüberstellung der *parrhesia* mit der generellen Rechtsgleichheit, dass die Rede als solche nicht als Ausdruck dieser Gleichheit verstanden wird. Das bedeutet für die Rhetorik eine Nebenrolle im politischen Leben. In seiner Rede über den Areopag, der die oligarchischen Machtbefugnisse repräsentiert, vergleicht Isokrates die zu seiner Zeit bestehende Verfassung mit denen unter Solon und Kleisthenes und feiert 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.“⁶⁸

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

65 Vgl. a. a. O..

66 Isokrates: *Rede des Archidamos*, 97.

67 Vgl. Reinhold Hülsewiesche: *Redefreiheit*. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Hrsg. in Verbindung mit Karlfried Gründer von Ulrich Dierse u. Gunter Scholtz. Bd. 44. Hamburg 2002. S. 103-143, S. 106.

68 Isokrates: *Areopagitikos*, 20. Hier zitiert aus folgender Ausgabe: 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.

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 „schrankenlos“, „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.⁶⁹ Die Verfassung allein auf der Basis der meist in Stein festgehaltenen Gesetze hat ohne den „Sinn für Gerechtigkeit im Herzen“⁷⁰ des Regierenden keinerlei Bestand mehr. Vielmehr zeugt nach Isokrates gerade „die Fülle und Genauigkeit von Gesetzen“⁷¹ 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“⁷² 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 einen Regierungsstil, der sich auf die Kontrolle der öffentlichen Ordnung beschränkt und sie mittels Bevormundung der Bürger und Drohmechanismen wie Straf- und Verbotsverordnungen aufrechterhält; zum anderen den puritanischen Stil, der einen Erziehungsauftrag für jeden einzelnen Bürgers erfüllt und von ihm politisches Engagement bis zur Aufgabe seiner Privatsphäre erwartet.⁷³ 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.⁷⁴ Infolge der moralischen Ausrichtung dieser Politik heben die Militanz oder allgemein der präventive Regierungsstil nach Veyne die Trennung zwischen politischem und privatem Lebensbereich auf.⁷⁵ Zu jener Art präventiver Maßnahmen lassen sich allerdings auch die bei Thukydides für Perikles angeführten „Wettspiele und Opfer [...] und die

69 A. a. O., 40.

70 A. a. O., 41.

71 A. a. O., 40.

72 A. a. O., 41.

73 Vgl. Paul Veyne: *Kannten die Griechen die Demokratie?* In: Meier, Christian u. Veyne, Paul: *Kannten die Griechen die Demokratie? Zwei Studien.* Berlin 1988. S. 13-44, S. 35 u. S. 37.

74 Vgl. a. a. O., S. 39, Anm. 1.

75 Vgl. a. a. O.

schönen häuslichen Einrichtungen, deren tägliche Lust das Bittere verscheucht⁷⁶, 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.

Auch bei Platon lässt sich anhand der Textstellen zu *parrhesia* eine Verbindung des privaten und des öffentlichen Lebensbereichs herstellen. Für Platon gehört die Demokratie analog zu den Parembasen bei Aristoteles zu den vier Hauptformen der „schlechteren“⁷⁷ Staatsverfassungen. Ihre Eigenart liegt im Vergleich zu den anderen Verfassungen darin, dass sie „wie ein buntes Kleid, dem recht vielerlei Blumen eingewirkt sind“⁷⁸, 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?“⁷⁹ Ein demokratischer Staat gleicht nach Platon einer „Trödelbude von Staatsverfassungen“⁸⁰, 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. In seinen *Gesetzen* zeigt sich die Bedeutung der *parrhesia* im privaten Kontext; in Verbindung mit den Symposien nimmt sie den Sinn der „zügelloser“ oder „frechen Rede“ an und verweist indirekt auf ihre Folgen für die Politik. „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.“⁸¹ Der Einbruch dieses regellosen privaten Lebens ins politische spiegelt sich auf systempolitischer Ebene im Chaos der Demokratie wider. Die Anmaßung und Selbstüberschätzung im trunkenen Zustand fordert nach Platon einen fähigen Staatsmann dazu heraus, unter der Jugend denjenigen, „der hoffnungsfroh, dreist und schamlos über Gebühr wird

76 Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg*, II 38.

77 Platon: *Der Staat*, 545 a 1. Hier in der Übersetzung von Schleiermacher: 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.

78 A. a. O., 557c 4f.

79 A. a. O., 557b 5ff.

80 A. a. O., 557d 8.

81 Platon: *Gesetze* II, 671b 3-8.

und sich nicht der Ordnung und der Abwechslung von Schweigen und Reden, von Trinken und Singen fügen will⁸², wieder in seine Schranken zu weisen. An dieser Stelle wird *parrhesia* in Verbindung mit Schrankenlosigkeit und Zügellosigkeit als Affekthandlung auf die Seite des Körpers und der unkontrollierten Leidenschaften gestellt. In den Affekten begründet ist der inflationäre Gebrauch des Rechts auf Rede unaufhaltsam und entwertet seine Bedeutung für die Politik. Gleichzeitig räumt Platon dem Staatsmann die Möglichkeit einer pädagogischen Einflussnahme ein, manche unaufhörlichen, frechen Redner in die Bahnen eines geregelten Dialogs zu lenken, wie er sein Vorbild im stilisierten Frage-Antwort-Schema der sokratischen Dialoge findet. Für die Rolle der *parrhesia* als eines erzieherischen Mittels wird insbesondere die Betrachtung der Schriften von Philodemus aufschlussreich sein.

Wie Platon lehnt auch Isokrates die in *parrhesia* artikulierte Form der absoluten Gleichheit ab.⁸³ 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 nicht nur der trunkene Bildungsnachwuchs, sondern auch die ungebildete Menge zur Einsicht erzogen werden kann, den für das Staatswesen Fähigsten anzuerkennen und nachzuahmen.

Dagegen geht Platon eher pessimistisch von einem starken Einfluss der Menschen mit maßlosem Verhalten auf die maßvollen Schlechten aus. Unter die „Lobredner der Tyrannei“⁸⁴ und den von der schlechten Menge zum Wortführer Erwählten fasst Platon die Tragödiendichter und unter ihnen „ganz besonders“⁸⁵ Euripides. Denn indem sie die Volksmenge mit Schmeichelreden um sich versammeln, „so locken sie durch die schönen, starken, einschmeichelnden Stimmen, die sie sich noch dingen, die Verfassungen zur Tyrannei und Demokratie hinüber“⁸⁶. 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 es ist in Bezug auf dieses dem Schmeicheln entgegengesetzte kritische Reden, für das Platon die Verbform *parrhesiazesthai* verwendet. Er spricht über diejenigen, die den herrschenden Tyrannen auf dem Weg zur Macht unterstützt haben und nun aber, da sich die Gewalt des Tyrannen zur Sicherung seiner Macht auch gerade gegen sie als vermeintliche, scheinbar klug beratende Freunde wendet, werden sie nun aber „gegen ihn und unter sich frei mit der Sprache herausgehen und tadeln.“⁸⁷ In ständiger Angst, seine

82 A. a. O., 671c 6ff.

83 Vgl. Platon: *Der Staat*, 558c 3ff.

84 A. a. O., 568b 9.

85 A. a. O., 568a 9f.

86 A. a. O., 568c 4-7.

87 A. a. O., 567b 3.

Alleinherrschaft an jemanden zu verlieren, der durch die Fähigkeiten Tapferkeit, Großherzigkeit, Klugheit und Reichtum eine Legitimation zum Herrschen hätte, verfolgt der Tyrann die freimütig Sprechenden „bis weder vom Feind noch vom Freund irgendeiner übrig ist, der etwas taugt.“⁸⁸ Notwendigerweise ist der Tyrann in allen politischen wie privaten Fragen auf sich allein gestellt. In diesem Fall, in dem der Freund als kritische Instanz und zugleich als politischer Berater fungiert, wird auch der Widerstand seiner freimütigen Äußerung indirekt ein politischer. Indem *parrhesia* hier eine Schaltstelle zwischen dem privaten und dem politischen Bereich besetzt, wird ihre Relevanz für die Politik bei Platon deutlich, ohne dass der Begriff in einem unmittelbaren politischen Kontext auftaucht. Im Umkehrschluss und nach Platons Auffassung vom idealen Staat unter der Führung der Philosophenkönige kommt *parrhesia* damit die Funktion einer Kontrolle und Korrektur politischer Steuerung zu, die sich jeglicher Transparenz vor den Regierten entzieht. Was sich bei Platon durch seine Einschätzung des Einflusses der Dichter wie Euripides und der Sophisten als gefährliche Manipulation erklärt, wird bei Aristoteles später im etwas anderen Verständnis der Rhetorik und ihrer Beziehung zur Politik zu suchen sein.

Aus den Ausführungen zur Entwicklungsgeschichte der *parrhesia* lässt sich jedoch als Ergebnis festhalten, dass der tendenzielle Eindruck einer Bedeutungsverschiebung des Begriffs vom Recht auf Rede zur frechen Rede durch den Verlauf der demokratischen Entwicklungen entsteht. Diesem ursprünglichen politischen Kontext ist denn mit der Betonung auf der Freiheit auch der Aspekt des Risikos geschuldet, das *parrhesia* als Artikulation einer politischen Forderung kennzeichnet. Diese Dimension des politischen Widerstands erhält *parrhesia* auch bei Platon im Zusammenhang mit dem Tyrannen, wenn *parrhesia* die Grenze des privaten Gesprächs notgedrungen überschreitet. In beiden Fällen spielt *parrhesia* eine tragende Rolle im Verhältnis einer Gesellschaft zu ihren herrschenden Gesetzen, ihren Moralvorstellungen und ihrem Wandel. *Parrhesia* als bürgerlicher Identifikationsakt im Sinn der Militanz 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. Für die Polis ist das Prinzip des *nomos* charakteristisch; in ihm vereint sich Recht mit Religion und Moralvorstellungen. Die für jede Gesellschaft notwendige normative Funktion geht daher im Fall des *nomos* über die der Rechtsstaatlichkeit hinaus.⁸⁹ Gleichzeitig ist hier jedoch

88 A. a. O., 567b 7-9.

89 Vgl. Victor Ehrenberg: *Der Staat der Griechen*. Zürich 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.“

schon in Hinblick auf eine allgemeingültige Bedeutung der *parrhesia* anzumerken, dass jede Rechtsstaatlichkeit an den Wandel der Moralvorstellungen der Gesellschaft gebunden ist, auf den der Gesetzgeber allein durch sukzessive Anpassung oder bewusste Steuerung reagieren kann, wenn es zu keinem Legitimationsverlust oder gar Bruch mit dem Rechtssystem kommen soll. Vor diesem Hintergrund garantiert allein eine dynamische Struktur die Einflussnahme auf herrschende Machtverhältnisse, die *parrhesia* mit ihrem Geltungsanspruch eines Gegenentwurfs artikuliert. In dieser Weise tritt *parrhesia* in Verbindung mit der Verinnerlichung eines bestimmten subjektiven Wertemaßstabs auf, der im Widerspruch zum vorherrschenden System steht, entweder als Ausdruck einer bereits erlernten inneren moralischen Instanz in der Öffentlichkeit oder als dieser Verinnerlichungsprozess selbst, der zumindest seinen Anfang im direkten gedanklichen Austausch eines überschaubaren Personenkreises nimmt.

II. 2. *Parrhesia* und Rhetorik

Im Zuge der demokratischen Entwicklungen und der damit verbundenen Forderung nach Gleichheit steigt auch das Interesse an der Rhetorik. So verzeichnet Aristoteles in seiner *Politik* einen Anstieg der rhetorischen Fähigkeiten für den Beginn der attischen Demokratie.⁹⁰ Mit der Emanzipation des Volkes als mündige Bürger und Mitgestalter durch die Rede eröffnet sich gleichzeitig ein Einfallstor für die Professionalisierung der Rhetorik, deren Augenmerk sich von der Identifikation mit der Kritik am Gegenstand und dem Moment ihres eigentlichen Ausdrucks auf die Wirkungsmechanismen der Rede hin verschiebt. Nicht zuletzt hat sich in der Mehrheit der Rhetoriktheorien die Ansicht durchgesetzt, dass nur solche sprachlichen Ausdrücke als rhetorische Gestaltung gelten, die eine intendierte Abweichung von der Normalsprache darstellen. In den Theorien bestehen allein graduelle Unterschiede in der Zulässigkeit natürlicher Mechanismen der Rede, wie der folgende Vergleich der rhetorischen Konzepte zu *parrhesia* bei Quintilian und bei *Auctor ad Herennium* zeigen wird. Eine abschließende Beurteilung über ein mögliches Zusammenspiel zwischen intendierten Effekten und zufälligen, für die Intention positiven Nebenwirkungen gestaltet sich wie bei jeder Kunst als unmöglich. Die Bestimmung von *parrhesia* als eigentlichen Ausdruck emotionsgeleiteter Kritik kann sich daher allein in dem spekulativen Bereich bewegen, in dem äußere Umstände über das rhetorische Moment hinaus einen Rückschluss auf den authentischen Gehalt der Äußerung zulassen. Für das erste Modell der *parrhesia*, in dem das Aussprechen von Gefühlen zur Herstellung von Konsistenz das rhetorische Moment impliziert, stellen deshalb das Machtgefälle und das damit verbundene Risiko zwei

90 Vgl. Aristoteles: *Politik*, 1305a 12ff.

wichtige Faktoren dar. Andererseits lässt sich für das zweite Konzept der *parrhesia* als freundschaftlicher Kritik auch eine Rhetorik der Freundschaft ins Spiel bringen, deren sich auch der Schmeichler bedienen kann. Als mögliches Kriterium für *parrhesia* bietet sich hier im Rückgriff auf die spezifische Geschichte einer Freundschaft das Interesse an Intersubjektivität an, wonach das Ende der Freundschaft nicht als Risiko in Betracht kommt. Für beide Konzepte gilt jedoch, dass *parrhesia* einen allgemeingültigen ethischen Anspruch formuliert, der entgegen allen sonstigen Strategien rhetorischer Abweichungen seine Überzeugungskraft allein aus der Absage an eigennützige Interessen bezieht. Dieses Kapitel widmet sich dem theoretisch nur unzureichend bestimmbar Verhältnis der *parrhesia* zur Rhetorik und ihrer Rolle in den verschiedenen rhetorischen Theorien.

II. 2. a) Die Figur der *licentia*

Seit Beginn der rhetorischen Spezialisierung und ihrer Theoriebildung besteht die Streitfrage, ob Rhetorik eine Kunst im Sinn einer *techne* sei oder nicht. Während Aristoteles ihr zwar den an sich wertfreien Status einer *techne* zuschreibt, sie aber letztlich in den übergeordneten Kontext der Erziehung zum integren Politiker stellt⁹¹, überliefert Philodemus' Werk *Peri Rhetorikes* ein auch weiterhin uneinheitliches Bild dieses Diskussionsstands zur Zeit der späten römischen Republik. Ohne vorgreifen zu wollen auf das jeweilige Verhältnis der *parrhesia* zur Rhetorik bei Aristoteles und Philodemus, gilt es zur Beschreibung des Phänomens der *parrhesia*, ihre Wirkungsmechanismen zu untersuchen. Die Wirkung der *parrhesia* macht sich die Rhetorik zunutze, indem sie sie auf bestimmte Mechanismen zurückzuführen und durch rhetorische Techniken nachzuahmen versucht. Als intendiertes rhetorisches Moment findet *parrhesia* innerhalb der rhetorischen Theorie ihre Entsprechung in der Figur der *licentia*. Aber nicht nur aus rhetorischer Sicht kann *licentia* als Figur allein im Zusammenhang von *parrhesia* und nicht als ein von ihr unabhängiges Konzept gedacht werden. Denn die mit der Figur der *licentia* verbundene Wirkungsabsicht liegt in der allgemeinen Wertschätzung der *parrhesia*. Umgekehrt muss sich aber *parrhesia* als natürlich hergestellter, eigentlicher Ausdruck uneigennütziger Kritik beweisen und

91 In seiner Kommentierung setzt sich Rapp mit dem Problem der moralischen Rechtfertigung auseinander und kommt zu dem Schluss, dass Aristoteles' Rhetorik „als solche wertneutral“ ist. Als klares Indiz dafür gibt er die Textstelle 1355a 20-b7, in der Aristoteles dem korrekten Gebrauch der Rhetorik als *techne* jederzeit die Möglichkeit eines Missbrauchs einräumt. Vgl. Christof Rapp: Kommentar. In: Aristoteles: Rhetorik. Bd. 2. (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Begr. von Ernst Grumach. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 4. Darmstadt 2002, S. 125 u. vgl. S. 123-127 u. S. 79-89, Anmerk. zu 1355a20- 1355b7. Einen hilfreichen Überblick über den Forschungsstand zu der Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Rhetorik bei Aristoteles bietet auch Troels Engberg-Pedersen: *Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric?* In: *Essays on Aristoteles' Rhetoric*. Hrsg. von Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1996. S. 116-141.

damit vom Verdacht der rhetorischen Strategie der *licentia* freisprechen. So gesehen verweisen beide Konzepte stets aufeinander. Im nächsten Schritt soll nun die Darstellung der rhetorischen Figur der *licentia* in den klassischen Rhetoriktheorien untersucht und bereits nach Anhaltspunkten für eine indirekte Charakterisierung von *parrhesia* gesucht werden.

Der Begriff *licentia* wird in der Schrift von *Auctor ad Herennium* und im Werk Quintilians innerhalb der Lehre des Redeschmucks behandelt. Mit der Zuordnung zur *elocutio* wird sie dem Teil der Rhetorik zugerechnet, in dem die für die Rede gefundenen Gedanken auf der Ausdrucksebene künstlerisch so gestaltet werden, dass sie eine beabsichtigte Abweichung von der sprachlichen Normalform darstellen. Im Gegensatz zu den Wortfiguren bildet *licentia* eine Gedanken- oder auch Sinnfigur. Das bedeutet, dass sie von den üblichen Assoziationen zu bestimmten Sachverhalten abweicht, ihr aber wie der Allegorie auf der syntaktischen Ebene keine einheitlichen formal-sprachlichen Merkmale zuzuordnen sind. Das Fehlen dieser eindeutigen Erkennungszeichen erschwert die Bestimmung der *licentia*.

Der unbekanntes Verfasser der *Rhetorica ad Herennium* 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 im Sinn 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.

Nach *Auctor ad Herennium* stellen die zwei verschiedenen Arten der *licentia* beide Redeschmuck in Form einer Gedankenfigur dar, unabhängig davon, ob die Freimütigkeit künstlich hergestellt ist oder ob sie unwillkürlich einem natürlichen Affekt des Redners 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.“⁹²

Auctor ad Herennium 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 eine ausgearbeitete Strategie zurück. Im Unterschied dazu lässt Quintilian nur die künstliche, scheinbare

⁹² *Rhetorica ad Herennium*, IV 50, 1-7. Hier zitiert aus der folgenden Ausgabe: *Rhetorica ad Herennium*. Lateinisch-deutsch. Hrsg. und übers. von Theodor Nüßlein. 2. Aufl. Düsseldorf/ Zürich 1998.

Freimütigkeit als rhetorische Figur gelten: „Denn was ist weniger gekünstelt als aufrichtige Freimütigkeit? Doch häufig verbirgt sich hinter diesem Augenschein die Schmeichelei!“⁹³ 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 auf eine scheinbare Unwissenheit des Redners über die Einstellung seiner Zuhörer hinweist, dass die Schmeichelei beabsichtigt wirkt. Für Quintilian stellt sich *licentia* als Freiheit der Rede dar, indem sie sich genau die Wirkungsweise zunutze macht, die *parrhesia* als Merkmal der attischen Demokratie beschreibt. Im neunten Kapitel seiner *Institutio oratoria*, das den Redefiguren und der Anordnung der Wörter 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‘;“⁹⁴

Demnach zieht Quintilian die Trennungslinie nicht zwischen *licentia* und *parrhesia*, sondern innerhalb der beiden Phänomene zwischen ihrem eigentlichen Ausdruck und ihrer künstlich hergestellten, mimetischen Figur. Er setzt damit beide Konzepte gleich.⁹⁵ Als Figur entspricht *licentia* an dieser Stelle der zweiten, rein künstlichen Form bei *Auctor ad Herennium*. Sie simuliert einen natürlichen Erregungszustand des Redners, der daraus zu erwachsen scheint, dass er sich angesichts der dringenden Notwendigkeit, die Zuhörer durch seine Kritik zu ihrem eigenen Wohl anzuhalten, nicht bei den dazu relativ oberflächlichen Dingen wie Höflichkeit und Achtungsbezeugungen aufhalten könne. An dieser Stelle deutet sich bereits an, wie wichtig für ein Überzeugen durch die rhetorische Figur der *licentia* die richtige Balance zwischen den vom Redner dargestellten Affekten und der Darstellung seines Charakters ist.

Während Quintilian unter der Gedankenfigur der *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* auf der rhetorischen Kunstfertigkeit beruht, das Moment der

93 Quintilian: *Institutio oratoria*, IX 2, 27f. Hier zitiert aus der Ausgabe: Quintilianus, Marcus Fabius: *Institutio Oratoria. Ausbildung des Redners*. Zwölf Bücher. Hrsg. und übers. von Helmut Rahn. 3., gegenüber d. 2. unveränd. Aufl. Darmstadt 1995.

94 A. a. O., IX 2, 26f.

95 Die Bedeutung des griechischen Terminus *parrhesia* nimmt *licentia* an zwei Stellen in Quintilians *Institutio oratoria* an: III 8,48; IX 2,27. Vgl. dazu Eckart Zundel: *Clavis Quintiliana: Quintilians „Institutio oratoria (Ausbildung des Redners)“ aufgeschlüsselt nach rhetorischen Begriffen*. Darmstadt 1989, S. 58.

„echten“ Freimütigkeit und die entsprechenden Affekte des Redners für den Zweck der Rede auszunutzen und gegebenenfalls zu korrigieren.⁹⁶ Das setzt beim Redner die Fähigkeit voraus, seine Freimütigkeit durch lobende Zusätze, die *correctio*⁹⁷, zu kontrollieren und künstlich zu entschärfen, wenn das Publikum über seine Äußerung empört ist und ihn der Unverschämtheit bezichtigt. Es besteht aber auch in der *Rhetorica ad Herennium* 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 Ziel rhetorischer Strategie umsetzt als das Zusammenwirken echter Gefühle und des künstlichen Zusatzes der *correctio* :

„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.“⁹⁸

Aus dem der Textstelle folgenden Beispiel für dieses taktisch geschicktere Verfahren der *licentia* geht veranschaulichend hervor, dass der Redner 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. Die Bedeutung der Überwindung der Widerstände schlägt sich bei Quintilian in den Übersetzungen von *licentia* in den Termini „Frechheit“, „Kühnheit“⁹⁹, und „Freimütigkeit“ nieder.¹⁰⁰ Nach Quintilians Definition der *licentia* als rhetorische Figur folgt allerdings, dass die Widerstände, mit denen sich ein rhetorisch versierter Redner konfrontiert sieht, nicht dem Risiko entsprechen, dem sich ein tatsächlich freimütig Sprechender aussetzt. Während letzterer auch inhaltlich kritisiert, zieht sich der Rhetoriker nach der strengen Richtlinie der rein künstlichen *mimesis* bei Quintilian nur das vorteilhafte moralische Gewand des Kritikers an in dem besseren Wissen, dass sein Publikum von dem scheinbar kritisierten Gegenstand bereits überzeugt ist.

Anhand der klassischen Unterteilung der rhetorischen Überzeugungsmittel in die drei Bereiche *logos*, *ethos* und *pathos* lässt sich die notwendige Balance zwischen Freiheit und Frechheit der rhetorischen Figur der *licentia* von der Gratwanderung der *parrhesia* deutlich unterscheiden. Der

96 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“. Vgl. Heinrich Lausberg: *Handbuch der literarischen Rhetorik: eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. 3. Aufl. Stuttgart 1990, S. 389.

97 A. a. O.

98 *Rhetorica ad Herennium*, IV 49, 12-18.

99 Vgl. Quintilian: *Institutio oratoria*, X 1, 28.

100 A. a. O., IX 2, 27f.

Bereich des *logos*, der nach der ersten Systematisierung durch Aristoteles die rationale Argumentation in Form des Enthymems bildet, spielt beim rhetorischen Gebrauch der *licentia* nach Quintilian nicht wirklich eine Rolle. Der Redner gibt lediglich vor, dass seine Kritik eine rein sachbezogene sei und sich nach den objektiven Kriterien der Vernunft richte. Zwar macht er das allgemeine Wohl des Publikums zum Gegenstand und weist damit ein eigennütziges Interesse über den Gegenstand hinaus weit von sich. In der Sache verhandelt er aber einen ganz anderen Sachverhalt und macht das allgemeine Wohl auf einem Nebenschauplatz zum Thema für seine ethische Integrität. Er präsentiert sich auf diese Weise als ethisch guter Charakter und überzeugt durch sein *ethos*, das auf das „Gewinnen von Wohlwollen“¹⁰¹ für die Person des Redners abzielt und deshalb auf ein natürliches, unverstelltes Auftreten des Redners setzt. Damit tritt in der Verwendung der rhetorischen Figur der *licentia* der rationale Bereich des *logos* hinter der Wirkung des *ethos* zurück. Als Zeichen dafür, dass er das Allgemeinwohl so sehr zu seinem eigenen Interesse macht, dass er sich ihm sogar leidenschaftlich bis in alle Fasern seiner körperlichen Empfindung verschreibt, zeigt sich der Redner in einem unbeherrschten Zustand der Erregung. Hier kommt schließlich das *pathos* zum Tragen, das die dargestellten Emotionen als Affekterregung auf die Zuhörer überträgt und dessen überzeugenden Effekt Quintilian „Verwirren“ nennt.¹⁰² Auch wenn sich die Überzeugungsmittel nur faktisch in die drei Kategorien teilen lassen, gilt für die rein künstliche Form der rhetorischen Figur der *licentia*, dass lediglich die beiden emotionsbezogenen Überzeugungsmittel Anteil an ihrer Wirkung haben, da ihre sachliche Aussage in Wirklichkeit nicht mehr in Frage steht. Für die genaue Bestimmung der rhetorischen Figur der *licentia* und ihres Bezugs zu *parrhesia* wird in der Folge der gesamten Arbeit vor allem das Verhältnis von *ethos* und *pathos* in ihrer Wirkungsweise relevant, das Aufschluss gibt über das Phänomen der *parrhesia* als einer explosionsartigen Äußerung von Gefühlen.

Bei Quintilian verweist die Gefahr für den Erfolg der Rede, die von einem der Situation unangemessenen, zu pathetischen Stil ausgeht, auf das Entstehungsmoment der *parrhesia* als der Forderung nach Redefreiheit für alle und auf ihren Unterschied zur *isegoria*, der freien Rede unter Gleichen. So ziemt sich ein pathetischer Stil eher für den Redner von hohem gesellschaftlichen Ansehen. „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*];“¹⁰³ Diese Gegenüberstellung zeigt, dass *licentia* im Unterschied zu *libertas* zwar auch mit „Freiheit“ im Sinn von „Erlaubnis“ übersetzt werden kann, der wesentliche

101 A. a. O., VI 2, 9.

102 Vgl. Quintilian: *Institutio oratoria*, VI 2, 9.

103 Quintilian: *Institutio oratoria*, III 8, 48.

Bedeutungsunterschied aber im Blickwinkel der Bezugsperson liegt. Kennzeichnet *libertas* einen gegebenen Zustand, der den Menschen zum freien Objekt hat, so ist *licentia* definiert als eine Freiheit, die sich der Mensch bzw. der Redner als handelndes Subjekt angesichts von Widerständen selbst herausnimmt. Cicero nennt innerhalb der Erörterung des sprachlichen Ausdrucks unter den Beispielen die Figur der *licentia* im entsprechenden Terminus „*vox libera*“, die als „ein freimütiges und auch etwas unbeherrschtes Wort zur Steigerung der Wirkung“¹⁰⁴ beiträgt.

Damit bedeutet *licentia* die Erlaubnis, gegenüber einem Publikum frei zu sprechen, die nach den bestehenden gesellschaftlichen Konventionen nicht vorgesehen ist, eine Lizenz, die sich der Redende selbst erteilt. Trotz seiner besonderen Beziehung zur Freiheit lässt sich selbst für den Literaten einwenden, dass sich auch seine Lizenz erst dann dem Publikum offenbart, wenn sie die zwar weit gefassten, unbestimmten gesellschaftliche Normen zu seiner ihm zugewiesenen sozialen Rolle sprengt. Das Phänomen der Zensur literarischer Texte zeugt davon, dass auch der fiktionale Text nicht mehr als ästhetisches Werk, sondern vielmehr als politischer Gegenentwurf wahrgenommen werden kann. Damit kann auch die schockierende Auswirkung der Freiheit, die sich der Redner herausnimmt, nicht mehr auf eine künstlerische Intention zurückgeführt und akzeptiert werden.

Nichtsdestoweniger warnt bereits Quintilian den Redner im Forum davor, sich in der Wahl seiner Kunstmittel an der fiktionalen Welt der Literatur zu orientieren, denn „die Freiheit des Dichters kann der Redner nicht nachahmen“.¹⁰⁵ An dieser Stelle verweist Zundel auf eine weitere Verwendungsweise des Begriff der *licentia* in der *Institutio oratoria*, die er von der rhetorischen Figur unterscheidet.¹⁰⁶ Gesondert von der künstlichen Freiheit, die sich der Redner mit dem Gebrauch der Figur der *licentia* herausnimmt, kommt dem Begriff *licentia* bei Quintilian eine andere Bedeutung der Freiheit zu: die Freiheit im Sinne des Spielraums, der sich dem Redner im Umgang mit den rhetorischen Kunstmitteln eröffnet, ohne den Erfolg der Rede tatsächlich zu gefährden. Im Rückgriff auf die historischen Ursprünge von *parrhesia* und ihrem Ausdruck, eine bis dahin nicht etablierte Freiheit einzufordern und mit gewohnten Grenzen zu brechen, lässt sich bereits erahnen, dass beide Verwendungsweisen der *licentia* bei Quintilian in einem engen Zusammenhang stehen.

104 Cicero: *De oratore*, III 205. Zitiert aus Marcus Tullius Cicero: *De oratore. Über den Redner*. Lateinisch-deutsch. Hrsg. u. übers. von Harald Merklin. 3., bibl. erg. Aufl. Stuttgart 1997.

105 Vgl. Eckart Zundel: *Clavis Quintiliana: Quintilians „Institutio oratoria (Ausbildung des Redners)“ aufgeschlüsselt nach rhetorischen Begriffen*. Darmstadt 1989, S. 58.

106 Vgl. a. a. O. 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;“.

In Lausbergs Definition von *licentia* als „die Durchbrechung der sonstigen Zurückhaltung des Redners vor dem Publikum“¹⁰⁷ spiegeln sich denn auch die Umstände der attischen Demokratie wider, wie sie für *parrhesia* als Recht der Rede maßgeblich waren. Nach Lausberg erklärt sich der Begriff der *licentia* als eine in bestimmten Umständen genehmigte Sonderregelung, die augenscheinlich zwar im Widerspruch zu den Kunstregeln wie den *virtutes* der Rhetorik steht, aber den Verstoß durch ihre rhetorische Wirkung 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.“¹⁰⁸

Aus dieser Ausführung zur ersten, von Zundel unterschiedenen Bedeutung von *licentia* bei Quintilian wird deutlich, inwiefern eine Verbindung besteht zwischen der Freiheit in der Wahl 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 kalkulierbar ist, ein rhetorisches Verfahren hervorgegangen ist. Als ein zusätzlicher Beleg für diese Annahme kann die Abfolge der Ausführungen zu den beiden unterschiedlichen Formen der *licentia* bei *Auctor ad Herennium* gelten. Der hybriden, aus künstlichen und natürlichen Teilen zusammengesetzten Form schiebt er erst im zweiten Schritt das rein künstliche, als das „listigere“, Verfahren der *licentia* nach. Diese Entwicklung ist umso wahrscheinlicher, als sie in der hybriden Form der Gegenstand der Kritik mit dem Gegenstand der Überzeugung durch das *logos* identisch ist, während die Kunst der zweiten Form keinen Einstellungswechsel in der Sache beabsichtigt, sondern sich ganz auf die emotionsgerichtete Überzeugung konzentriert. Der ursprüngliche Fehler ist damit im Laufe rhetorischer Übung optimiert und künstlich reproduzierbar gemacht worden.

Diese Verschiebung vom Kunstfehler zur rhetorischen Tugend bildet damit in der Gesamtgeschichte der Demokratie den politischen Bedeutungswandel kritischer Rede ab, in dem sich der Appell als alltägliches Recht etabliert hat. Der schmale Grat zwischen Freiheit und Frechheit bleibt aber durchweg überall dort bestehen, wo Kritik der ständigen Gefahr ausgesetzt ist, auf der einen Seite durch ein inflationäres Verständnis in eine gleichgültige Gewohnheit zu verfallen oder auf der anderen Seite von Einzelinteressen vereinnahmt zu werden.

II. 2. b) *Parrhesia* und Kunst

Freimütigkeit zeichnet sich allgemein durch die Unmittelbarkeit der Gedankenvermittlung aus, die aufrichtig, frei von künstlicher Gestaltung und ohne Berücksichtigung der gesellschaftlichen

107 Heinrich Lausberg: *Handbuch der literarischen Rhetorik: eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. 3. Aufl. Stuttgart 1990, S. 738.

108 A. a. O.

Stellung und Machtverteilung geäußert wird. Als Negation einer Form kann sich aber auch die freimütige Äußerung einer gesellschaftlichen Zuschreibung nicht entziehen und damit der Form nicht entkommen. Selbst in ihrer minimalen Erscheinungsform auf der privaten „Hinterbühne“ wirkt sie auf den freimütig Handelnden zurück und mündet als stilisierte Rolle wieder in die Gesellschaft und ihre Machtstrukturen ein. Die Oberfläche des Subjekts als agierenden Mitspielers in der Selbstkonstituierung Foucaults ist auch im Fall des Tugendhaftesten bei Aristoteles der innere Leitfaden für sein Verhalten, indem 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.“¹⁰⁹

Im Angesicht der Gesellschaft und ihrer Machtzuweisung stellt die freimütige Äußerung der *parrhesia* ein zu hohes Risiko dar, als dass sich ihre Notwendigkeit allein aus sachlichen Überlegungen ergibt. Die Sprengkraft dieser Kritik an Sachlagen, die den Anderen betreffen, ist vielmehr das Ergebnis einer inneren Erregung des freimütig Sprechenden, die mit der Unvereinbarkeit dieses empfundenen Missstandes mit seinem eigenen Leben einhergeht. Wenn die Freimütigkeit ihre Form aber vor allem unter einem emotionalen Druck findet, stellt sie ihren Effekt zur Steigerung der Emotionen unvermeidlich in den Dienst rhetorischer Überzeugungskunst.

In dieser Weise impliziert die Form der rhetorischen Figur der *licentia*, wie sie in der *Rhetorica ad Herennium* als ein Zusammenwirken aus natürlicher Freimütigkeit und stilistischer Kontrolle beschrieben ist, bereits das Paradoxe im Verhältnis der *parrhesia* zur Rhetorik. Es spiegelt sich bei Foucault in der Bestimmung von *parrhesia* als einer Art natürlicher Figur wider, die der Bedingung Rechnung trägt, dass *parrhesia* als Phänomen nur in ihrer sprachlich-figurativen Form wahrgenommen werden kann. Weil der freimütig Sprechende ebenfalls an die sprachliche Kodierung gebunden ist, kann er sich nur bis zu dem Maß vom uneigentlichen, rhetorisch-künstlichen Ausdruck absetzen, wie andere, nicht sprachliche Faktoren für seine Freimütigkeit sprechen. Diese Faktoren sind der Widerstand, der sich aus der bestehenden Ordnung der kritisierten Sachlage und der Macht über sie erhebt, und das damit verbundene Risiko, der Frechheit verdächtigt zu werden.

In diesem Kapitel werden die emotionalen Kennzeichen von *parrhesia* an der Wirkungsweise der rhetorischen Figur der *licentia* untersucht und zum argumentativen Bereich des *logos*, des kritischen Gegenstands, in Beziehung gesetzt. Damit wird geprüft, ob *parrhesia* im Akt der Äußerung in der der Zielsetzung der Rhetorik entgegengesetzten Richtung bewusst rhetorische

109 Aristoteles: *Magna Moralia*, 1190b 1. Zitiert aus folgender Ausgabe: Aristoteles: *Magna Moralia*. Übers. von Franz Dirlmeier. (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Begr. von Ernst Grumach. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 4. Darmstadt 1958. Diese Angabe steht natürlich unter dem Vorbehalt der Authentizität der Schrift.

Hilfsmittel nachahmt und integriert oder erst im Rekurs auf bereits vorhandenes Vertrauen in ihre Authentizität als Redefreiheit und ehrliche Kritik gelten kann. Die Aufnahme der hybriden Form der *licentia* in die *Rhetorica ad Herennium* parallel zur rein künstlichen Form lässt vermuten, dass die echte Freimütigkeit gegenüber ihrer künstlichen Nachahmung in der Zuverlässigkeit ihrer Wirkung immerhin noch so weit im Vorteil ist, dass der Versuch lohnt, sie in den Dienst der Rhetorik zu stellen und durch die rhetorischen Kunstmittel zu korrigieren.

Bei Quintilian erschließt sich der Steigerungsprozess im Zusammenwirken von *ethos* und *pathos* für die Figur der *licentia ex negativo*, wenn dieser vor der Gefahr warnt, die aus einem Fehlverhalten des Redners in seiner Charakterdarstellung erwächst: „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.“¹¹⁰ An den negativen Auswirkungen auf die Überzeugungskraft der Rede, die durch die Steigerung negativer Gefühle entstehen, lässt sich gleichzeitig zeigen, dass das *ethos* seinerseits auch vom *pathos* beeinflusst wird, dass folglich eine Rückkopplung zwischen beiden Kunstmitteln besteht. So ist für den Effekt der Figur der *licentia* anzunehmen, dass das durch einen extrovertierten Redner vermittelte Gefühl von Traurigkeit ihn unabhängig vom logischen Aspekt der Argumentation in sympathischerem Licht vor dem Publikum dastehen lässt, als das bei einem scheinbar gefassten, introvertierten Redner der Fall wäre. Nach dem obigen Zitat Quintilians kann damit auch für den Akt der *parrhesia* gelten, dass eine tatsächlich aufrichtige Haltung des Redners ohne Zeichen emotionaler Erregung ihn dem Verdacht der Arroganz ausliefert.

Quintilians Erläuterungen zur Beratungsrede weisen darauf hin, wie wichtig für die Glaubwürdigkeit der Rede ein konsistentes Verhältnis der Selbstdarstellung des Redners 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.“¹¹¹ Als Maßgabe für das *ethos* ergibt sich also die Konsistenz in der Charakterdarstellung des Redners mit seinem gesellschaftlichen Habitus, der aus bereits vergangenem Verhalten hervorgeht. Daraus folgt zum einen, dass die Wirkungskraft des *ethos* aus einem zeitlich größeren Rahmen hervorgeht als die Affektwirkungen, zum anderen schließt das *ethos* Anteile logischer Argumentation mit ein. Denn während die Affekte eine heftige, schnelle Reaktion darstellen, kann sich die Wirkung der

110 Quintilian, *Institutio oratoria*, XI 1, 15.

111 A. a. O., III 8, 48.

ethischen Überzeugungskraft weniger schnell entfalten, weil sie Überlegungen in Form von Wissensabruf zur Person des Redners mit einschließt. Quintilian unterscheidet die durch das *ethos* hervorgerufenen Gefühle von den Affekterregungen des *pathos* durch ihre unterschiedliche Intensität, ohne ihnen jedoch den gleichen Anspruch rhetorischer Kunstfertigkeit abzusprechen.¹¹² Richard Volkmann hebt hervor, dass die Unterscheidung Quintilians „blos gradueller“ Natur ist, die nicht berücksichtigt, dass die Abgrenzung auch und vor allem nach qualitativen Kriterien erfolge.¹¹³ Er betont, dass die 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.¹¹⁴ 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. Grundet 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*.¹¹⁵

Aristoteles führt für die Glaubwürdigkeit durch den Charakter des Redners drei Ursachen an: Einsicht (*spoudaios*), Tugend (*arete*) und Wohlwollen (*eunoia*) im Sinne freundschaftlicher Beziehung.¹¹⁶ Aus der gleich darauf folgenden Bestimmung der einzelnen Gründe wird ersichtlich, dass Aristoteles ausdrücklich auf eine Verbindung vom Bereich des *ethos* zur 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 prinzipiell jedem Menschen gegebenen Affekte rational kontrolliert. So erfolgt die Behandlung der Ursachen nach der Zugehörigkeit zu den beiden Konzepten Tugend 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.

112 A. a. O., VI 2, 10.

113 Richard Volkmann: *Die Rhetorik der Griechen und Römer: in systematischer Übersicht*. Nachdr. d. 2. Aufl. Leipzig 1885. Hildesheim 1987, S. 273.

114 A. a. O., S. 274.

115 A. a. O.

116 Aristoteles: *Rhetorik*, 1378a 7ff. Hier zitiert in der von Rapp kommentierten Ausgabe: 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.

Indem Aristoteles die beiden nicht-argumentativen Überzeugungsmittel zuallererst durch ihre unterschiedliche Lokalisierung in der Person des Redners und des Hörers bestimmt, verfehlt eine bloße Abgrenzung unter dem Gesichtspunkt des Grads emotionaler Einwirkung in den Bereich der Vernunft hinein das Ziel einer differenzierten Darstellung der drei verschiedenen rhetorischen Wirkungsweisen. Als Beleg dafür, dass Aristoteles die Wirkung der drei Überzeugungsmittel auf eindeutig voneinander gesonderte Methoden zurückführt, zitiert Christof Rapp unter anderem die Stelle 1418a12-17 im III Buch der *Rhetorik*, in der Aristoteles von der Kombination der drei Überzeugungsmittel abrät, weil sie sich in ihrer Wirkung gegenseitig aufheben könnten.¹¹⁷ Rapp interpretiert das Dreieck zwischen *logos*, *ethos* und *pathos* als ein Verhältnis, das es zwar in Hinblick auf die breitere Durchschlagskraft in der öffentlichen Rede für die Argumentation und insbesondere für schwache Argumente zu berücksichtigen gilt, spricht sich aber gegen eine enge Zusammengehörigkeit der drei Kategorien aus.¹¹⁸ In seinen Anmerkungen zur zweigeteilten Behandlung der Glaubwürdigkeit durch den Redner stellt er denn auch keinen Zusammenhang her mit dem Problem der gegenseitigen Abgrenzung der intuitiv wirkenden Überzeugungsmittel der Charakterdarstellung und der Affekterregung.¹¹⁹

Stattdessen konzentriert sich Rapp innerhalb des Verhältnisses der drei kunstgemäßen Überzeugungsmittel vor allem auf den vermeintlichen Widerspruch im Verhältnis der Emotionen zum Bereich des *logos* in Aristoteles *Rhetorik*.¹²⁰ Aus seinen Bemerkungen zu der Beschaffenheit der Seele im Rahmen der philosophischen Psychologie bei Aristoteles geht allerdings hervor, dass die in der dort vorgenommenen Zweiteilung genannten Bereiche der Vernunft und der Emotionen und Begierden „in einer Art von kommunikativem Verhältnis“¹²¹ zueinander stehen. Rapps Verweis auf die generelle Unabhängigkeit beider Teile bereitet die Möglichkeit vor, zum einen auf Seiten der Hörer Reaktionen hervorzurufen, die im Fall mangelnden Intellekts den

117 Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, III 17, 1418a12-17, zit. n. Rapp: *Kommentierung*. In: Aristoteles: *Rhetorik*. Bd. 2. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 4. Darmstadt 2002, S. 530. Rapp spricht sich aufgrund dieser Textstelle 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: *Rhetorik und Philosophie in Aristoteles', Rhetorik'*. In: *Rhetorik und Philosophie*. Hrsg. von Peter L. Österreich. Tübingen 1999. S. 94-113, 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. Manfred Joachim Lossau: *Pros krisin tina politiken. Untersuchungen zur aristotelischen Rhetorik*. Wiesbaden 1981, S. 118.

118 Vgl. Rapp: *Kommentierung*. In: Aristoteles: *Rhetorik*. Bd. 2. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 4. Darmstadt 2002, S. 531

119 Vgl. a. a. O., S. 539.

120 Vgl. a. a. O., S. 215ff. Zur Einebnung des Widerspruchs zwischen der Aufnahme der Emotionserregung in das Instrumentarium der kunstgemäßen Überzeugung und dem Postulat der Sachbezogenheit bei Aristoteles vgl. Rapps *Nachbemerkung zu Kap. I 1. Der vermeintliche ‚Bruch‘ zwischen dem ersten Kapitel und der restlichen Schrift*, a. a. O., S. 107-118.

121 Vgl. Rapp: *Kommentierung*. In: Aristoteles: *Rhetorik*. Bd. 2. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 4. Darmstadt 2002, S. 216.

Überzeugungseffekten der sachlichen Methode überlegen sind. Auf der anderen Seite kommt dieses unabhängige Modell Aristoteles' Vorstellung nach, den nur von seinen Begierden Beherrschten vom Tugendhaften ohne Begierden zu unterscheiden.¹²² Demnach stellt sich das *ethos* des Tugendhaften als eine wechselseitige Absicherung des rationalen und des nicht-rationalen Seelenteils dar, die seinen Handlungen die ihnen spezifische Stabilität gibt. Mit der Ausrichtung von *ethos* und *pathos* auf die sachliche Argumentation setzt sich Aristoteles von den herkömmlichen Rhetorikschulen ab und überträgt das Prinzip des Einklangs zwischen Gefühlswelt und Vernunft auf die rhetorische Wirkung auf den unbeherrschten Zuhörer.

Quintilian bezieht die Redestile der beiden emotionsgerichteten, nicht-argumentativen Überzeugungsmittel indessen 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 dem zwischenmenschlichen privaten 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.“¹²³

Diese vermittelnde Funktion hat bei *Auctor ad Herennium* die hybride Form der *licentia*. Das Zusammenwirken der freimütigen kritischen Äußerung und der *correctio* in Form eines an das Publikum gerichteten Lobes setzt er zur Freundschaft analog. Denn während die echte Freimütigkeit die Kritik zum tatsächlichen Gegenstand der Rede macht und eine Verhaltensänderung ermöglicht, signalisiert das Lob der *correctio* dem Publikum seine Wertschätzung und verhindert, dass dem Sprecher Frechheit aus einem gemeinen, eigennützigem Motiv heraus zur Last gelegt wird, die beim Publikum zu einer Steigerung negativer Gefühle wie „Zorn und Verärgerung“ führt.¹²⁴ 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.“¹²⁵

Die Rolle des Redners als freundschaftlichen Vermittlers zwischen Wahrheit und Publikum lässt den Schluss zu, dass bei beiden Verfahren der *licentia* dem *ethos* die regulierende Funktion zukommt, die affektiven, dem *pathos* zugeordneten Wirkungsmechanismen an die Wirkung der logisch-sachlichen Argumentation anzuschließen. Selbst der nur kritische Anschein bezieht seine Wirkungsmacht aus der dargestellten Beziehung zwischen Redner und Publikum. Indem der

122 A. a. O.

123 Quintilian: *Institutio oratoria*, VI 2, 17.

124 *Rhetorica ad Herennium*, IV 49, 6ff.

125 A. a. O., IV 49, 9-13.

Redner sich dem Wohl des Publikums verpflichtet und es scheinbar zum Gegenstand der Argumentation macht, inszeniert er seine Beziehung zum Publikum als die emotionale Bindung einer Freundschaft.

Die herausragende Stellung des *logos* als Ergebnis der Abgrenzung von den herkömmlichen Rhetorikschulen im ersten Kapitel der *Rhetorik* Aristoteles¹²⁶ legt darüber hinaus nahe, dass sich die Beziehung der unterschiedlichen Wirkungsweisen beider emotionsgerichteter Überzeugungsmittel auch aus der unscharfen Nähe zum rationalen Bereich ergibt. Als Argument für diese Annahme lassen sich die Textstellen bei Aristoteles anführen, die sich mit den unterschiedlichen Altersstufen befassen und dem Alter verhältnismäßig geringe Affekterregung und eine stärker sachlich orientierte Urteilskraft gegenüber der Jugend zuschreiben.¹²⁷ Demnach besteht ein gradueller Unterschied darin, welchen Anteil die rational gesteuerte Kontrolle der Affekte an der Wirkung des *ethos* hat. 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. Für die spätere Untersuchung des Gebrauchs von *parrhesia* bei Aristoteles bleibt zu zeigen, welchen Anteil die Affekte und die Tugenden daran jeweils haben und welche Position die Freundschaft in diesem Verhältnis einnimmt.

Allgemein für alle Redesituationen richtungweisend ist nach Aristoteles die Angemessenheit des sprachlichen Ausdrucks zum Redegegenstand, dem *Aptum*, in dem sich *ethos* und *pathos* erst manifestieren.¹²⁸ Nach Aristoteles liegt diese „Analogie [...] vor, wenn man weder über gewichtige Dinge beiläufig noch über Nichtigkeiten feierlich spricht und ein unbedeutendes Wort nicht mit Schmuck überhöht.“ Demnach gilt auch für die künstliche Gestaltung der *licentia* und der ihr eigentümlichen, freimütig geäußerten Kritik am Publikum, dass sich der Redner einer eigentlichen, authentischen Ausdrucksweise bedienen muss, die jede Form der Verzerrung des realen Sachverhalts vermeidet. Da der Redner seinen Seelenzustand als *certum* ins Feld führt, appelliert er an die empathischen Fähigkeiten des Anderen. Unter dem zentralen Aspekt der gemeinschaftlich-freundschaftlichen Fürsorge beansprucht der freimütig Sprechende für *licentia* von vornherein den Prioritätsstatus in der gesellschaftlichen Agenda, der sich aus der vehementen Überschreitung bestehender Verhaltenskodizes ergibt. Mit der subjektiven Äußerung macht der Redner seine Gefühlswelt angesichts der gesellschaftlichen Missstände auch zur Realität der Gesellschaft und erzwingt eine Entscheidung zwischen seinem Ausschluss aus der Gesellschaft

126 Zur Betonung des Enthymems als argumentativ-beweisendes Überzeugungsmittel im Sinn des *logos* gegenüber den früheren Rhetorikschulen vgl. Rapp: *Kommentierung*. In: Aristoteles: *Rhetorik*. Bd. 2. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 4. Darmstadt 2002, S. 227. Aristoteles nennt das Enthymem den „Leib der Überzeugung“ *Rhetorik* 1354a14f.

127 Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, 1389a 4-13 u. 1390a 15-19.

128 Vgl. a. a. O., 1408a 10-15.

und der Eröffnung eines neuen gesellschaftlichen Diskursfeldes. Der freimütige Akt zeigt sich auf diese Weise als existentiell für das Verhältnis des Redners zum Publikum und muss seiner unter dieser Voraussetzung gravierenden Bedeutung einen entsprechend emotionsgeladenen Ausdruck verleihen.

Eine verzerrte Wahrnehmung seiner emotionalen Gewissheit über das Fehlverhalten des Anderen muss damit zwangsläufig die geistige Zurechnungsfähigkeit des Redners als Mitglied der Gesellschaft in Zweifel ziehen oder ihm böse Absichten unterstellen. Allein die möglichen Anschlussstellen für einen intersubjektiven Nachvollzug entscheiden darüber, ob der Redner als Feind oder Freund wahrgenommen wird. Dazu lassen sich zwei unterschiedliche rhetorische Strategien denken: Entweder trägt der Redner sein eigenes Bewusstsein über die sprachlichen Verzerrungseffekte nach außen und lenkt die Aufmerksamkeit auf die paradoxe Eigenart der Lüge; oder er vertraut auf die Glaubwürdigkeit durch die Intensität der Affekte, die der Bruch mit den bestehenden Stilkonventionen, „der sonstigen Zurückhaltung des Redners“¹²⁹, auslöst.

Quintilian sieht für das ethische Überzeugungsmittel die mittlere Stil­kategorie mit der Begründung vor, dass derjenige Redner als ethisch einwandfrei und glaubwürdig gilt, der für seine Rede einen sanften und milden Stil wählt, „so daß sie keinen Bedarf hat für stolzes Wesen, keinen zumindest für erhabenen und gehobenen Ton: treffend, gefällig, glaubwürdig zu sprechen, genügt“.¹³⁰ Er behält damit die Zuordnung der Stile nach den Funktionsprinzipien der schon von Cicero bekannten Trias bei.¹³¹ Als „die älteste sichere Quelle der Theorie der *genera dicendi*“¹³² 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.¹³³

Für die Nachahmung der echten Freimütigkeit ergibt sich daraus die Schwierigkeit, die Abweichung von den Regeln und vor allem Sprachregeln durch die Heftigkeit der Emotionen zu legitimieren. Eine Rechtfertigung kann nur in der Glaubhaftigkeit des Arguments, der sachlichen Kritik, bestehen, die wiederum nach dem Prinzip des Aptums einen eher sachlichen Stil nahe legt.

129 Heinrich Lausberg: *Handbuch der literarischen Rhetorik: eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. 3. Aufl. Stuttgart 1990, S. 738.

130 Quintilian, *Institutio oratoria*, VI 2, 18 – 19.

131 Auf Cicero geht die erste systematische Zuordnung von Redestilen zu den *officia oratoris*, den 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/pathos*) Redestil setzt sich die Dreistillehre in der Rhetorik endgültig durch. Vgl. hierzu Kurt Spang: ‚Dreistillehre‘. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hrsg. von Gert Ueding. Bd. 2. Tübingen 1994. S. 921-972, S. 926.

132 Vgl. Franz Quadlbauer: *Die antike Theorie der genera dicendi im lateinischen Mittelalter*. Vorgelegt in der Sitzung am 7. Febr. 1962. Wien 1962, S. 7, Anm. 3.

133 *Auctor ad Herennium*, IV 11, 3-11.

Um zu bestimmen, in welcher Form *licentia* den Spagat schafft, einerseits eine emotionale Erhebung über die bestehende Ordnung sprachlich glaubhaft zu inszenieren und andererseits einen der Sache verpflichteten, eigentlichen Ausdruck zu wahren, gilt es im nun Folgenden, die pathetischen Wirkungsmechanismen vornehmlich auf der Ebene der entsprechenden Stil­kategorie zu untersuchen.

II. 2. c) Das Erhabene der *parrhesia*

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. Im Rahmen der Untersuchung des in *parrhesia* angelegten Paradoxons eines natürlichen „In-Szene-Setzens“, das sich in der inszenierten „Natürlichkeit“ von *licentia* ausdrückt, sollen in diesem Kapitel die Überlegungen zur uneigentlichen figurativen Sprechweise im Unterschied zur eigentlichen sachlichen Ausdrucksweise und den damit verbundenen kommunikativen Widerständen behandelt werden.

An Quintilians Bestimmung der rhetorischen Figur knüpft sich die Bedingung der perfekten mimetischen Täuschung, der *dissimulatio artis*; denn „wenn eine Figur offen sichtbar ist, verdirbt sie gerade das, was an ihr Figur ist.“¹³⁴ Wenn *licentia* als Figur in der Rede offen zutage tritt, bewirkt sie anstatt der wohlgesinnten Bindung zwischen Redner und Publikum nun den Bruch ihrer Beziehung. Wie bereits bei Quintilian gezeigt, kann sich diese unerwünschte Wirkung entsprechend auch in beiden Bereichen, *ethos* und *pathos*, einstellen und von einer Ablehnung des Redners bis hin zu heftigem Hass und Zorn beim Adressaten reichen. Auch bei Ovid und Pseudo-Longinus ist das Gelingen der Kunst bekanntermaßen eine Sache der Camouflage, ihre Sichtbarkeit geradezu ihre Negation.¹³⁵ Bei Pseudo-Longinus zeigt sich darüber hinaus aber das Dilemma der kunstvollen, pathetischen Rede vor dem Mächtigen, der aufgrund seiner Machtposition das grundsätzliche Misstrauen und die Angst hegt, 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

134 Quintilian: *Institutio oratoria*, IX 2, 63ff.

135 Vgl. Ovid: „Wenn die Kunst sich verbirgt, ist sie erfolgreich (Si latet ars, prodest)“. Vgl. Pseudo-Longinus: *Peri Hypsous*, 17, 1, 15ff. Zitiert aus Longinus: *Vom Erhabenen*. Griechisch-deutsch. Übers. u. hrsg. von Otto Schönberger. Stuttgart 1988.

richtig in Wut [...].¹³⁶

Ähnlich groß ist andererseits das Risiko, mit einer auch nur annähernd kritischen Bemerkung ohne stilistische Hülle zu beleidigen, wie es die Begriffsgeschichte der *parrhesia* nahe legt. Schon der eigentliche Ausdruck ohne kritischem Inhalt wäre ein Verstoß gegen die sprachlichen Konventionen und käme einer Form von Widerstand gleich, die dem Vorwurf der Frechheit genügen würde. Gleichzeitig ist der Erfolg des Mächtigen mitunter an die kritischen Berichte und Rückmeldungen aus der Gesellschaft gebunden. Einen Lösungsversuch dieses Dilemmas stellt die institutionalisierte Rolle des Narren dar, die seiner Frechheit als Unterhaltungswert eine ritualisierte Funktion im Hofstaat des Herrschers einräumt und letzteren damit vor einem Gesichtsverlust bewahrt.

Anders verhält es sich mit dem freimütigen Sprechenden, der gerade mit dem Ausbrechen aus seiner gesellschaftlichen Rolle und mit den möglichen Konsequenzen dieser Konfrontation für sein Leben gegen die bestehende Machtordnung argumentiert. Auf die Frage Lyotards, ob „es tatsächlich Verfahren, Figuren zu verdecken,“ gibt und wie „eine verdeckte Figur von einer Nicht-Figur“ zu unterscheiden ist¹³⁷, lässt sich für das rhetorische Verfahren der *licentia* weniger hinreichend als vielmehr tendenziell mit dem Verweis auf die richtige Einschätzung der Redesituation und der daraus für den Redner hervorgehenden Risiken antworten. Mit dem Grad des Risikos und seiner Folgeschwere erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, dass es sich nicht um einen rhetorischen Kunstgriff handelt, sondern um ein echtes Anliegen. Selbst als strategisches Verfahren weist die hybride Form der *licentia* dort eine Tendenz in diese Richtung auf, wo das Risiko, beim Publikum in Ungnade zu fallen, einen zusätzlichen, enttechnischen Beweis für die Glaubwürdigkeit des *ethos* darstellt. Im Hinblick auf ein hinreichendes äußeres Unterscheidungsmerkmal für *parrhesia* ist anzunehmen, dass sich das Verfahren der *licentia* in seiner Freimütigkeit und sachbezogenen Kritik von der freimütigen Äußerung der *parrhesia* nicht im Grad ihrer Echtheit und Authentizität unterscheidet, als vielmehr in der gesellschaftlichen Größenordnung der Kritik für die bestehenden Ordnung und damit im Grad des Risikos. Je größer das Risiko für die Existenz ist, umso stärker fällt die emotionale Betroffenheit durch die Missstände ins Gewicht und lenkt die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf die Suche nach rationalen Erklärungen im übermenschlichen Handeln des Redners. Am Redner als Überzeugungstäter bleibt aber die erhabene Aura der Erhebung über das eigene Leben, das einem höheren Prinzip geopfert wird, als unerklärliches Rätsel haften und kulminiert im mystifizierenden Augenblick des Todes

136 Pseudo-Longinus: *Vom Erhabenen*, 17, 1, 5-14.

137 Jean-François Lyotard: *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, S. 155.

und dem Übergang zum Märtyrer.

In der Mischung aus erhabener Formgebung und echten Emotionen sieht Pseudo-Longinus die Grundlage für eine Täuschungstaktik gegeben, die jeglichem Verdacht auf rhetorische Figuren vorbeugt. Die ihm zugeschriebene Schrift *Peri Hypsous*¹³⁸ stellt den ersten überlieferten Versuch dar, das Konzept des Erhabenen in die rhetorische Theorie aufzunehmen. In der Schwierigkeit, das spezifische Mischverhältnis aus echten Emotionen und künstlicher Darstellung für den großartig-erhabenen Redestil zu definieren, spiegelt sich das integrative Modell der hybriden Form der *licentia* von *Auctor ad Herennium* wider. Auch Pseudo-Longinus wählt einerseits einen rhetorisch-theoretischen Zugang für den erhabenen Ausdruck und räumt ihm andererseits ein unerklärliches, arhetorisches Moment ein. Wie für die paradoxe Formulierung von Foucault stellt sich für die Untersuchung des Erhabenen bei Pseudo-Longinus die Frage, ob sich das Paradoxe der zur Natürlichkeit erhobenen Szene tatsächlich in ein integratives Konzept überführen und in einem dynamischen Prozess abbilden lässt, der die Äußerung natürlicher Emotionen im Akt der *parrhesia* und ihre Gewissheit im strategischen Gebrauch von *licentia* beschreibt.

In seiner auf das erste Jahrhundert n. Chr. datierten Werk stellt Pseudo-Longinus im Wesentlichen die Behauptung auf, dass gerade der überlappende Teil von natürlichen Affekten und erhabenem Ausdruck, das Zusammenwirken von „echte[m] Pathos“ und erhabenem Stil die am stärksten gesteigerte Form des Erhabenen darstellt.¹³⁹ Mit der Betonung des „echte[n] Pathos“ im Kontext des erhabenen Ausdrucks distanziert sich der Autor ausdrücklich vom „hohlen Prunk“¹⁴⁰ eines ‚falschen Pathos‘, das vom Publikum durch die Gewohnheit auch ausdrücklich als Sprachstil und

138 Die Schrift *Peri Hypsous* wurde erstmals 1554 von Francesco Robortello veröffentlicht. Aber erst die 1674 unter dem Titel *Traité du sublime* publizierte Übersetzung von Nicolas Boileau-Despréau löste bei den Gelehrten eine neue Rezeption des Textes und eine damit verbundene Beeinflussung aus. 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 Aristoteles' *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.“ Nicolas Boileau: *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, S. 333f. Der Text von Pseudo-Longinus erfährt Boileaus Aufmerksamkeit, weil er mit dem im 17. Jahrhundert üblichen Regelwerk bricht. So unterlief Boileau mit seiner Interpretation des Erhabenen als uneinheitlicher, komplexer Größe nach der Einschätzung von Carsten Zelle nicht nur seine eigene in der Schrift *Art poétique* formulierte poetologische Theorie, er irritierte damit darüber hinaus auch „die Eindeutigkeit der Epochendefinition“, obwohl die Rezeption der Klassik in Frankreich „durch die Tradition der antirhetorischen französischen Literaturgeschichtsschreibung“ und dem damit verbundenen Ästhetikverständnis bestimmt wurde. Carsten Zelle: *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*. Stuttgart/ Weimar 1995, S. 44f.

139 Vgl. Pseudo-Longinus: *Vom Erhabenen*, 8, 4, 3-7.

140 A. a. O., 7, 1, 10.

damit als kunstvoller Gebrauch von Figuren wahrgenommen wird. Nach der etymologischen Bedeutung des griechischen Begriffs *hypsos* verweist das Erhabene auf eine höhere Bezugsebene, die sich vom vertrauten alltäglichen Bezugssystem so deutlich abhebt, dass die Überwindung der Höhendifferenz nur einen Bruch zwischen beiden Ebenen bedeuten kann.

Zum erhabenen Moment wird diese Bruchstelle bei Pseudo-Longinus durch ein Zusammenwirken der beiden emotionalen Kunstmittel. In welches enge Verhältnis er den erhabenen Ausdruck zur affektiven Sprengkraft des *pathos* und zur Echtheit der dargestellten Gefühle im *ethos* 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 für den Gebrauch von Metaphern Formulierungen mit Signalwirkung wie „sozusagen“ und „den Ausdruck wagen darf“ empfehlen, nennt Pseudo-Longinus die starken Affekte und die Erhabenheit „die eigentlichen Linderungsmittel“.¹⁴¹ 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 des metaphorischen Ausdrucks der Rede ins Unverständliche oder gar Lächerliche, wenn die Echtheit der dargestellten Gefühle nicht durch ein Durchscheitern stilistischer Elemente wie Metaphern vom Publikum angezweifelt wird: „Weil er die tiefe Erregung des Sprechers teilt“, bleibt dem Hörer nicht die Zeit, die Metaphern in ihrer Menge und Angemessenheit vernünftig zu überprüfen.¹⁴² Im Zusammenhang mit der „schöne[n] Unordnung“ Boileaus, „le beau désordre“, zitiert Carsten Zelle Mendelssohn, der der syllogistischen Ordnung der Vernunft die „Ordnung der begeisterten Einbildungskraft“ entgegensetzt.¹⁴³ Dagegen zielen die von Aristoteles und Theophrast empfohlenen Begriffe auf die Einbeziehung auch des rationalen-kognitiven Bereichs ab, indem sie eine gewisse reflektierende Distanzierung des Publikums vom dargestellten Bild erzeugen. Dieser Abstand räumt dem Hörer die Möglichkeit ein, die figurative Darstellung und die

141 A. a. O., 32, 3, 1 - 4, 5.

142 A. a. O., 32, 4, 7f.

143 Mendelssohn zit. n. Carsten Zelle: *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*. Stuttgart/ Weimar 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 Pseudo-Longinus' Beispiele ausschließlich zur zweiten Gattung des Erhabenen. Vgl. Moses Mendelssohn: *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, S. 221ff. u. S. 225.

darauf bezogenen Affekte als solche wahrzunehmen und auf das eigentliche Anliegen zu schließen.¹⁴⁴

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*) beruht¹⁴⁵, 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 Grenze 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.“¹⁴⁶

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 gewöhnten Hörer zwar immer noch ein zwiespältiges dar, allerdings aber als ein positiv empfundenen „angenehmes Schauern“.¹⁴⁷ Die Tatsache, dass utopisches, über die bestehende 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.“¹⁴⁸

Demzufolge sieht auch Aristoteles die Durchbrechung des Erwartungshorizonts des Publikums in der Entautomatisierung des umgangssprachlichen Redestils gegeben. Gleichzeitig erschließen sich daraus weitere en mit Pseudo-Longinus. So vertritt Aristoteles mit dem Prinzip des Aptums

144 Die kognitionspsychologische Forschung unterscheidet hier zwischen dem attributionalen Ansatz und der heuristischen Informationsverarbeitung, die für die Beurteilung auf vergleichsweise einfachere, mit geringerer kognitiver Leistung verbundene Entscheidungsregeln durch Gefühle und andere subjektive Erfahrungen zurückgreift. Vgl. hierzu auch Gerd Bohner u. Michaela Wänke: *Attitudes and Attitude Change*. Hove, U.K. 2002, S. 119ff. Einen Überblick über diese sogenannten Duale-Prozess Modelle, die zwei distinkte Modi der sozialen Informationsverarbeitung, den unkontrollierten affektiven und den kontrollierten kognitiven, unterscheiden, gibt die Studie von Shelly Chaiken u. Yaacov Trope: *Dual-process theories in social psychology*. New York: Guilford Press, 1999.

145 Vgl. Klaus Oehler: *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. 2. Aufl. Hamburg 1985.

146 Moses Mendelssohn: *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, S. 207f.

147 A. a. O., S. 208.

148 Aristoteles: *Rhetorik*, 1404b 3 u. vgl. Pseudo-Longinus: *Vom Erhabenen*, 35, 4 -5.

ebenfalls die Auffassung, dass die 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. In der Behandlung eines über dem eigenen Alltagssystem stehenden Gegenstands fällt das Herausragende der Sache auf die Person des Redners zurück, der in diesem Augenblick sein Menschsein artikuliert und sich damit als selbstreflexiver Gegenstand der Natur über die Tierwelt erhebt.¹⁴⁹ Deshalb gilt es gleichermaßen nach Aristoteles und Pseudo-Longinus für den erhabenen Redner, sich bereits im inventiven Bereich stets selbst mit visionären Gedanken zu überbieten, die auf den im Alltagssystem verhafteten Zuhörer utopisch wirken. „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 Tugendhaften des *megalopsychos* bei Aristoteles aufweist.¹⁵⁰ Des Weiteren stimmt Pseudo-Longinus in seiner Einschätzung des „echten Pathos“ mit Aristoteles darin überein, dass seine Wirkung dann am stärksten überzeugt, wenn die Darstellung von Emotionen mit dem Gefühlszustand des Redners übereinstimmt; „der selbst Erregte stellt Erregung, der selbst Zürnende Zorn am wahrheitsgetreuesten dar.“¹⁵¹

Pseudo-Longinus zählt daher in ausdrücklicher Abgrenzung zur Auffassung des attizistischen Theoretikers Kaikilos das *pathos* zu den fünf Ursachen des Erhabenen.¹⁵² 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.¹⁵³ Dieser Aufteilung in *technē* 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 *technē* 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.¹⁵⁴ 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

149 Pseudo-Longinus: *Vom Erhabenen*, 43, 5, 4f.

150 A. a. O., 9, 3, 3-6 u. vgl. die Stellen zum *megalopsychos* bei Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, IV, Kap. 7-9.

151 Aristoteles: *Poetik*, 1455a 29-34.

152 Pseudo-Longinus: *Vom Erhabenen*, 8, 1 - 2, 3.

153 A. a. O., 8, 1, 7-13.

154 Vgl. a. a. O., 2, 1f.

Erzeugung des Erhabenen bilden. Das bedeutet, dass Pseudo-Longinus den Ursprung des Erhabenen in den Bereich eines *ethos* verlegt, das vor jeglicher rhetorischen Überlegung zuallererst einer gesellschaftlichen Verantwortung verpflichtet ist. Damit erhebt er wie Aristoteles den *megalopsychos* zum idealen Redner.

Das Anliegen, den erhabenen Ausdruck vor allem auf geistige, fast übermenschliche Größe zurückzuführen, wird offensichtlich, wenn Pseudo-Longinus nicht müde wird, zu betonen, dass das Erhabene der „Widerhall von Seelengröße“ sei.¹⁵⁵ Wie er am Beispiel des schweigenden Aias bei der Totenbeschwörung demonstriert, kann ein solches Echo aus dem Inneren des Subjekts selbst dann die Oberfläche des Körpers durchdringen, wenn das Erhabene ohne sprachliche Äußerung im Schweigen zum Ausdruck kommt. Auf der Ausdrucksebene signalisiert das Schweigen die uneingeschränkte Absage an ein bestehendes System und wird zu einem rhetorischen Kunstmittel. In seiner letzten Konsequenz bedeutet das Schweigen aber eine Entziehung aus dem gesellschaftlichen Diskurs, indem der Schweigende seinem Verhalten eine mystische, unerreichbar höhere Dimension verleiht und sich in seiner Bewertung auf eine höhere Instanz beruft.

An seinen Ausführungen zum schweigenden Aias zeigt sich, dass das Erhabene für Pseudo-Longinus als rhetorischer Stilbegriff kaum relevant ist und nicht an eine der drei bekannten Stilarten gebunden ist. Vielmehr erkaufte sich der Redner den erhabenen Auftritt des Moments mit einer Absage an den Nutzen eines weiteren Lebens unter diesen Umständen. Aber gerade „das Nützliche oder auch das Notwendige ist uns leicht bei der Hand, Bewunderung jedoch erregt immer das Unerwartete.“, so Pseudo-Longinus.¹⁵⁶ Das bedeutet, dass das Erhabene über dem rational-argumentativen Bereich des *logos* steht, wie bereits innerhalb der Unterscheidung des Erhabenen vom Schönen ausgeführt wurde. Der erhabene Ausdruck kennzeichnet demnach eine emotionsgerichtete Wirkung, die das Publikum mit dem Gefühl überzeugt, es nähme teil an einem über ihre Zeit hinausgehenden, unvergleichlichen historischen 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 unerklärlichen überirdischen Anhaltspunkten zu suchen.¹⁵⁷

„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

155 A. a. O., 9, 2, 2.

156 A. a. O., 35, 5.

157 Vgl. a. a. O., 35, 2, 4-9.

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.“¹⁵⁸

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 jeweilige Situation der Rede gebunden. Das „je ne sais quoy“¹⁵⁹, mit dem Boileau das Erhabene als ein in den menschlichen Kategorien undefinierbares und Utopisches treffend definiert, verweist auf die Unmöglichkeit, das Erhabene in absoluten Kriterien oder Regeln zu erfassen. Es entspricht damit auf der Ebene des Ausdrucks der dynamischen Struktur der *licentia*, die ihr die Unabhängigkeit von Ordnungssystemen garantiert. Auf diese Weise kann auch der erhabene Ausdruck die Freiheiten rechtfertigen, die sich der Künstler in der Beachtung der Kunstregeln gewährt und die Quintilian mit *licentia* beschreibt. Nach demselben Prinzip, das der *licentia* auf der semantischen Ebene der Sinnfigur zugrunde liegt, werden beim erhabenen Ausdruck die regelpoetischen Kunstkriterien dem wirkungsästhetischen Effekt untergeordnet.¹⁶⁰ Nach der zwischen Pseudo-Longinus und Aristoteles aufgezeigten Parallele, beide emotionsgerichteten Überzeugungsmittel an eine gesellschaftliche Verantwortung zu binden, verwundert es nicht, dass *licentia* bei Pseudo-Longinus ebenfalls nicht im Zusammenhang der Rhetorik als Bezeichnung des rhetorischen Verfahrens vorkommt. Im Sinne der *parrhesia* bei Aristoteles erhält *licentia* bei Pseudo-Longinus ausschließlich die Bedeutung der uneingeschränkten Freiheit, zu reden. Dennoch entspricht die beschriebene Wirkungsweise des erhabenen Ausdrucks bei Pseudo-Longinus der tatsächlich kritischen, aus freimütiger Äußerung und *correctio* zusammengesetzten Form der *licentia* bei *Auctor ad Herennium*. Beide Verfahrensweisen zur Inszenierung von Natürlichkeit nehmen ihren Ausgangspunkt im tatsächlichen Zustand des Redners. Im Kontext des Erhabenen drängt sich aber für die hybride Form der *licentia* die Frage auf, ob der Bruch mit den kommunikativen gesellschaftlichen Standards, die „Durchbrechung der sonstigen Zurückhaltung“¹⁶¹ des an Macht

158 A. a. O., 36, 3, 6 - 4, 7 u. vgl. a. a. O., 22, 1, 15ff.

159 Nicolas Boileau: *Préface*. In: Longin: *Traité du Sublime ou Du Merveilleux dans le discours*. Übers. von Nicolas Boileau. In: Nicolas Boileau: *OEuvres complètes*. Hrsg. von Françoise Escal. Gallimard, Paris 1966. S. 333-340, S. 336. Vgl. hierzu die Bezugnahmen bei Jean-François Lyotard: *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, S. 156. u. bei Carsten Zelle: *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*. Stuttgart/ Weimar 1995, S. 57.

160 Vgl. Zelle, a. a. O., S. 46. Diese Unterordnung geht bei Pseudo-Longinus sogar so weit, 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. Vgl. Pseudo-Longinus: *Vom Erhabenen*, 33, 2.

161 Heinrich Lausberg: *Handbuch der literarischen Rhetorik: eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. 3. Aufl.

unterlegenen Redners in Kombination mit dem erhabenen Ausdruck eine Distanzierung oder ein intimes Moment darstellt. Der fließende Übergangsprozess von einer „Dramaturgie“ der Natur zur „echten“ Inszenierung, den die hybride Form der *licentia* kennzeichnet, lenkt die Suche nach einer klaren begrifflichen Abgrenzung der *parrhesia* von der Grenzlinie zwischen der rhetorischen Kunst des *pathos* und seinem natürlichen Auftreten auf den Gegenstand der wie auch immer in Szene gesetzten Erhabenheit. Die Frage, ob *parrhesia* überhaupt ganz ohne Inszenierung auskommt, sei es auch innerhalb des freundschaftlichen Dialogs als Inszenierung seines intimen Moments, tritt hinter der unumstößlichen Tatsache ihres szenischen Charakters zurück zugunsten der Frage nach ihrer Funktion und Zielsetzung. Wenn der Inszenierung des intimen Moments über das Subjekt hinaus eine konstitutive Funktion für die Freundschaft zukommt, stellt sich vielmehr die Frage, ob sich der Akt der *parrhesia* ausschließlich auf der gesellschaftlichen Bühne abspielt und sich die Gesellschaft als Projektionsfläche zunutze macht; oder aber ob *parrhesia* in der intersubjektiv geteilten Dialogsituation die Freundschaft und ihre Geschichte inszeniert. Auf beiden Bühnen wird *parrhesia* zum historischen Moment, ihre Asymmetrie stellt sich aber vor der Menge anders dar als vor einem weiteren Subjekt. Im Folgenden sollen die zwei unterschiedlichen Momente nun auf den jeweiligen Gehalt von relativierender Distanz und inszenierter Intimität untersucht werden.

II. 2. d) Kritik und Intimität

Wie schon Pseudo-Longinus stellt Schopenhauer die Rhetorik der menschlichen Natur und ihrem Drang zu überzeugen als künstliche Hilfe zur Seite und weist ihr eine die tatsächlichen „eigenen Überzeugungen und Leidenschaften“¹⁶² unterstützende Funktion zu. Allerdings grenzt Schopenhauer die Rhetorik als Technik „des Redens zu vielen“¹⁶³ ausdrücklich vom Dialog ab; dieser ist der Dialektik und dem philosophischen Streitgespräch vorbehalten. Während sich die „Kunst des auf gemeinsame Erforschung der Wahrheit, namentlich der philosophischen, gerichteten Gesprächs“¹⁶⁴ nur in der Symmetrie eines kontrovers geführten dialogischen Wechsels realisiert, richtet sich die rhetorische Rede an die Menschenmenge und handelt vor ihr Sachverhalte ab, die als *certum*, zumindest für den Redner, längst nicht von existentieller und das Bewusstsein erweiternder Bedeutung sind. *Parrhesia* hat hier genauso wenig ihren Platz wie bei Aristoteles, der sie aus dem öffentlichen Raum verbannt. Auch in der Epoche der Aufklärung, die

Stuttgart 1990, S. 738.

162 Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Wolfgang von Löhneysen. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1976, S. 135.

163 A. a. O., S. 135.

164 A. a. O., S. 136.

in der Auseinandersetzung mit der Antike den Dialog für sich entdeckt und ihm eine zweite Konjunktur als Grundprinzip der Erkenntnis verschafft, gelangt das freimütige Gespräch allein im privaten Raum zur vollständigen Entfaltung. Nicht nur Lessings *Nathan* lässt sich nirgendwo anders als unter Ausschluss der Öffentlichkeit und im Schutz der Hofmauern denken. Auch die Beziehung von Diderots *Jacques, le fataliste* zu seinem Herrn definiert sich über die Diskrepanz zwischen ihren gesellschaftlichen Rollen und ihren vertrauten Gesprächen auf Augenhöhe. Beide Werke werden Gegenstand der Analyse sein und in diesem Zusammenhang noch eingehend untersucht.

Die spezifischen Bedingungen des freimütigen Gesprächs werden auch bei Wieland zum fortwährenden Thema seiner politischen und philosophischen Reflexionen. Erst in der klaren Abgrenzung von der Rede unter mehr als vier Augen befreien sich seine künstlerischen Dialoge zwischen zwei Protagonisten vom Korsett formal geregelter Abläufe und werden so zum Nährboden für die Darstellung freier Gedankenassoziationen. Ihren Austausch garantiert die freundschaftliche Verbindung, die jedem Freund „dieselbe Gedankenfreyheit zugesteht“¹⁶⁵, sie berücksichtigt und noch die unterschiedlichsten Anschauungen eines Gegenstandes zu den Facetten seiner komplexen Realität zusammenfügt. Nach Wieland ahmt aber schon die intime Situation eines Zweiergesprächs die freundschaftliche Vertrautheit nach:

„Aber auch ohne diese Rücksicht liegt schon in der Natur eines Gesprächs unter vier Augen eine gewisse Sicherheit, die bey keinem anderen Statt findet, ja bey einem bloßen Selbstgespräche kaum größer seyn kann, und man spricht da unfehlbar manches, was in Gegenwart eines Dritten entweder gar nicht, oder doch so freymüthig und zurückhaltend gesprochen worden wäre.“¹⁶⁶

Der qualitative Unterschied einer abgeschotteten symmetrischen Dialogsituation im Sinn einer Disputation gegenüber der asymmetrischen Redesituation vor der Menge zeigt sich am Beispiel des ersten von Wielands *Freymüthige Gespräche über einige neueste Weltbegebenheiten* von 1795. Mit dem Wechsel von der Tischgesellschaft zum Zweiergespräch vollzieht sich auch die Abkehr von der polarisierenden Denkstruktur, die ein überzeugendes Sprechen vor der Menge braucht, um sich in der Bandbreite der dort vertretenen Einstellungen ein für alle verständliches Profil zu geben. Wielands freimütiges Gespräch setzt hingegen genau dort ein, wo der Dialog an die Positionierung innerhalb der Tischgesellschaft anschließt und einen Raum eröffnet, Grauzonen und Übergänge zu sondieren und über die eigenen Motive hinaus zu reflektieren. Der Protestant, der unerwartet eine „so eifrige Verteidigung des Mönchswesens und der Hierarchie“ vorbringt,

165 Christoph M. Wieland: *Gespräche unter vier Augen*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. X. Bd. 31. Hamburg 1984, S. 7.
166 A. a. O., S. 8.

macht sich vom Verdacht frei, mit seiner „Beredsamkeit schwerlich mehr gewonnen“¹⁶⁷ als vielmehr in nächster Konsequenz unter rhetorischen Gesichtspunkten verloren zu haben. Nach den Kriterien des Dialogs, wie sie sich bei Wieland offenbaren, liegt der Gewinn in der Erweiterung der Perspektive durch die gemeinsam reflektierte Suche und nicht in der Bestätigung einer bereits bestehenden Position vor der Menge. Unterscheidet Schopenhauer die duale Struktur des Dialogs formal von der Asymmetrie der rhetorischen Rede vor der Menge¹⁶⁸, so meint Pluralität in den freimütigen Gesprächen Wielands gerade die im „dualen“ Dialog vorausgesetzte Möglichkeit, eine Vielzahl von differenzierten Vorstellungen zu erzeugen und damit dem realen Bild des komplexen Gegenstands näher zu kommen. Den Protestanten ermuntert der Gesprächspartner zur Offenheit: „Wo ist ein Ding in der Welt, das keine gute Seite hätte?“¹⁶⁹ und suggeriert damit, dass in der vertrauten Atmosphäre des Dialogs ohne Absolutheitsanspruch die Worte zurückgenommen und die Ansichten korrigiert werden können. In Ansätzen ist diese Dynamik noch in der *correctio* der hybriden Figur der *licentia* bei *ad Herennium* erkennbar.

Im Vorbericht zu seinen *Gesprächen unter vier Augen* thematisiert Wieland die Problematik der künstlichen Inszenierung seiner freimütigen Gespräche für ein Leserpublikum. Der Kunstgriff, einen heimlichen „Lauscher an der Wand“¹⁷⁰ einzuführen, der die Intimität nicht stört, signalisiert dem Leser erst, wie paradox die Intimität des Leseakts ist, in dem der Leser stets ein einmal mehr, einmal weniger unsichtbarer Mitspieler ist. So gilt selbst für die Inszenierung des Dramas auf der Bühne, dass in dem mittelbaren Verhältnis zwischen dem Spiel in der Kunstwelt und dem Publikum in der Realwelt jeder Zuschauer für sich allein entscheidet, wie er die unterschiedlichen dialogischen Versatzstücke in seiner Vorstellung zusammenfügt.

Innerhalb der Machtkonstellationen auf der realen politischen Bühne ist die Freimütigkeit der *parrhesia* aber durch die Konfrontation mit der Menge stärker an den Faktor des Risikos und damit an den Aspekt des *Freimutes* gebunden. Weil sie einen Gesichtsverlust des bzw. der Kritisierten vorführt, büßt *parrhesia* jedoch die Natürlichkeit der echten Freiheit, alles zu sagen, ein und kauft sich mit dem asymmetrischen Verhältnis die Inszenierung ein, zu der sie sich stets stellen muss, und sei es in einem so bedeutsamen Schweigen, wie es Pseudo-Longinus' Beispiel des Aias zeigt oder wie wir es in der biblischen Überlieferung des Kreuzigungsprozesses Jesu kennen. Ganz gleich, ob das Risiko von einem an Macht überlegenen Zuhörer ausgeht oder von

167 Wieland: *Freyemüthige Gespräche über einige neueste Weltbegebenheiten*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. XIV. Bd. 15. Hamburg 1984, S. 255.

168 Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Wolfgang von Löhneysen. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1976, S. 135.

169 Wieland: *Freyemüthige Gespräche über einige neueste Weltbegebenheiten*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. XIV. Bd. 15. Hamburg 1984, S. 255.

170 Wieland: *Gespräche unter vier Augen*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. X. Bd. 31. Hamburg 1984, S. 8.

der quantitativen Macht einer gesellschaftlichen Mehrheit, der Dialog in der Öffentlichkeit ist immer eine Inszenierung auf der Hauptbühne. Anders als im Theater steht diese Bühne in einem unmittelbaren Verhältnis zur gesellschaftspolitischen Macht und macht ernst mit dem Schlagabtausch zwischen zwei konträren Positionen, dessen Ende immer einen Sieg bedeutet und nicht den Gewinn eines Schwebezustands nach einem oszillierenden Wechselspiel. Als öffentlicher Akt stellt *parrhesia* darüber hinaus eine Asymmetrie her, indem der freimütig Sprechende hervortritt und seine Fürsorge für die Allgemeinheit äußert. Dieser Akt des Eintretens für die Allgemeinheit ist gleichzeitig ein Heraustreten aus ihr und erscheint zu übermenschlich, als dass selbst ein Sprechen im nüchternen Alltagsstil den Sprecher nicht doch von der Gesellschaft in eine quasigöttliche Sphäre erhebt. Dadurch, dass er spricht, wie nur ein „Gott unter Menschen“¹⁷¹ spricht, hat er sich längst dem Einfluss der Gesellschaft entzogen. Die Alternative zum paradoxen Moment der „natürlichen Figur“ besteht in dem Entwurf der *parrhesia* als eines intimen Dialogs. Hier wird *parrhesia* näher an die Freiheit und Natürlichkeit gerückt, nicht ohne umgekehrt das Risiko als ihr Kennzeichen preiszugeben. In der geteilten Vertrautheit des freundschaftlichen Dialogs auf der Grundlage des Intersubjektiven kann auch die Inszenierung nur eine des freundschaftlichen Verhältnisses sein.

Gegenüber der Inszenierung einer intersubjektiv geteilten Geschichte stellt der Akt der *parrhesia* in der Öffentlichkeit allein schon durch das asymmetrische Zahlenverhältnis des Einzelnen gegenüber der Menge unweigerlich eine Selbstinszenierung dar, die sich auch stilistisch nicht umgehen lässt. Zwar findet sich bei Hermogenes von Tarsos für den rhetorischen Gebrauch der *licentia* der Verweis auf den Stil der *trachytes*, ein rauher Ausdruck, der in der Diskrepanz zu seinem vornehmen Inhalt das Erhabene des uneigennütigen Gedankens noch stärker hervorhebt.¹⁷² Die Rauheit auf der Ausdrucksebene entspricht bei Hermogenes jedoch wieder der Unverhältnismäßigkeit, als eine an Macht unterlegene Person gegenüber einer höher gestellten Person überhaupt einen solchen kritischen Gedanken zu äußern. Der derbe Umgangston ahmt daher nicht so sehr den Ausdruck freundschaftlicher Vertrautheit und den bewussten Verzicht auf verzerrende Höflichkeitsformeln nach, als dass er vielmehr die inferiore Stellung demonstriert. Formal bleibt der Sprecher in seinen ihm zugeordneten gesellschaftlichen Kategorien derart zweifellos haften, dass seiner Fähigkeit, Erhabenes zu denken, das Erstaunliche eines naturgegebenen Ursprungs zugedacht wird, der ihn in die Nähe zum „edlen Wilden“ Rousseaus rückt. Die formale Anpassung an die Stilkonventionen der an Macht überlegenen Zuhörer und

171 Aristoteles: *Politik*, 1284a 10.

172 Hermogenes von Tarsos: *Peri Ideon*, I, 7. Hrsg. von Hugo Rabe. Leipzig 1913, S. 255, 25 u. S. 265, 1ff. Zit. n. Michael P. Schmude: ‚*licentia*‘. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hrsg. von Gert Ueding. Bd. 5. Tübingen 2001. S. 253-258, S. 256.

Kritisierten überschreitet aber die Grenze zur Frechheit und liefert den Sprecher bald dem Verdacht aus, ein Hochstapler zu sein. In umgekehrter Richtung ist jedoch eine bewusste stilistische Anpassung förderlich und bei Aristoteles sogar ausdrücklich empfohlen, wo die Taktik der sokratischen Ironie den herablassenden Gestus des Tadels aus einer privilegierten Stellung heraus verdeckt. Der Redner lässt sich scheinbar auf Augenhöhe herab und kann deshalb aber auf keine gemeinsame Ausgangssituation zurückgreifen, die den emotionalen Ton freundschaftlicher Fürsorge im Akt der *parrhesia* gerechtfertigt hätte. Dadurch bleibt die kritische Äußerung der abstrakten Vernunft eines allgemeinen Subjekts verpflichtet und nicht den intersubjektiv empfundenen Emotionen gegenüber der konkret erfahrenen Freundschaft. Nicht zuletzt bedeutet der in der modernen Redekultur als Understatement bezeichnete Redestil nicht nur die Untertreibung leidenschaftlicher Erregung in der Darstellung, sondern insbesondere auch eine nüchtern-unpathetische *Selbstdarstellung*. In der Sicherheit eines Selbstgesprächs, von der Wieland im Kontext des vertrauten Dialogs spricht, kommt das Selbst hingegen überhaupt nicht zur Darstellung und stagniert schließlich in einer hermetisch abgeschlossenen Eigenwahrnehmung. Die genaue Bestimmung der *parrhesia* ist daher verbunden mit einer Spezifizierung der Darstellung des freimütig Sprechenden über die rhetorische Kategorie des *ethos* hinaus. Ähnlich wie im Selbstgespräch, in dem das Subjekt nach dem Luhmannschen Prinzip des blinden Flecks auf sich selbst zurückgeworfen wird¹⁷³, bleibt seine Darstellung auch in der öffentlichen Rede ein von der Menge abstrahiertes und vereinfacht zurückgeworfenes, konsistentes Bild seiner Selbst. Innerhalb des freundschaftlichen Dialogs lässt sich der Rahmen der *parrhesia* allerdings durch die Bewegung beschreiben zwischen der Sicherheit des intimen Moments als ihrer Ausgangslage und der Dynamik, sich im Spiegel des Anderen als Subjekt erfahren und immer neu entwerfen zu können. In diesem Prozess rekurriert der Akt der *parrhesia* als historisches Moment der Freundschaft einerseits auf ihre intersubjektiv erfahrene Geschichte und verweist andererseits zugleich auf ihre Zukunft, die nur durch die freundschaftliche Kritik und Fürsorge gewährleistet ist. Hier zeigt sich, dass die kritische Äußerung im Akt der *parrhesia* in ihrem Ursprungsmoment der attischen Demokratie ein vom Begriff der Kritik etwas anders gelagertes Konzept darstellt und nicht mit ihr gleichzusetzen ist.

Während nach Adorno „[w]enig übertreibt, wer den neuzeitlichen Begriff der Vernunft mit Kritik

173 Vgl. Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1997, S. 882f. Luhmann merkt im Zusammenhang der Selbstbeschreibung, die ihre eigene Praxis ohne eine zweite Ordnung nicht selbst beschreiben kann, „daß Selbstbeschreibungen sich als Erkenntnis des ‚Wesens‘, der ‚Natur‘, der ‚Wahrheit‘ der Sache stilisieren; aber das kann in der Beobachtung zweiter Ordnung nur als Eigentümlichkeit einer bestimmten Art von Selbstbeschreibungen registriert werden.“ Mit dieser notwendigen Inszenierung der Wahrheit als ihren eigentlichen Ausdruck beschreibt er genau das Problem der Simultanität der kritischen Praxis der *parrhesia*. A. a. O., S. 882.

gleichsetzt¹⁷⁴, haftet ihr doch seit dem 20. Jahrhundert gerade im gesellschaftlich-politischen Bereich die pejorative Bedeutung einer negativ beurteilten Bestandsaufnahme an. In Anbetracht der Geschichte der Herrschaftsformen nach der attischen Demokratie bis zur Aufklärung verwundert es nicht, dass der Geltungsbereich der Kritik sich erst mit der Französischen Revolution auch auf die Politik erstreckt.¹⁷⁵ Zu der engen Verknüpfung von Kritik und Vernunft, die in der Antike im neutralen Sinn der analytischen Beurteilung besteht, tritt seit Kant zusätzlich die Forderung nach einem universal gültigen Anspruch. Wie schmerzlich für ihren Adressaten aber selbst die Kritik im Namen reiner Vernunft ist, beweist der häufig auftretende Zusatz „konstruktiv“, dem die Funktion der *correctio* zukommt. Dazu schreibt Adorno:

„Stets wieder findet man dem Wort Kritik, wenn es denn durchaus toleriert werden soll, oder wenn man gar selbst kritisch agiert, das Wort konstruktiv beigelegt. Unterstellt wird, daß nur der Kritik üben könne, der etwas besseres anstelle des Kritisierten vorzuschlagen habe; in der Ästhetik hat Lessing vor zweihundert Jahren darüber gespottet. Durch die Auflage des Positiven wird Kritik von vornherein gezähmt und um ihre Vehemenz gebracht.“¹⁷⁶

In Erinnerung an die Entstehungsgeschichte der *parrhesia* und ihre drei von Schlier genannten Aspekte, rechtliche Forderung, rationaler Sachbezug und riskanter Freimut, wird an diesen kurzen Einblicken in die Begriffsgeschichte der Kritik der Unterschied zwischen beiden Begriffen für die weitere Untersuchung der *parrhesia* bereits ausreichend deutlich. Erneut zeigt sich, dass in der kritischen Äußerung der *parrhesia* die Betonung auf der Freiheit liegt, nicht auf der Vernunft, unabhängig davon, ob *parrhesia* im Kontext des Privaten oder des Öffentlichen gedacht wird. Wie bereits erläutert, definiert sich der Bezug der *parrhesia* zur Wahrheit nicht so sehr durch ihren Anteil an Vernunft, sondern im Wesentlichen in ihrem Bestreben nach einer emotionalen Identifikation mit dieser Wahrheit durch das Aussprechen der Emotionen angesichts des Gegenstands der Kritik.¹⁷⁷ Die „Vehemenz“, deren Verlust Adorno für den Kritikbegriff ausmacht, ist insofern konstitutiv für das Konzept der *parrhesia*, als sich der freimütig Sprechende mit dem Akt der *parrhesia* als Subjekt identifiziert und zum gesellschaftlichen Ordnungs- und Normensystem positioniert. Damit stellt die emotionale Verfasstheit des Subjekts ein Schlüsselmerkmal für die Bestimmung der *parrhesia* dar.

174 Theodor W. Adorno: *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1971, S. 11.

175 Vgl. hierzu Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise: eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. 9. Aufl. Frankfurt a. M. 2001. Angestoßen durch Pierre Bayle (1647-1706) wird die Kritik noch einmal weiter gefasst und umfasst nun „alle Gebiete des menschlichen Wissens und der menschlichen Geschichte“. A. a. O., S.89.

176 Theodor W. Adorno: *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1971, S. 18.

177 Im Unterschied zur Kritik der Vernunft stellt sich für *parrhesia* als Identifikationsakt das Problem einer logischen Bestimmung der Wahrheit als theoretische Größe nicht.

Eine rhetorische Nutzbarmachung der *parrhesia* für die Überzeugung durch das *ethos* kann in Form der *licentia* daher nur in Verbindung mit der Intimität einer Freundschaft gedacht werden, die Quintilian als Mittelstellung zwischen *ethos* und *pathos* beschreibt. Der konstruktive Charakter besteht im Unterschied zu dem der Kritik in der Vertiefung der emotionalen Verbindung zum Adressaten der kritischen Äußerung der *parrhesia*. Diese Verbindung kann in der Identifikation mit dem Staat oder der Gesellschaft liegen, wie es die antiken Beispiele von Euripides belegen, oder aber in der Identifikation mit der Freundschaft im Dialog. Auf der Grundlage ihres emotionalen Gehalts sind beide Konzepte gleichermaßen denkbar und müssen im Vergleich der drei verschiedenen Theorien bei Aristoteles, Philodemus und Foucault auf ihre Unterschiedlichkeit hin untersucht werden. Mit Schopenhauer deutet sich bereits eine je nach Konzept unterschiedliche Ausrichtung der Emotionen und ihrer Einbindung in das Verhältnis zwischen dem freimütigen Sprechenden und seinem Adressaten an:

„Jeder *Affekt* [...] entsteht eben dadurch, daß eine auf unsern Willen wirkende Vorstellung uns so übermäßig nahetritt, daß sie uns alles übrige verdeckt und wir nichts mehr als sie sehen können, wodurch wir für den Augenblick unfähig werden, das Anderweitige zu berücksichtigen. Ein gutes Mittel dagegen wäre, daß man sich dahin brächte, die Gegenwart unter der Einbildung anzusehn, sie sei Vergangenheit, mithin seiner Apperzeption den Briefstil der Römer angewöhnte.“¹⁷⁸

Nicht zuletzt wendet sich Schopenhauer im Anschluss hieran der „schmerzlosen Existenz“¹⁷⁹ im Stoizismus zu, der sich anders als der Epikurismus in übermenschlicher Vernunft übt. Als Entwurf lässt sich *parrhesia* in beide Richtungen denken: Entweder formt die Wucht der Affekte in einer Geste der Übermenschlichkeit und der Absage an die eigene Zukunft das historische Moment der *parrhesia* zum rhetorischen und ist damit von der *licentia* nicht zu unterscheiden. Oder das historische Moment der Freundschaft verweist zugleich auf ihre Zukunft, ohne die der Akt der *parrhesia* als konsequenter Bruch mit den vorherrschenden Diskursregeln hinfällig ist.

III. *Parrhesia* in der Theorie

Die Schwierigkeit, die Praxis der *parrhesia* eindeutig zu bestimmen und im Feld sozialer Kommunikation genau zu verorten, spiegelt sich auch in den unterschiedlichen Theorien von Aristoteles und Philodemus wider. Dabei lassen vor allem ihre unterschiedlichen Auffassungen der Rhetorik den Schluß zu, dass ein wesentlicher Zusammenhang besteht zwischen dem

178 Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Wolfgang von Löhneysen. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1976, S. 193. Hervorhebung im Original.

179 A. a. O., S. 193.

Stellenwert der Rhetorik innerhalb ihrer Philosophie und der sozialen Funktion, die der Praxis der *parrhesia* darin zukommt. Je nach dem, ob *parrhesia* unter bestimmten Umständen einen Platz in der öffentlichen Redesituation erhält, variiert auch ihr Verhältnis zur Rhetorik. Während Aristoteles für den Aktionsradius des *parrhesiastes* Ausnahmen geltend macht, verwirft Philodemus grundsätzlich die Möglichkeit einer öffentlichen Praxis der *parrhesia*.

Umso auffälliger ist es, dass Foucault die gesellschaftliche Sprengkraft der *parrhesia* in den Blick nimmt, ohne zugleich auch die Grenze zwischen ihrem öffentlichen und ihrem privaten Gebrauch als grundlegendes Problem zu thematisieren. Obwohl die Technik der *parrhesia* nach Foucault die Abwesenheit jeglicher rhetorischer Strategie und insbesondere die der ironischen Strategie kennzeichnet, suggeriert seine Gegenüberstellung von *parrhesia* und Rhetorik, dass grundsätzlich kein struktureller Unterschied in der Vermittlung der *parrhesia* in der Öffentlichkeit und im Privatleben besteht. Die genaue Schnittstelle in der Praxis der *parrhesia* zwischen dem Aspekt des eruptiven Bruchs mit den allgemein anerkannten Diskursregeln und dem der Herstellung eines neuen diskursiven Bezugsrahmens bleibt in Foucaults Studien allerdings merkwürdig im Dunklen. Im folgenden Kapitel gilt es nun, das Verhältnis der *parrhesia* zur Öffentlichkeit in den drei unterschiedlichen Konzepten bei Aristoteles, Philodemus und Foucault zu bestimmen und die jeweiligen Bedingungen ihrer spezifischen Formen an dieser Schnittstelle zwischen Bruch und Vermittlung diskursiver Regeln auszuleuchten. Dazu ist es notwendig, die philosophischen Reflexionen zur *parrhesia* zunächst in den größeren Kontext der jeweiligen übergeordneten Ethik und dem ihr zugrunde liegenden Gesellschaftskonzept einzuordnen. Erst hieraus lassen sich die verschiedenen Merkmale der *parrhesia* in einem vorläufigen Begriff zusammenfassen, der in der Analyse der literarischen Beispiele überprüft und präzisiert wird.

III. 1. *Parrhesia*, Rhetorik und Politik bei Aristoteles

„Wer aber richtig regiere, dürfe die Säulenhallen nicht mit Gesetzen anfüllen, sondern müsse einen Sinn für Gerechtigkeit im Herzen haben“¹⁸⁰, schreibt Isokrates. Dem entspricht bei Aristoteles das Bild vom Tugendhaften, der „sich selbst Gesetz“¹⁸¹ ist und mit sich selbst zum Vorbild die Gesetze für das Volk aufstellt. Scheint der Tugendhafte nach Aristoteles „als Maßstab für jegliches Ding gelten“¹⁸², so stellt sich die aristotelische Ethik der Aufgabe, den Tugendhaften zu erziehen. Allerdings fragt Aristoteles, ob in der Erziehung zu tugendhaftem Verhalten ein

180 Isokrates: *Areopagitikos*, 41.

181 Aristoteles: *Politik*, 1284a 13f.

182 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1166a 14, u. vgl. auch a. a. O., 1113a 32ff.: „Jede (charakterliche) Grundbeschaffenheit hat ihre eigenen Vorstellungen vom Edlen und Lustvollen und hier unterscheidet sich der gewiß der hochwertigste Mensch am meisten, insofern er in den Einzelfällen die Dinge so sieht wie sie sind, gleichsam Richtschnur und Maß für sie ist.“

Unterschied zwischen dem der staatlichen Gemeinschaft verpflichteten Gesetzgeber und dem für sich genommenen Individuum besteht: „Denn es ist vielleicht nicht dasselbe, die Wesensform eines wertvollen Menschen schlechthin und die des guten Bürgers in irgendeinem beliebigen Gemeinwesen zu verwirklichen.“¹⁸³ Im Hinblick auf die Tugend im besonderen Fall des *parrhesiastes* eröffnen diese Annahme und ihre Fortführung einen Referenzrahmen für die zentrale Problemstellung, auf welche Weise ein freimütig sprechendes Individuum innerhalb einer egalitären Verfassungsform überhaupt ein ihr entsprechend guter Staatsbürger sein kann. Außerdem stellt sich für das Leben in einer Staatsform, in der die freimütige Äußerung unterdrückt wird, die Frage der Erziehung zum Gebrauch der *parrhesia*. 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 eines Gesprächs zwischen zwei Individuen verwendet. Im Zusammenhang mit einer an die Öffentlichkeit gerichteten politischen Rede nennt er ihn allerdings nicht. Deshalb werden dem historischen Teil, 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 mit 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.

III. 1. a) *Parrhesia* als Tugend des Politikers

Ein erster Anhaltspunkt für die notwendigen spezifischen Bedingungen, nach denen 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 im politischen Kontext der Demokratie verwendet, den er beispielsweise bei Euripides oder auch beim Redner Isokrates erhält. Die zentrale Stelle zu *parrhesia* bei Aristoteles findet sich vielmehr innerhalb der Darstellung des *megalopsychos*, des „Hochgesinnten“, in der *Nikomachischen Ethik*.¹⁸⁴ Auf den Umstand, dass das Fehlen des Begriffs im direkten politischen Kontext bei Aristoteles aus einer anderen Sicht auf die demokratischen Entwicklungen hervorgeht, weist neben Hülsewiesche¹⁸⁵

183 A. a. O., 1130b 23-29.

184 Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1123b – 1125a.

185 Vgl. Reinhold Hülsewiesche: *Redefreiheit*. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Hrsg. in Verbindung mit Karlfried Gründer von Ulrich Dierse u. Gunter Scholtz. Bd. 44. Hamburg 2002. S. 103-143, S. 111.

auch Foucault hin, ohne allerdings in diesem Zusammenhang explizit auf die Vorrangstellung des *bios politikos* gegenüber dem für sich genommenen persönlichen Lebensbereich eines Individuums bei Aristoteles einzugehen.¹⁸⁶ Entsprechend der Zielsetzung der aristotelischen Ethik, eine Handlungsanweisung und Erziehungsanleitung für die Person des „Hochgesinnten“ und zukünftigen Staatsmannes 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. Im folgenden Teil wird geklärt, inwiefern *parrhesia* bei Aristoteles zwar zum Bereich des privaten Lebens gezählt werden kann, aber zugleich indirekt ein enges Verhältnis zum öffentlichen Bereich der Politik aufweist.

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 theoretische Denken mit dem auf die gemeinschaftliche Praxis bezogenen politischen Bereich zu vermitteln. Damit gilt auch für den Zustand der Glückseligkeit, dass sie nur in der ausgewogenen Zusammensetzung von abstrakter Disposition zum gedanklichen Entwurf und der Disziplin zur konkreten Ausführung, von Theorie und Praxis erreicht werden kann.¹⁸⁷ Dementsprechend gesteht Aristoteles ein, dass selbst der Weise über seine Genügsamkeit hinaus besser in Gesellschaft aufgehoben ist, wenn er seine theoretischen Betrachtungen in der sprachlichen Auseinandersetzung mit anderen überprüfen und überdenken kann.¹⁸⁸ Wie diese Kontrolle durch das Andere für den Gesetzgeber und *megalopsychos* aussieht und ob *parrhesia* ein Verfahren in diesem Zusammenhang darstellt, wird insbesondere für die Untersuchung der Freundschaft bedeutsam.

Als abschließendes Argument für das dem Menschen innewohnende Streben, seine Handlungen über physische Befriedigung hinaus nach Tugenden auszurichten, um ihnen – und damit sich selbst als ein Mensch – gegenüber Mitmenschen erst zum Ausdruck zu verhelfen, schreibt Aristoteles:

„Es ist übrigens eine Streitfrage, ob der gute Wille oder die Tat entscheidend für die ethische Trefflichkeit ist, da ja beides für sie konstitutiv zu sein scheint. Zur Vollendung kommt sie natürlich erst durch beides, dies ist klar. Für das Zustandekommen der sittlichen Tat sind viele (äußere) Gegebenheiten nötig, und je bedeutender und edler sie ist, desto mehr. Für das Leben des Geistes dagegen ist nichts von alledem vonnöten, jedenfalls nicht für die reine Tätigkeit, ja man möchte sagen, dieses Äußere ist sogar ein Hindernis – auf jeden Fall für die reine Schau. Sofern er jedoch ein Mensch ist und in einer Gemeinschaft von Vielen lebt, entscheidet er sich doch für die Tat im Sinne

186 Vgl. Foucault: *Diskurs und Wahrheit*. Berlin 1996, S. 89.

187 Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1177b 28-32. u. 1178a 7f.

188 Vgl. a. a. O., 1177a 38f.

ethischer Trefflichkeit, und so ergibt sich, daß ihm dies Äußere doch nötig ist, damit er ‚Mensch‘ sein kann.“¹⁸⁹

Aus den zwei Hypostasen der Tugend, den theoretischen Motiven als Ergebnis geistiger Tätigkeit und ihrer Umsetzung in praktischen Handlungen, ergibt sich für Aristoteles eine entsprechende Unterteilung des Begriffs der *arete*¹⁹⁰; sie teilt sich in die dianoethischen oder Verstandestugenden, *arete dianoethike*, und in die ethischen oder sittlichen Tugenden, *arete ethike*.¹⁹¹ Für letztere findet sich bei Höffe wie noch bei Dirlmeier die Übersetzung „Charaktertugenden“ bzw. „Charakterwerte“¹⁹² in Abgrenzung zum Bereich des Rationalen. Rapp spricht im Kontext der Rhetorik als wertfreier *techne* von „Charakterdarstellungen“, weil er von einem grundlegenden konzeptuellen Unterschied zwischen Aristoteles’ *Rhetorik* und seiner *Ethik* ausgeht; den Tugendkonzeptionen in der Rhetorik fehle gegenüber der Ethik die Grundlage der Seelenlehre wie die Analyse der Emotionen.¹⁹³ Rapps vorsichtige Verwendungsweise des Begriffs der Tugend erklärt sich darüber hinaus dadurch, dass er innerhalb der unterschiedlichen Interpretationen der Tugendkonzeptionen bei Aristoteles einen weiteren Sinn des Charakters, „der neben der Tugend auch Klugheit und eine gegenüber dem jeweiligen Zuhörer wohlwollende Haltung einschließt“, von einem engeren, auf die Tugend eingeschränkten Begriff abgrenzt, der die Klugheit nicht nur ausschließt, sondern teilweise sogar ein antagonistisches Verhältnis zu ihr aufweist.¹⁹⁴

Nicht nur vor dem Hintergrund unseres modernen psychologischen Verständnisses des Charakters scheint die Bezeichnung der Charaktertugenden etwas unglücklich gewählt, zieht man in Betracht, dass beide Arten der Trefflichkeit sich faktisch nicht trennen lassen, sondern in gegenseitiger Wechselbeziehung die Handlungen bestimmen, in denen sich die individuelle Persönlichkeit ausdrückt. An Höffes Definition der *phronesis* bei Aristoteles wird offensichtlich, dass sich das logische Denkvermögen und die ethische Haltung in der Rückwirkung der Lebensgewohnheiten, aber auch Lebenserfahrungen als identitätsstiftende Einheit präsentiert, weil die *phronesis* das Verbindungsglied bildet zwischen einem ethischen Handlungsziel und den für die Umsetzung notwendigen Mitteln.¹⁹⁵ Infolge dieser hypothetischen Zweiteilung der an einer Handlung

189 A. a. O., 1178a 33 - 1178b 8.

190 Im Anschluss an die wiederkehrende Metapher des Staatsschiffes, dessen „glückliche Fahrt“ (*Politik*, 1276b 27f.) 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.“ (A. a. O., 1277a 9-12.) In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass Aristoteles den Begriff der *arete* unterscheidet nach seiner neutralen Bedeutung von Qualitäten, die sich auf die Bürger in mehrere unterschiedliche aufteilen, und nach moralischen Maßstäben in ethische Tugend, die in ihrer vollkommenen Entfaltung nur eine sein kann. Vgl. a. a. O., 1276b 31ff.

191 Vgl. a. a. O., 1103a 4-7.

192 Vgl. Höffe: *Aristoteles*. München 1996, S. 222. u. vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1103a in der Übersetzung von Dirlmeier.

193 Vgl. Rapp: *Kommentar*. In: Aristoteles: *Rhetorik*. Bd. 2. Hrsg. von Hellmut Flashar. Darmstadt 2002, S. 127.

194 A. a. O., S. 536, Anmerk. zu 1377b31-1378a6.

195 Vgl. Otfried Höffe: *phronesis*?. In: *Aristoteles-Lexikon*. In: *Aristoteles-Lexikon*. Hrsg. von Otfried Höffe, Rolf

beteiligten Tugenden in einen rein rational-intellektuellen und einen rein ethisch-sensitiven Bereich und des von Rapp formulierten „kommunikativen Verhältnis“¹⁹⁶ beider Seelenteile soll im Folgenden anstelle der Charaktertugenden die Bezeichnung der ethischen Tugenden beibehalten werden.

Dass ein gewisses Zusammenspiel verinnerlichter ethischer Prinzipien und Verstandestugenden besteht, das das *ethos* unter dem übergeordneten Ganzen der Persönlichkeit und ihrer Lebensweise in eine nicht auszumachende Nähe zum *logos* rückt, geht aus der bereits untersuchten Darstellung der rhetorischen Überzeugungsmittel bei Aristoteles hervor. Zwar weist Aristoteles explizit auf die Einschränkung hin, dass die Glaubwürdigkeit des Redners durch die Rede vermittelt werden muss „und nicht durch eine vorab bestehende Meinung darüber, was für ein Mensch der Redner ist“¹⁹⁷. Unter Einbeziehung des unmittelbar nachfolgenden Satzes wird jedoch deutlich, wie viel Wert Aristoteles der Unterscheidung der enttechnischen Überzeugungsmittel von den atechnischen, seiner eigenen rhetorischen Vorgehensweise von der herkömmlichen beimisst:

„[...] 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.“¹⁹⁸

Die Betonung derjenigen „Charaktereigenschaften [...], wonach einer in der Lebensform von einer bestimmten Beschaffenheit ist“¹⁹⁹ und dass diese an bestimmte sprachliche Formen gebunden sind, deutet jedoch darauf hin, dass Aristoteles in den Rahmen der Redesituation auch die Persönlichkeit des Redners einbezieht und damit unter die kommunikativen Bedingungen auch den Wissensstand der Menge über den Redner subsumiert.²⁰⁰ 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 Redners zum Zeitpunkt der Rede von einer außerhalb der Rede liegenden Welt derselben Person gerichtet ist, als vielmehr auf die strenge Unterscheidung zwischen seinen Äußerungen 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 Klaus Dockhorn bedeutet *ethos* bei

Geiger u. Philipp Brüllmann. Stuttgart 2005, S. 452.

196 Rapp: *Kommentierung*. In: Aristoteles: Rhetorik. Bd. 2. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 4. Darmstadt 2002, S. 216.

197 Aristoteles: *Rhetorik*, 1356a 10f.

198 A. a. O., 1356a 11-14.

199 A. a. O., 1408a 26ff.

200 Vgl. a. a. O., 1408a 26-33.

Aristoteles nicht nur eine sporadische, empirisch erfahrbare Handlung als vielmehr das Kontinuierliche des Lebensstils:

„[E]s 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.“²⁰¹

Im notwendigen Bezug des Charakters zum Verhalten in der Gemeinschaft erklärt sich auch die Bestimmung des Hochgesinnten. Als jemand, der die Tugenden bis zur Vollendung erreicht hat, ist der *megalopsychos* per definitionem auf die Gemeinschaft angewiesen. In einem Leben in Abgeschlossenheit, ohne Zutun zum gesellschaftlichen Nutzen, erreicht er nicht den höchsten Grad an Tugendhaftigkeit, 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.²⁰² Damit entspricht dem Hochgesinnten analog zur politischen Wissenschaft als dem der Ethik übergeordneten Bereich der Staatsmann.²⁰³ 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, im dritten Buch seiner *Politik* als irrelevant für seine Untersuchungen zu einer Ethik, 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 des Regierenden identisch.

Daraus folgt auch für die Bedingungen der *parrhesia*, dass beide Arten von Tugenden – dianoethische und ethische – insofern Anteil haben, als der Inhalt einer freimütigen Äußerung zwei Dimensionen aufweist: zum einen die rationale Einschätzung eines gesellschaftlichen Problems für die Zielsetzung der *eudaimonia*, zum anderen aber vor allem die ethisch begründete Sicht auf das Allgemeinwohl. Für den Akt der *parrhesia* selbst stellt sich jedoch die Frage, ob hier „der Wille oder die Tat“²⁰⁴ nicht genau im performativen Moment der Äußerung einer subjektiv

201 Klaus Dockhorn: *Macht und Wirkung der Rhetorik: 4 Aufsätze zur Ideengeschichte der Vormoderne*. Bad Homburg v.d.H. 1968, S. 15.

202 Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1094b 7-10 u. *Politik*, 1323b 34.

203 Vgl. a. a. O., 1094a 28-1094b 13.

204 A. a. O., 1178a 33 - 1178b 8.

erfahrenen Wahrheit zusammenfallen. Im freundschaftlichen Gespräch unter Gleichgesinnten stellt sich der Wille aber insofern anders dar, als auf der Basis einer bereits bestehenden Freundschaft Offenheit uneingeschränkter vorausgesetzt und eine gewisse Authentizität erwartet wird. Währenddessen wird in der politischen Öffentlichkeit die Frage nach dem Schmeichler oder Freund vor allem dort relevant, wo sich hinter einem freundschaftlichen Gemeinschaftsgefühl eine persönliche Feindschaft und hinter einer scheinbar auf die allgemeine Sache bezogenen Kritik oft ein Einzelinteresse verbergen kann. Beruft sich der sich freimütig Äußernde zudem womöglich noch in einem Gefühlsausbruch auf ein inneres Bedürfnis, kann er sich unter Umständen eigennütziger Motive und der künstlichen Inszenierung erst recht verdächtig machen. Hingegen stellt sich für die gesellschaftliche Verantwortung des Politikers bereits hier schon die Frage nach einer möglichen unterschiedlichen Gewichtung in der Durchsetzung der Intention in der Öffentlichkeit, die bei Aristoteles ganz klar auf der Seite künstlicher Kontrolle durch die Rhetorik liegt.

Als Akt der Identifikation des Subjekts mit seiner Äußerung ist *parrhesia* allerdings nur dann denkbar, wenn eine gewisse Simultanität zwischen ihrer Intention und der Umsetzung im Sinn einer performativen Handlung besteht. Als Beleg dafür, dass sich erst im Vollzug der *parrhesia* auch dem Subjekt die eigene Intention bedingungslos offenbart, dient das Risiko für das eigene Leben, aber auch für die Allgemeinheit, sollte die Erfahrung des gesellschaftlichen Missstandes sich nicht objektiviert und als Wahrheit durchgesetzt haben.

Die Tatsache, dass der Mensch in seinem Wesen an das Leben in der Gemeinschaft gebunden ist, indem er sich durch sein Handeln in Bezug auf das anderer erst selbst konstituiert, erhellt bei Aristoteles der griechische Begriff *hexis*, der mit „Habitus“²⁰⁵ oder „Einstellung oder Haltungen“²⁰⁶ 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. Die den Idealstaat der *politeia* konstituierenden Gesetze kann nach Aristoteles aber nur derjenige aufstellen, der die vollendeten Tugenden besitzt und sein Denken und Handeln auf das der Gemeinschaft übergeordnete Ziel der *eudaimonia* ausrichtet. Aber auch im Fall des *megalopsychos*, des in 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.“²⁰⁷ Von dieser

205 Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1105b 26. Dirlmeier fasst *hexis* eng mit dem Begriff „feste Grundhaltung“; Rolfes greift auf die lateinische Entsprechung des *Habitus* zurück, vgl. die Ausgabe, hrsg. von Günther Bien. Auf der Grundlage der Übers. von Eugen Rolfes. Hamburg 1972, S. 33.

206 Vgl. hierzu ferner die einführenden Erläuterungen bei Christof Rapp: Aristoteles zur Einführung. 2. Aufl. Hamburg 2004, S. 27 u. Otfried Höffe: Aristoteles. München 1996, S. 222.

207 Aristoteles: *Magna Moralia*, 1190b 1.

Notwendigkeit, vom sichtbaren Verhalten auf die innere Verfasstheit zu schließen, ist auch die Freundschaft des Hochgesinnten nicht ausgenommen. Die absolute Freundschaft löst sich erst in der direkten persönlichen Beziehung und der Versicherung der freundschaftlichen Gefühle gegenüber dem Anderen ein. „Denn viele empfinden ein Wohlwollen gegen Menschen, die sie gar nicht gesehen haben, von denen sie nur den Eindruck haben, daß sie gut oder nützlich sind“²⁰⁸.

Gemäß dem bei Aristoteles aufgeworfenen Zweifel und der von Foucault formulierten Ausgangsfrage nach der Instanz, die über die Tugend dieses Hochgesinnten zu urteilen fähig ist und an ihm erst „in jeder einzelnen Trefflichkeit das große Format“, „die krönende Zierde“²⁰⁹ erkennt, muss der Tugendhafte innerhalb eines egalitären Systems die Menge erst von seiner Legitimation zum Regieren zu überzeugen wissen. Denn Anerkennung und Ehre wird ihm als „Preis der Trefflichkeit“²¹⁰ von der Gemeinschaft erst dann zuteil, wenn die Einsicht in die Gesetze im Sinn der *eudaimonia* besteht²¹¹. Lässt sich die *politeia* nach Aristoteles nicht mit der Gleichheit vereinbaren, die zur Praxis des Ostrakismus führte und in ihrer absoluten Form jede Form von Machthierarchien ablehnt²¹², so bleibt für die Etablierung ihrer Verfassung nach dem Mittel der Durchsetzung der gesetzgebenden Macht zu fragen. Nach Aristoteles kann jemand, der sich durch ein hohes Maß an Tugend auszeichnet, nicht mit guter Begründung der staatlichen Gemeinschaft verwiesen werden, da er gerade die für die Herstellung der *eudaimonia* notwendige Kompetenz besitzt, eben diesen Staat zum Wohle aller zu führen. An der Verbannung von einflussreichen Männern, deren Macht sich auf eine große Anzahl verbündeter Freunde oder auf Reichtum stützt, hält Aristoteles hingegen fest.²¹³ Die einzige Lösung sieht er darin, „daß alle einem solchen Manne gerne gehorchen und dadurch anerkennen, daß er und seinesgleichen lebenslängliche Könige in den Staaten sind“²¹⁴. Demnach hält er die Voraussetzung für gegeben, dass die zu regierende Menge den „Zeus“²¹⁵ unter ihnen auch als solchen erkennt. In diesem Optimismus drückt sich allerdings nicht so sehr die Zuversicht in der Beurteilung der Menge aus als vielmehr in die Fähigkeiten des Gesetzgebers. Da dieser nach Aristoteles’ Ausführungen zur

208 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1155b 33ff. Dirlmeier verweist in diesem Zusammenhang des Sichtbaren auf den Begriff der *energeia* im ersten Buch von Aristoteles Ethik (1098b 31 – 1099a 3). Vgl. S. 513, Anmerk. 172,3.

209 A. a. O., 1123b 35f. u. 1124a 2.

210 A. a. O., 1124a.

211 Vgl. a. a. O., 1095b 22.

212 Am Beispiel der institutionalisierten Scherbengerichte, des Ostrakismus, zeigt Aristoteles für die Demokratie, wie weit der Drang nach Gleichheit in einem Staat geht und worauf er gründet. Der Ostrakismus stellt eine extreme, in der Verfassung verankerte Maßnahme dar, die Gleichheit vor der Machtübernahme durch einen 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, Vgl. *Politik*, 1284a 18-23.

213 Vgl. Aristoteles: *Politik*, 1308b 17-19: „Besonders muß man versuchen, durch Gesetze so ausgeglichene Verhältnisse zu schaffen, daß es niemanden gibt, der durch seinen Einfluss an Freunden oder Reichtum weit herausragt, und wenn dies doch der Fall sein sollte, veranlassen, daß sie außer Landes entfernt werden.“

214 A. a. O., 1284b 32f.

215 A. a. O., 1284b 31.

Tugend bei der Menge weniger auf die rationale Beurteilung seiner Herrscherqualitäten setzen kann, muss er auf die Emotionalität bauen, wie sie eine Anhängerschaft ihrem Idol entgegenbringt.²¹⁶ Der Beziehung der Menge zum Gesetz haftet ein identifikatorisches Moment an, wie es auch der demokratische Kontext der *parrhesia* als ein verinnerlichtes Recht des Bürgers impliziert.

Weniger optimistisch präsentieren sich die Theognis zugeschriebenen Texte. Er macht als den einzig geltenden Richtwert der Menge den des Geldes aus, „tout le reste ne sert décidément de rien.“²¹⁷ In seinen Vergleichen des Theognis mit anderen Literaten der frühen Antike bemerkt Pearson, dass diese negative Einschätzung der Mehrheitsmeinung „as a true test of a mans worth“²¹⁸ in Theognis' Texten am deutlichsten hervortritt. In seinen Mahnungen an seinen jungen Freund Cynos nimmt Theognis andererseits aber auch den Tugendhaften nicht von der Gefahr aus, unter der Willkür der Armut seine moralischen Wertmaßstäbe einzubüßen:

„L'homme de bien trouve dans la pauvreté son plus cruel tyran, plus que dans la fièvre, Cynos. Il faut vraiment la fuir, et se jeter, Cynos, dans la mer aux abîmes peuplés de monstres, ou du haut des rochers escarpés. Car sous le joug de la pauvreté, l'homme ne peut rien dire ni rien faire, et sa langue reste échainée.“²¹⁹

Theognis macht nicht allein den Zusammenhang geltend zwischen dem Verlust des freien Willens und der existentiellen Bedrohung des Körpers durch Hunger oder sonstige Entbehrungen. Unter dem Druck der von ihm beschriebenen Mehrheitsgesellschaft und ihrer Wertmaßstäben korrespondieren die sklavischen Begierden des eigenen Körpers vielmehr mit denen der Gesellschaft. Auf der Ebene des Körpers äußert sich die alleinige Wertschätzung des Geldes als eine Lähmung der Zunge. Das Schweigen des Bürgers findet sich erneut mit dem Sklaventum assoziiert, diesmal innerhalb einer Gesellschaft, die zwar die Redefreiheit des Bürgers gesetzlich vorsieht, ihr aber als gesellschaftliche Pflicht faktisch keine Wertschätzung entgegenbringt. Als einzigen Ausweg rät Theognis, die Anzeichen rechtzeitig zu erkennen und sich die Würde als ein freier Mensch im Freitod zu bewahren.

Obwohl Aristoteles die für das Regieren erforderlichen Kompetenzen für alle Verfassungen zunächst ganz allgemein im weiten Sinn der *politeia* und funktional bestimmt, sind diese nicht nur an Sachwissen sondern auch an Tugenden geknüpft, die durch Bildung und Erziehung vermittelt werden. Ungeachtet einer ethischen Maßgabe, nach der er erst im siebten Buch seiner *Politik* seine Betrachtungen speziell auf die *politeia* ausrichtet, nennt Aristoteles von den drei notwendigen

216 A. a. O.

217 Theognis: *Poèmes élégiaques*. Kommentiert u. Hrsg. von Jean Carrière. Paris 1948, S. 59, Z. 699-717.

218 Lionel Ignacius Cusack Pearson: *Popular ethics in ancient Greece*. Stanford 1962, S. 73.

219 Theognis: *Poèmes élégiaques*. Kommentiert u. Hrsg. von Jean Carrière. Paris 1948, S. 36, Z. 175ff.

Eigenschaften, die ein Staatsmann in einem der obersten Ämter mitbringen soll, an erster Stelle die allgemeine Voraussetzung, „Anhänger der bestehenden Verfassung zu sein“.²²⁰ In dieser Verbundenheit drückt sich die Verinnerlichung eines gesellschaftlichen Ordnungsprinzips ab, das als schützenswert und allen anderen Ordnungssystemen überlegen angesehen wird. Unabhängig von der jeweiligen Verfassung hält Aristoteles aber die bindende Kraft durch Identifikation als Verfassungsgrundlage nicht für ausreichend an. Er besteht auf einem in der Verfassung verankerten wehrhaften Schutz, den spezielle Ämter in ihrer überwachenden Funktion gewährleisten und der einen Bruch mit dem System verhindert.²²¹

An dritter Stelle der Voraussetzungen bestimmt Aristoteles nach der für das Amt des Staatsmannes erforderlichen Sachkenntnis die Notwendigkeit, „die Form von persönlicher Qualität und Gerechtigkeit [zu] besitzen, die (der Besonderheit) der jeweiligen Verfassung angemessen ist“.²²² Diese gesonderte Auflistung begründet er damit, dass die beiden ersten Eigenschaften allein noch kein konkretes politisches Handeln garantieren, weil sie die Disziplinlosigkeit auf dem Gebiet der körperlichen Leidenschaften nicht ausschließen.²²³ Ohne die praktische Klugheit, *phronesis*, kann der Staatsmann selbst auf seine eigene Person bezogen trotz „Wissenschaft und Selbstliebe“²²⁴ 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 zustande bringt.²²⁵ Diese Rangfolge der notwendigen Eigenschaften des Staatsmannes überrascht zunächst, weil es allein die praktische Vernunft ist, in der sich der Regierende einer beliebigen Verfassung von den Tugenden des regierten Bürgers unterscheidet.²²⁶ Denn während die Sachkenntnis je nach der spezifischen Funktion eines Amtes wie im Fall der Verwaltung der Staatsgelder nicht unbedingt immer das ausschlaggebende Qualitätskriterium für die Wahl des Amtsinhabers sein muss²²⁷, lässt sich die Identifikation mit der Verfassung auf alle in ihr lebenden Bürger ausweiten. Selbst der Umstand, dass Aristoteles auf den notwendigen Zusatz der praktischen Vernunft rekurriert, ändert nichts an der verhältnismäßig bedeutsamen Aufmerksamkeit, der der identifikatorischen Bindung an die bestehende Verfassung zukommt. Sie erklärt sich dadurch, dass die identifikatorische Bindung des Bürgers an die Verfassung bei

220 Aristoteles: *Politik*, 1309a 33f.

221 A. a. O., 1308b20-24.

222 A. a. O., 1309a 34ff.

223 Vgl. a. a. O., 1309b 9-14.

224 A. a. O., 1309b 14.

225 Mit dem Begriff der *phronesis* als allen Verfassungsformen gemeinsame Voraussetzung erklärt sich in mit dem Hinweis Meiers der weitere Gebrauch von *politeia* als Sammelbegriff für die drei guten Verfassungsformen. Vgl. Christian Meier: *Entstehung des Begriffs „Demokratie“*. Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie. Frankfurt a. M. 1970, S. 59.

226 Aristoteles: *Politik*, 1277a13-17.

227 Vgl. a. a. O., 1309a38-1309b8.

Aristoteles eine wesentliche Bedingung für den Verfassungserhalt darstellt und die Zielvorgabe für „das häufig erwähnte wichtigste Prinzip, nämlich daß man streng darüber wachen muß, daß der (Teil der Bürgerschaft), der die Verfassung wünscht, stärker ist als der, der sie nicht wünscht“²²⁸. Als die wichtigste Maßnahme hierfür nennt Aristoteles „die Erziehung auf die jeweilige Verfassung hin“ bis zu ihrer Verinnerlichung, wenn „die Bürger im Geiste der Verfassung Gewohnheiten angenommen und eine entsprechende Erziehung erhalten haben“²²⁹. Für Aristoteles nimmt damit die Stabilität der Verfassung, die sich als Kombination aus der politisch vorausschauenden Einsicht des Gesetzgebers und der anerzogenen Verinnerlichung der politischen Ordnung erweist, einen hohen Stellenwert ein²³⁰. Dass Aristoteles für seine Gegenwart einen nachlässigen Umgang mit dieser Präventivmaßnahme ausmacht, lässt die historisch reale Brisanz erkennen im notwendigen Umgang mit den häufigen Umstürzen und Brüchen des politischen Systems, die Hans-Joachim Gehrke als nahezu „das Problem der griechischen Poliswelt“²³¹ bestimmt.

Die Erziehung als Prozess der Verinnerlichung der Verfassung schließt den Regierenden und fähigsten Bürger bei Aristoteles mit ein. Erst durch die emotionale Erfahrung, unter Anleitung zum Regieren selbst regiert zu werden, lernt der zukünftige Politiker, andere auch dann noch im Sinn der Verfassung zu lenken, wenn er in seiner eigenen Verpflichtung ihr gegenüber bereits einen autonomen Status erlangt hat.²³² In Aristoteles' *Ethik* und der ethischen Vorgabe als Kriterium der besten Verfassungsform der *politeia*, in der nicht nur der gute Bürger, sondern auch der gute Mensch in der Person des Regierenden vereint sind, bleibt das Prinzip des Verlagerungsprozesses von Regiertwerden hin zu Regieren identisch. Auch in der *politeia* im engen Sinn lernt der Tugendhafte erst in dem Verlagerungsprozess einer äußeren ethischen Instanz als Konstituierung des Selbst ins Innere im Unterschied zum Unbeherrschten, dass „er sich treu

228 A. a. O., 1309b16-19.

229 A. a. O., 1310a11-22.

230 Aristoteles unterteilt die *phronesis im Bereich der Polis* in zwei Kategorien: in die Klugheit in der Gesetzgebung und in die Klugheit in den Staatsbeschlüssen. Dabei ist erstere der anderen übergeordnet (vgl. *Nikomachische Ethik*, 1141b- 1142a), weil sie für die Bestimmung einer Verfassung voraussetzend ist: „Denn wo nicht die Gesetze regieren, besteht keine Verfassung. Das Gesetz muß als Herrscher aller Angelegenheiten <von allgemeinem Charakter> regeln, die Ämter dagegen die individuellen Fälle, und (eine Ordnung, die so verfährt,) muß man als eine Verfassung ansehen.“ *Politik* 1292a30-34.

231 Hans-Joachim Gehrke: *Verfassungswandel (V 1-12). Kap. 9*. In: Aristoteles: Politik. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin 2001, S. 137.

232 Entsprechend der binären Struktur der Seele in den rationalen Bereich der dianoethischen Tugenden und in den emotionalen Seelenteil der ethischen Tugenden gehen die Eigenschaften für das Regieren und Regiertwerden auf unterschiedliche Fähigkeiten zurück: einmal auf die *phronesis* und das andere Mal auf das am rationalen Anteil haltende Strebevermögen auf Seite der ethischen Tugenden, wie zum Beispiel der „hinhörende“ Teil (Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1102b30f.). Dorothea Frede löst den Widerspruch zwischen der rein pragmatischen Darstellung der *phronesis* als Alleinstellungsmerkmal des Regierenden in Aristoteles' *Politik* und der allgemeinen vollkommenen Tugend eines Bürgers in seiner *Ethik* durch den Verweis auf eine unterschiedliche betonte Gewichtung. Vgl. Dorothea Frede: *Staatsverfassung und Staatsbürger* (III 1-5), Kap. 5. In: Aristoteles. Politik. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin 2001, S. 85.

bleibt und nicht wegen einer Leidenschaft aus seiner Wesenshaltung gerät.²³³ Das bedeutet, dass auch seine Meinung als Resultat der Erziehung und Erfahrung neben seinen rationalen Fähigkeiten ein praktisches Wissen darstellt, das sich gegenüber einer Mehrheitsmeinung als unerschütterlich erweist. In der Folge gilt für den Tugendhaften und *parrhesiastes*, dass er mit Abschluss seiner Erziehung nicht mehr auf eine Bestätigung durch die Umgebung angewiesen ist. Den Ausspruch von Euripides, nach dem es eine nur dem Herrscher vorbehaltene „Regentenerziehung“ gäbe²³⁴, modifiziert Aristoteles dahingehend, dass ein bestimmter Bürger, der als Ergebnis seiner Erziehung gelernt hat, zuerst seinem Lehrer und dann den Regeln der vollkommenen Tugenden zu gehorchen, sich damit erst als fähig für die politische Herrschaft erwiesen hat.²³⁵ 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.²³⁶ In der Idealverfassung der *politeia*, die auf einer guten Bürgerschaft beruht, sieht Aristoteles den alleinigen Unterschied zwischen den Bürgern und dem Herrscher darin, dass der Herrscher die Tugenden vollkommen ausgebildet hat, weil er mit der *phronesis* den theoretischen Zugang zur übergeordneten Wahrheit besitzt, während bei der Tugend der Bürger an ihrer Stelle die „wahre Meinung“ steht.²³⁷

Unter der Bedingung, dass der gute Mensch schlechthin und zugleich der im Herrschen Fähigste bisher Bürger einer schlechten Verfassung ist und unter dieser Voraussetzung erst eine gute Verfassung etablieren muss, bleibt das Verhältnis zwischen *parrhesia* und vor der Menge geäußelter Kritik vor allem im Hinblick auf die Überzeugungsarbeit des zukünftigen Staatsmannes für die weitere Untersuchung bedeutsam. In seiner Absicht, mit praktischen Handlungsanweisungen die Grundlage für die Umsetzung einer *politeia* zu schaffen, wendet sich Aristoteles im Proömion der *Nikomachischen Ethik* explizit nicht an eine unbestimmte ungebildete Menge, als vielmehr an eine sehr eingeschränkte Minderheit von Zuhörern, die überhaupt als zukünftige Staatsmänner in Frage kommen.²³⁸ Zur Bedingung dafür, dass man seinen Vorträgen folgen kann, macht Aristoteles eine gute Charakterbildung²³⁹ und damit eine entsprechende Reife aufgrund praktischer Lebenserfahrung, wie sie meist nur jenseits der Jugend anzutreffen ist.²⁴⁰ Das entscheidende Kriterium für eine Ausbildung zum Staatsmann ist nach Aristoteles demnach nicht

233 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1151b 22 - 1152a 36.

234 Vgl. Aristoteles: *Politik*, 1277a 16-20.

235 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 [...].“

236 Otfried Höffe: *Aristoteles*. München 1996, S. 224.

237 Aristoteles: *Politik*, 1277b 28f.

238 Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1095a 5-12.

239 Vgl. a. a. O., 1095b 4.

240 Vgl. a. a. O., 1095a 3f.

nur ein hohes Maß an dianoethischer Tugend auf der abstrakten, intellektuellen Ebene, sondern vor allem die Bereitschaft, dem Leben des Genusses weitestgehend zu entsagen und den Verstand im Sinn der *phronesis* und ihrer regulierenden Funktion für die konkrete Umsetzung politischer Entwürfe nutzbar zu machen.²⁴¹ Daraus ergibt sich für die bisherige Biographie des idealen Adressaten, dass er die für die dianoethischen Tugenden notwendigen Erfahrungen ebenso mitbringt wie die Gewöhnung durch Erziehung, ohne die sich die ethischen Tugenden nicht entwickeln.²⁴²

Indem Aristoteles den zukünftigen Staatsmann zum Subjekt der Einzelerziehung zum guten Menschen und damit zum fähigsten Bürger der *politeia* im engen Sinn erklärt, offenbart sich seine Beziehung zum Adressaten als eine zwischen Lehrer und Schüler. Vor diesem Hintergrund erklärt sich bereits der eingeschränkte Gebrauch von *parrhesia* bei Aristoteles. Es ist davon auszugehen, dass Aristoteles die Handlung des freimütigen Sprechens insofern nicht in einen politischen Kontext stellt, wie er für den demokratischen Diskurs der Antike maßgeblich war, als er *parrhesia* dem erkenntnistheoretischen Bereich zuordnet, wo sie als ethische Tugend in enger Beziehung zur *phronesis* steht. Während die *phronesis* als rationale Ergänzung zu den ethischen Tugenden für das richtige Maß sorgt, vermittelt der wahrhaftige Ausdruck der *parrhesia* die erkenntnistheoretische Wahrheit als diskursive Wahrheit auf der Aussageebene. Sie vermittelt die Theorie mit der Praxis, wenn sich Tugendhafte unter sich gegenseitig beratschlagen, um die Wahrheit auf das gesellschaftliche Wohl und ihre diskursive Vermittlung zu beziehen. Die Durchlässigkeit beider Ebenen der Wahrheit, mit der sich der Ort der *parrhesia* genauer bestimmen lässt und die Position des *parrhesiastes* zu der eines Vermittlers erklärt, begründet Anton F. Koch wie folgt:

„Daß in diesem Gefüge die Unverborgenheit, wenn auch nur vermittelt durch die Aussage-W[ahrheit], auf die Falschheit bezogen bleibt, erlaubt es, die realistische Auffassung der Wahrheit vom Bereich der Aussage auf den des Unverborgenen und irrumsimmun Erfassten zu übertragen.“²⁴³

Im Moment dieser Vermittlung fällt die Wahrheit theoretischer Überlegung mit der Wahrhaftigkeit einer Praxis der Aussage zusammen. Aus diesem Grund wird der Begriff der *parrhesia* ausschließlich im Zusammenhang mit der Erziehung des einzelnen Staatsmannes behandelt.

Als Alleinstellungsmerkmal des Regierenden muss die *phronesis* auch eine Voraussetzung für den Charakter des Adressaten der *parrhesia* sein, wenn Aristoteles von ihrem Gebrauch vor der Menge Abstand nimmt. Vor allem vor dem Hintergrund des heutigen Demokratieverständnisses führt der

241 Vgl. a. a. O., 1095a 7-10.

242 Vgl. a. a. O., 1103a15-1103b.

243 Anton F. Koch: ‚*aletheia*‘. In: Aristoteles-Lexikon. Hrsg. von Otfried Höffe, Rolf Geiger u. Philipp Brüllmann. Stuttgart 2005, S. 29.

stark eingeschränkte Geltungsbereich der *parrhesia* bei Aristoteles zu einem elitären Konzept der freimütigen Rede, das zum einen große Zweifel an einem möglichen Verzicht auf rhetorisches Kalkül in der Öffentlichkeit ausdrückt und zum anderen aber die Frage nach der besonderen Art der pädagogischen Einflussnahme auf den zukünftigen Politiker aufwirft.

III. 1. b) Der Redner vor der Menge und unter Gleichgesinnten

Die Verwendung des Begriffs der *parrhesia* bei Aristoteles kennzeichnet nicht nur das Fehlen eines direkten politischen Kontextbezugs. Sie steht auch im Zusammenhang mit dem Fehlen rhetorischen Kalküls. Das nächste Kapitel zeigt in der Auseinandersetzung mit der aristotelischen Zielsetzung der *Nikomachischen Ethik* auf, inwieweit *parrhesia* als ethische Tugend des Staatsmannes indirekt eine bedeutende Rolle für die Politik spielt und gleichzeitig die Abwesenheit von Rhetorik markiert. Der Vergleich zwischen der Rede in der Öffentlichkeit und der in der intimen Atmosphäre Gleichgesinnter bei Aristoteles soll Aufschluss geben über das Verhältnis der *parrhesia* zur Rhetorik.

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.²⁴⁴ 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:

„Wo sich Ehrgeiz in den Vordergrund drängt, hält er [der Hochgesinnte] sich fern, desgleichen da, wo andere die erste Rolle spielen. Ruhe und bedächtiges Zuwarten zeichnen ihn aus, wofern nicht hohe Ehre oder eine große Sache auf dem Spiele steht. Er geht nur an wenige Aufgaben heran, das aber sind dann große und man spricht von ihnen. Es kann auch gar nicht anders sein, als daß er in Freundschaft und Feindschaft offen ist, denn ein verdecktes Gebahren kennzeichnet den Ängstlichen, wie auch das Hintanstellen der Aufrichtigkeit zugunsten dessen, was die Leute meinen. Er redet und handelt ganz offen. Er hat die Freiheit des Wortes [*parrhesia*], denn er darf sich ja gestatten, auf die anderen mit Herablassung zu blicken. Er ist auch seinem Wesen nach aufrichtig abgesehen von den Fällen, wo er sich hinter ironischer Ausdrucksweise verbergen will: dies tut er gegenüber den Vielen.“²⁴⁵

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*

244 Zu den Eigenschaften des Staatsmannes bei Aristoteles s. o., S. 64f.

245 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1124b 24-32. Rolfes übersetzt *parrhesia* hier mit „Freimut“. Für den Ausdruck „erste Rolle“ verweist Dirlmeier auf die Erläuterungen des Aspasio 113, 32, die an dieser Stelle auf die Bedeutung „„Fachleute“, Rhetoren, Musiker und Berufswettkämpfer“ hinweisen. In: Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Ernst Grumach. Bd. 6. 4. erneut durchges. Aufl. Darmstadt 1967., S. 381.

in den direkten Zusammenhang mit den Begriffen Offenheit, Freundschaft, Mut und Zuversicht, die den Hochgesinnten kennzeichnen. 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* als potenziellen Staatsmännern im Gegensatz zur Menge zuschreibt. Spricht er der Menge mit den Tugenden überhaupt die natürliche Voraussetzung für den Akt der *parrhesia* ab, so wird eine von ihr formulierte rechtliche Forderung nach *parrhesia* gegenstandslos. Mit der Verinnerlichung der Gesetze zur Durchsetzung der *eudaimonia* löst sich der Tugendhafte und *parrhesiastes* von äußeren Vorgaben und ist deshalb ein idealer Staatsmann. Diese Voraussetzung schließt damit gleichzeitig das Negativ der *parrhesia* im Sinn von frecher Rede bei Aristoteles von vornherein aus.

Auch wenn die konkreten Inhalte tugendhaften Handelns den spezifischen kulturellen Normen der jeweiligen Gesellschaft unterliegen, ist nach Aristoteles das Ziel tugendhaften Verhaltens durch das Allgemeinwohl im Sinne der *eudaimonia* als ein universelles bestimmt.²⁴⁶ Hiernach richtet sich das Zusammenspiel von ethischen und dianoethischen Tugenden. Während die ethischen Tugenden im ersten Schritt für die im Sinn der *eudaimonia* richtige Zielsetzung verantwortlich sind, haben die Verstandestugenden insofern Anteil an der Ausbildung zur vollkommenen Tugend, als sie im zweiten Schritt in der praktischen Hinsicht für die zweckgerichtete Wahl der entsprechenden Mittel benötigt werden.²⁴⁷ Für den *megalopsychos* 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. Für den Akt der *parrhesia* besteht genau hierin das Dilemma, Ausdruck einer inneren tugendhaften Gesinnung zu sein und gleichzeitig auch der Notwendigkeit Rechnung tragen zu müssen, dass die Handlungen zur Durchsetzung des Allgemeinwohls in der Praxis auf die konkreten Bedingungen der Gesellschaft abgestellt sind.

In diesem Zwiespalt zeigt sich die Grenze zwischen der Handlung der *parrhesia* und der Rhetorik, die Aristoteles im allgemeinen Vergleich zwischen den tugendhaften Handlungen und denen im Bereich der *techne* zieht. Im Gegensatz zu den Künsten, den poetischen Disziplinen, deren Produkte ihre eigene Wertigkeit unabhängig von der Person des Herstellers besitzen, ist das Werk einer Handlung im ethischen Bereich an bestimmte Voraussetzungen der handelnden Person gebunden. So sind tugendhafte Handlungen nicht in dem Moment solche, „wenn sie selbst einfach in charakteristischer Erscheinungsform auftreten, sondern es muß auch der handelnde Mensch

246 Vgl. a. a. O., 1095a10ff.

247 Vgl. a. a. O., 1144a 9.

selbst in einer ganz bestimmten Verfassung wirken. Er muß erstens wissentlich, zweitens auf Grund einer klaren Willensentscheidung handeln, einer Entscheidung, die um der Sache selbst willen gefällt ist und drittens muß er mit fester und unerschütterlicher Sicherheit handeln.²⁴⁸ 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 nach gegebener Situation muss bei einer tugendhaften Person das für sie erforderliche Wissen abrufbar sein und für den Handlungsentwurf notwendig eine so starke Entschlusskraft bei ihr 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.²⁴⁹ *Parrhesia* tritt auf als Wahrhaftigkeit desjenigen, „der [...] die Dinge beim richtigen Namen nennt, aufrichtig in Wort und Werk, sich schlicht zu dem bekennend, was an ihm ist: nicht mehr und nicht weniger.“²⁵⁰ Hierin drückt sich die Möglichkeit der Simultanität aus zwischen dem Entschluss zur freimütigen Äußerung und dem Akt selbst, wie sie für das Konzept der *parrhesia* als einen für das Subjekt konstitutiven Akt gilt. In der performativen Handlung des Tugendhaften fallen Wort, Tat und das Selbst zusammen. Aus dieser Kongruenz ergibt sich die Bedingung für die Wahrhaftigkeit der *parrhesia*.

Nun folgt aus dem eingeschränkten Gebrauch der *parrhesia* vor der Menge auch eine Einbuße der

248 A. a. O., 1105a 27 – 1105b.

249 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 (Vgl. Otfried Höffe: Aristoteles. München 1996, S. 203), weil sich der Entschluss, die „Willenswahl“, nach den irrationalen körperlichen Begierden richtet (Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1112a 9-12 u. 1145b 23-32) 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“ nicht falsch sein kann (Aristoteles: *Magna Moralia*, 1200b 48ff.), bleibt für ihn nur zu fragen, ob der Unbeherrschte „wenn schon kein Wissen, so doch eine Meinung“ (A. a. O., 1200b 54.) 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.“ A. a. O., 1201b 6-11.

250 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1127a24. Dirlmeier merkt an, dass das griechische Wort *antheastos* eine von Aristoteles geprägte Neubildung ist, um zu betonen, dass sich der „beim richtigen Namen“ auf beides, Wort und Werk, bezieht, der Tugendhafte also weder was ihn noch was andere Dinge betrifft verschleiernde Worte gebraucht. Vgl. Dirlmeier: Anmerkungen, S. 389, Anmerk. 90,7. Rolfes übersetzt hier den Begriff *antheastos* allein mit der Wendung „als Mann der Wahrheit“. Vgl. in der Ausgabe, hrsg. von Gunther Bien. 4., durchges. Aufl. Hamburg 1985, S. 94.

Authentizität des Redners. Mit der gesellschaftlichen Verpflichtung, die den entscheidenden Teil zur Vervollkommnung der Tugend ausmacht, fordert Aristoteles vom Tugendhaften über seine moralischen Tugenden hinaus das strategische Geschick der Rhetorik, nicht ohne dabei den absoluten Geltungsanspruch der ethischen Tugenden für den öffentlichen Bereich einzuschränken. Vor diesem Hintergrund erklärt sich die Sonderstellung, die die Rhetorik bei Aristoteles erhält: Sie gehört zwar wegen ihres konkreten Gegenstandsbereichs neben der Poetik zu den hervorbringenden Wissenschaften und ist somit wertneutral, in Form einer Hilfswissenschaft lässt sie sich aber andererseits dem Bereich der praktischen Wissenschaften der Politik und ihrer über die Rhetorik hinausführenden Ziele unterordnen.²⁵¹ 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 wertneutral an der Wirkung auf das Publikum, d. h. unabhängig von seiner in der Rede vertretenen Meinung bewerten. Die politische Rede unter den idealstaatlichen Bedingungen im Sinn der *politeia* orientiert sich aber bei Aristoteles am übergeordneten Ziel der *eudaimonia* nach den Maßstäben der Ethik. Ihr Erfolg bemisst sich an der Durchsetzung dieses ethischen Ziels vor der Menge. Ihr konkreter Anwendungsbereich ist damit ein öffentlicher und impliziert die asymmetrische Kommunikationssituation, die ihr später auch bei Schopenhauer zukommt.

Die Einschränkung des Handlungsbereichs der *parrhesia* unter Gleichgesinnten, die aus dem Verweis auf die rhetorische Figur der *ironia* vor der Menge hervorgeht, ist ein weiterer Anhaltspunkt dafür, wie entschieden Aristoteles den einzelnen Individuen der Menge die Kompetenz abspricht, nach sittlichen Maßstäben zu urteilen.²⁵² Weil ihnen aufgrund des fehlenden Wissens keine Alternative zum Genussleben gegeben ist, sieht Aristoteles den Tugendhaften und Gesetzgeber gezwungen, der Verinnerlichung ethischer Prinzipien und seiner damit verbundenen Unabhängigkeit vom Gesetz wiederum als einer gesellschaftlichen Überlegenheit in entsprechenden gesellschaftlichen Machtverhältnissen Ausdruck zu verleihen. Für die Praxis der Rede ergibt sich daraus, dass der Phase ihres Ausagierens strategische Überlegungen der Rhetorik voranzustellen sind. Die kongruente Verbindung zwischen dem Entschluss, ethisch zu handeln, und der praktischen Ausführung bricht dort auf, wo der rationale Handlungsentwurf sich nach den ethischen Zielvorgaben richtet, ohne diese selbst einzulösen. Der eingeschränkte Bereich der *parrhesia* verweist auf den zulässigen Grad der Abweichung des Tugendhaften von der mit sich selbst in der ironischen Rede vor der Menge. Mit dieser Einschränkung macht Aristoteles Zugeständnisse an die enorme Wirkungskraft der Emotionen, die in der Öffentlichkeit

251 Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, 1356a 25-31, vgl. *Nikomachische Ethik*, 1094b 3 u. vgl. *Politik*, 1288b 38 - 1289a 6.

252 Vgl. a. a. O., 1179b 10.

unverzichtbar ist.

Aristoteles eher zweckdienlichen Umgang mit der Wahrheit nach seiner Vorstellung einer kunstgemäßen rhetorischen Überzeugung interpretiert Rapp dahingehend, dass die Sachbezogenheit im Sinn der logischen Argumentation richtungsweisend ist für die Wirkung der beiden emotional ausgerichteten, personenbezogenen Überzeugungsmittel *ethos* und *pathos*. Den Widerspruch zwischen der in Kapitel I.1. formulierten Kritik an der Emotionserregung, wie sie die herkömmlichen Rhetoriklehrbücher propagieren, und den dem *pathos* als kunstgemäßem Überzeugungsmittel gewidmeten Kapiteln II 2-11 löst Rapp in zwei wesentlichen Schritten auf. In Anlehnung an die Beweisführung von Oliver Primavesi führt er die verschiedenen, einander entgegenstehenden Kontexte des Begriffs *pistis* bzw. *pisteis* auf den Unterschied zwischen der bestehenden rhetorischen Terminologie und Aristoteles' Revision und Aufnahme des Begriffs in sein eigenes Fachvokabular als drittes, kunstgemäßes Überzeugungsmittel zurück.²⁵³ In einem weiteren Schritt argumentiert Rapp gegen den bei Aristoteles vordergründigen Gegensatz zwischen den gefühlsbetonten personenbezogenen Überzeugungsmitteln von *ethos* und *pathos* und seiner Forderung nach einer sachgemäßen Überzeugung mittels inhaltlicher Argumente, indem er der Emotionserregung bei Aristoteles eine unterstützende Funktion für den Überzeugungsprozess zuschreibt.²⁵⁴ Nach diesem Modell stellt sich vor allem das *pathos* als unverzichtbare Methode für die nicht-idealen Bedingungen wie die der öffentlichen Rede dar, die in mit der Wirkungsrichtung des *logos* „doch in den Dienst der richtigen, eher sach- oder verstehensbezogenen Vorgehensweise gestellt werden kann.“²⁵⁵ Nach diesem Verständnis nennt Aristoteles die für viele, insbesondere öffentliche Redesituationen notwendige Erregung der Affekte im Unterschied zu der Vorgehensweise der gängigen Rhetoriktheorien dann kunstgerecht und legitim, wenn sie nicht allein die Zielvorgabe einer bestimmten Überzeugung erfüllt, sondern bereits in ihrer Generierung mit dem inhaltlichen Verstehensprozess gleichgeschaltet ist. Anstatt als ein beliebiges Mittel zum Zweck der sachgemäßen Urteilsbildung zu fungierten, präsentiert sich die Emotionserregung bei Aristoteles als eine zwar eigenständige, aber verstärkende Funktion der in der Sache angelegten Überzeugungskraft.

Unabhängig von einer der aristotelischen Rhetorik äußerlichen, moralischen Bewertung lässt sich auf der Grundlage dieses Wirkungsprinzips der rhetorische Gebrauch der *parrhesia* in Form der rein künstlichen Figur der *licentia* bei Aristoteles ausschließen. Während sie in der Rhetorik *ad Herennium* als die zweite, listige Form berücksichtigt wird und von Quintilian gegenüber ihrer aus natürlichem Empfinden und künstlicher *correctio* zusammengesetzten Alternative ausschließlich

253 Vgl. Rapp: *Kommentar*. In: Aristoteles: Rhetorik. Bd. 2. Hrsg. von Hellmut Flashar. Darmstadt 2002, S. 107f.

254 A. a. O., S. 108f.

255 A. a. O., S. 109.

als rhetorische Figur geltend gemacht wird, ist sie nach Aristoteles' Begriff einer kunstgemäßen Überzeugung nicht zulässig, weil ihr Wirkungsverlauf nicht direkt auf den eigentlichen Gegenstand der Rede ausgerichtet ist.²⁵⁶ Stattdessen vollzieht sich die Überzeugung durch die rein künstliche Form der *licentia* auf einem Nebenschauplatz, auf dem es allein um die Darstellung des Redners als ehrliche, authentische Person im Sinn des *ethos* geht, nicht aber um seine Kompetenz in der Einschätzung der zur Entscheidung stehenden Sache. Indem der Redner in seiner nur vorgeblichen Kritik einen anderen Aspekt zum Gegenstand seiner Rede macht, der in Wirklichkeit weder zur Diskussion noch in Zusammenhang zum eigentlichen Gegenstand der Überzeugung steht, dient die Inszenierung der Kritik als Verantwortungspflicht des Redners gegenüber dem Publikum einem Ablenkungsmanöver.

Mit der Ausklammerung der Wirksamkeit der rein künstlichen Form der *licentia* aus der aristotelischen Rhetorik rückt der nur unter Umständen angebrachte Gebrauch der *parrhesia* im Kontext der öffentlichen Rede bei Aristoteles in die unmittelbare Nähe eines *ethos*, das sich an moralischen Maßstäben orientiert. Der entscheidende Unterschied der *parrhesia* bei Aristoteles zum Bereich der Rhetorik und zu ihrem Konzept als politische Forderung zeigt sich am Aspekt des Risikos. Das Risiko markiert die zulässige Grenze, die das übergeordnete Ziel der *eudaimonia* zu seiner erfolgreichen Durchsetzung an Wahrhaftigkeit nicht überschreiten darf, will es sich nicht selbst negieren. Als Maßstab für das einzugehende Risiko setzt Aristoteles das Leben des Tugendhaften, der mit der Verinnerlichung der übergeordneten ethischen Prinzipien das Gesetz per se darstellt:

„Gefahren schätzt der Hochsinnige nicht um jeden, selbst den kleinsten Preis. Er ist auch nicht versessen auf Gefahren, denn nur wenig hält stand, wenn er es abwägt. Im Gegenteil: nur dann, wenn Großes auf dem Spiele steht, will er das Wagnis, und wenn er dann sich einsetzt, gilt ihm das Leben wenig – er weiß, es ist kein unbedingter Wert, zu leben.“²⁵⁷

An der Wichtigkeit der richtigen Einschätzung des Risikos zeigt sich erneut, dass in ihrem Zusammenspiel die ethischen Tugenden dort das letzte Wort über die Verstandestugenden haben, wo der Tugendhafte ein bloßes Weiterleben unter amoralischen Verhältnissen nicht nur von sich weist, sondern gegebenenfalls mit dem Tod allen rationalen, strategischen Überlegungen zur Herstellung der *eudaimonia* ein jähes und notgedrungen resigniertes Ende setzt. Die konsequente

256 Zu den unterschiedlichen rhetorischen Zielsetzungen der beiden Figuren der *licentia* und ihrer Wechselbeziehung zum Begriff der *parrhesia* vgl. Anne Lorenz: *Rede, Freiheit, Frechheit. Das Verhältnis vom Begriff ‚parrhesia‘ zum rhetorischen Verfahren der ‚licentia‘*. Tübingen 2007. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-opus-53222>

257 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1124b 8ff.; vgl. in diesem Zusammenhang vor allem auch die Textstelle zu den ethischen Qualitäten Mut und Zuversicht a. a. O., 1115b 18-24.

Gleichsetzung seines Lebens mit der moralischen Verfassung der Gesellschaft, in der er lebt, erfordert auch bei Aristoteles eine Identifikationsleistung, die sich vor allem in einer emotionalen Beziehung herstellt. Die abstrakte rationale Legitimation der Gesetze und ihrer gerechten Funktion stellt sich hingegen anders dar, als es die Rede vor der Menge vermitteln kann. In diesem Zusammenhang stellt sich auf der Ebene des emotionalen Identifikationsprozesses die Frage nach der Vermittlungsinstanz und danach, ob die Konstituierung des Tugendhaften als das Gesetz selbst ausschließlich über das Wohlwollen mit der Menge vermittelt wird. Der eingeschränkte Bereich der *parrhesia* für das Sprechen unter Gleichgesinnten deutet jedoch bereits daraufhin, dass der Verinnerlichungsprozess in der direkten Vermittlung ethischer Tugenden stattfindet, für die auch Aristoteles' *Ethik* selbst steht. Denn nach den Ausführungen zum Mut des Hochgesinnten ist das Risiko einer freimütigen Äußerung im öffentlichen Bereich nur dann gerechtfertigt, wenn nur noch ein offener Bruch mit den vorherrschenden Machtverhältnissen Aussicht auf eine gesellschaftliche Veränderung hat. Galten Aristoteles' allgemeine Bestimmungen der Tugenden des Staatsmannes in der *Politik* noch dem Status einer bereits etablierten Verfassung, rückt seine ihr übergeordnete *Ethik* die politische Verantwortung desjenigen in den Blick, der im Geist der moralisch idealen Verfassung der *politeia* erzogen wurde. Im Fall eines Umsturzes wird *parrhesia* zum öffentlichen Widerstand und für den Hochgesinnten und potentiellen Politiker existentiell. Ein Verzicht auf die freimütige Äußerung in der Öffentlichkeit würde unter diesen Umständen Selbstverleugnung bedeuten und wäre zurückzuführen auf eine nicht vollkommene Ausbildung seiner Tugenden.

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 als 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. Unter diesen Bedingungen gilt im Umkehrschluss für den Freimut, dass er sich innerhalb einer Kommunikation allein durch das Risiko bestimmt, das von einer Adressatengruppe mit ähnlich hochentwickelten, rationalen Fähigkeiten, wie sie der Sprecher besitzt, ausgeht. Denn aufgrund seiner gut ausgebildeten rationalen Fähigkeiten erkennt der Adressat zum einen erst die Wahrhaftigkeit der Äußerung, zum anderen ist er im Besitz der Entscheidungsmacht, zwischen strategisch verdeckter und unvermittelter offener Reaktion zu wählen. Während sich derjenige als Freund erweist, der den Mut und die Freimütigkeit schätzt, und im Gegenzug seinerseits wahrhaftig ist, kann sich der

Gegner die Freimütigkeit zunutze machen, indem er nur dem Anschein nach entsprechend der Redeabsicht des *parrhesiastes*, tatsächlich aber gegen sie, handelt. Im letzteren Fall entspricht das Eingehen eines solchen Risikos aber nur dann den hohen moralischen Anforderungen an die Person des *parrhesiastes*, wenn es auf einer vernünftigen Wahrscheinlichkeit beruht, dass das freimütig Geäußerte Handlungen nach sich zieht, die der Gesellschaft langfristig Nutzen bringen. Die für das Allgemeinwohl gebotene Vorsicht schränkt damit die Praxis der *parrhesia* auf einen geschützten Raum ein, den eine bereits bestehende Freundschaft eröffnet. Denn ohne den Rückgriff auf eine Geschichte der Freundschaft ist nicht mehr die Sicherheit einer Handlung im Sinn des Allgemeinwohls garantiert. Stattdessen geht von der freimütigen Äußerung unter Ausschluss der Öffentlichkeit hier die Gefahr aus, dass der Gesellschaft die Möglichkeit genommen wird, angesichts des Risikos auf Leben und Tod die kritisierte Sachlage als gesellschaftlichen Missstand zu erkennen. Aus der Bestimmung des Tugendhaften nach Aristoteles lässt sich damit der auf das Private eingeschränkte Handlungsbereich der *parrhesia* dahingehend relativieren, dass unter Einsatz des Lebens die Praxis der *parrhesia* auch für die Rede in der Öffentlichkeit denkbar ist. In dieser letzten Konsequenz stellt sie sich als Bruch mit dem vorherrschenden System dar.

Mit dem bevorzugten Gebrauch der *ironia* in der Rede vor der Menge handelt der Tugendhafte bei Aristoteles nicht insofern unmoralisch, als ihm daraus ein eigener Vorteil entstünde. Zwar weicht er von der Wahrhaftigkeit als Mitte zwischen Prahlerie und Untertreibung in Richtung letzterer ab und entgeht deshalb nicht dem Tadel.²⁵⁸ Aber durch die Umstände der Redesituation wird *ironia* zu einer rhetorischen Figur, die ihr Vorbild in der Redestrategie des Sokrates hat. Exemplarisch stellt sein ironischer Stil eine sittliche Mitte dar zwischen einem Übermaß an Bescheidenheit, das der Prahlerie gleichkommt²⁵⁹, und dem Eigenlob, das der Menge die Urteilsfähigkeit abspricht und ihre anerkennende Beurteilung vorwegnimmt²⁶⁰. Als Zuhörer und Entscheidungsmacht ernst genommen fühlt sich die Menge nicht, wenn sich die ironische Redeweise auf „Winzigkeiten und Dinge, die auf der Hand liegen“²⁶¹ bezieht. 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 zum Possenreißer als seinem Gegenstück verfolgt der ironisch sprechende Redner nicht die Intention, dem allgemeinen Bedarf an Belustigung auf der Seite der Affekte

258 Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1127a 22-33.

259 Vgl. a. a. O., 1127b 25-32.

260 Vgl. a. a. O., 1127b 25f.: „Und auch für sie [die Ironiker] ist bezeichnend, daß sie das ablehnen, was als Wert gilt und Ansehen bringt. So pflegte Sokrates es immer zu halten.“

261 A. a. O., 1127b 29ff.

nachzukommen und das Publikum um jeden Preis zum Lachen zu bringen.²⁶² 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.²⁶³ Aus diesem Grund ist der ironische Redner gegen jede Anschuldigung gefeit, sein Publikum durch unsachliche Einflussnahme mittels Affekterregung überzeugen zu wollen. Vielmehr nutzt er seine Geschicklichkeit in der Rede dazu, die Zuhörer von seiner tatsächlichen Meinung zu einem das Ethische betreffenden Sachverhalt zu überzeugen, ohne Personen zu kränken, „[d]enn erfahrungsgemäß zielt die Art und Weise, wie sie sich ausdrücken, nicht auf Profit ab, sondern sie haben nur eine Scheu vor dem Hochtrabenden.“²⁶⁴ 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. Damit gibt sich die Figur der *ironia* als Korrektur, die die der Unwissenheit der Menge geschuldeten Verzerrungen in ihrer Wahrnehmung ausgleicht. Das Dilemma in der Verpflichtung, wahrhaftig und zugleich nach rationalen Überlegungen rhetorischer Strategie zu handeln, wird bei Aristoteles in dieser korrektiven Funktion der Rhetorik aufgehoben. Ironischer Redner und *parrhesiastes* fallen zwar bei Aristoteles in der Person des Tugendhaften zusammen, unterscheiden sich aber in ihrem Geltungsbereich zwischen der Rede vor der Menge und der freimütigen Äußerung in der Privatsphäre auf Augenhöhe. Die Unterscheidung dieser beiden Kommunikationssituationen nach strategisch-korrektiver Funktion und natürlich-sachorientierter führt zu einem Begriff der *parrhesia*, dem mit der fehlenden Asymmetrie nicht nur die politische Bedeutung des Rechts auf Rede fehlt, sondern weitgehend auch der Aspekt des Risikos.

Davon ausgehend, dass *parrhesia* nur in letzter Konsequenz zur Rettung des Allgemeinwohls als ein Bruch mit den bestehenden Machtverhältnissen in der Öffentlichkeit zum Einsatz kommt, ist ihre Praxis bei Aristoteles in der Regel dem privaten Gespräch unter gleichgesinnten Tugendhaften vorbehalten. Nur in diesem Kontext kann der Tugendhafte tatsächlich so „offen reden und handeln“²⁶⁵ in dem Wissen, das der eigentliche, natürliche Ausdruck seines Charakters in der Wahrnehmung des Anderen der Wirklichkeit auch entspricht. Durch die unterschiedliche Praxis der *parrhesia* im Öffentlichen und im Privaten lässt sich für den Begriff der *parrhesia* bei Aristoteles festhalten, dass die rhetorische Wirkungsweise der *licentia* im Kontext der Freundschaft nicht zurückgebunden wird an ihre demokratische Bedeutung als Recht der freien Rede. Im Gegensatz zu ihrer Entsprechung bei Quintilian und *Auctor ad Herennium* besteht damit

262 Vgl. a. a. O., 1128a 4-8.

263 Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, 1419b 11ff.

264 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1127b 24-27.

265 A. a. O., 1124b 24-32, s. o.

bei Aristoteles ein von der rhetorischen Figur der *licentia* unabhängiges Konzept der *parrhesia*, da Aristoteles die Grundlage für ihre Wertschätzung in der Gesellschaft nicht gegeben sieht. Für das indirekt vermittelte Verhältnis von öffentlicher politischer Praxis und privater Erziehung zum Politiker stellt sich hingegen die Frage nach der Praxis der *parrhesia* innerhalb dieser Erziehung. Weil Aristoteles *parrhesia* in der Freundschaft unter Gleichgesinnten verortet, soll daher im nächsten Schritt die freundschaftliche Beziehung zwischen Lehrer und Schüler mit der Freundschaft unter Tugendhaften verglichen und auf ein Moment des Übergangs hin untersucht werden.

III. 1. c) Eine Elite aus Freunden

Zu Beginn seiner *Ethik* macht Aristoteles unmissverständlich klar, an wen sich sein Vortrag über eine politische Praxis im Sinn des Allgemeinwohls in erster Linie richtet. Es ist der zukünftige Staatsmann, der sich bereits vor seiner spezifischen Erziehung nicht nur durch den Besitz der *phronesis* auszeichnet, sondern auch Besonnenheit mitbringt als Garantie dafür, dass die moralisch-praktische Ausrichtung der *phronesis* nicht durch starke Affekte beeinträchtigt wird.²⁶⁶ Zielen die im zweiten Kapitel abschließend zitierten Verse von Hesiod denn auch nicht auf ihn ab, so bilden sie dennoch die Zusammensetzung der Polisgemeinschaft in Regierte und Regierende bei Aristoteles ab. Sie legen das Augenmerk auf diejenigen, die sich auf Seiten der Regierten gegen die Erziehung zur Verfassung wehren und dem Gesetzgeber nicht Folge leisten.²⁶⁷ Dass das Fehlen einer emotionalen Bindung dabei eine nicht unwesentliche Rolle spielt, kommt nicht allein in Hesiods Sinnbild des verschlossenen Herzens zum Ausdruck. In der Unterscheidung des Irrationalen in einen unbewussten und einen bewussten begehrenden Teil ordnet Aristoteles letzterem ein rationales Element zu, das das Gehorsamsverhältnis zum ratgebenden Vater oder Freund bestimmt.²⁶⁸ Der logische Aspekt liegt indessen auf dem Erfassen der Mahnung auf der Grundlage der persönlichen Bindung und nicht auf dem Wissen über den Inhalt der Zurechtweisung. Analog dazu macht Aristoteles innerhalb des rationalen Teils des Menschen einen gehorchenden nicht-rationalen Bestandteil aus, der „das Vermögen besitzt ‚hinzuhören‘ so wie ein Kind auf den Vater hört.“²⁶⁹ Wenn Aristoteles auf dieser dispositionalen Grundlage die Unterscheidung der beiden Arten der Tugenden vornimmt, wird hierin eine Verschränkung erkennbar, wie sie sich in der vermittelnden Position der *phronesis* widerspiegelt. In der Folge gilt auch für den Regierenden, dass er in der Zeit seiner Erziehung zum Staatsmann eine emotionale

266 Vgl. a. a. O., 1094b20 – 1095a10.

267 Vgl. a. a. O.

268 Vgl. a. a. O., 1102b25-1103a.

269 A. a. O., 1103a3ff.

Bindung zu seinem Lehrer aufgebaut hat, nach dessen Worten er strebt und dem er sich verpflichtet fühlt. Die Erziehung zum zukünftigen Regierenden einer freien Bürgerschaft erfolgt nach Aristoteles durch das Regiertwerden und besteht damit aus demselben Vorgang der Unterordnung wie der für alle anderen Bürger. Anders aber als die Regierten muss der Regierte beide Seiten des Machtverhältnisses kennen und ihre unterschiedlichen Aktivitäten beherrschen. Dazu stellt Aristoteles die Vergleiche mit dem Befehlshaber einer Reiterabteilung oder des Heeres an, die beide erst die verschiedenen Stufen der Hierarchie durchlaufen und mit wachsendem Wissen nach und nach auch mehr Verantwortung übernommen haben.²⁷⁰ Allerdings macht Aristoteles für die beiden Aktivitäten, das Regiertwerden qua Gehorsam und das Regieren einer Polis, unterschiedliche Tugenden verantwortlich und weist dabei auf das Beispiel der qualitativ unterschiedlichen Tapferkeit bei Mann und Frau hin.²⁷¹ Dass diese zweifache ethische Kompetenz sich nicht ausschließlich in der Idee einer wechselnden Regierung erschöpft und ihren notwendigen Voraussetzungen geschuldet ist, legt die Abgrenzung der politischen Herrschaftsform von der despotischen Gewaltherrschaft nahe. Aristoteles begründet diese Ausnahme damit, dass unter despotischer Herrschaft die Tätigkeiten des gewaltsam Beherrschten eine „sklavische“, körperlich-mechanische sind, die sich nicht auf Tugenden zurückführen lassen; „ihre Herstellung braucht der Gebieter nicht zu verstehen, sondern eher ihren Gebrauch.“²⁷² Dagegen impliziert die eigene Erfahrung, selbst regiert zu werden, auf Seiten des Regierenden die Möglichkeit des Nachvollzugs, wenn er in der Erziehung der Bürgerschaft zur Herstellung ethischer Tugend auf sich allein gestellt ist. Die Verschränkung zwischen rationalem und begehrendem Bereich des menschlichen Innenlebens ermöglicht dem Regierenden, sich den Part seiner eigenen Erziehung bewusst zu machen, der mit der verinnerlichteten Gewohnheit, der Regierung eines Anderen zu gehorchen, auf die Ausbildung der ethischen Tugenden abzielt. Indem er den unwillkürlichen Vorgang der Gewohnheit rational erfahrbar und pädagogisch verwertbar macht, bietet sich ihm ein Zugang zu dem unbewussten Bereich der Regierten.

Selbst für den Philosophen bezeugt Aristoteles den Fall, in dem es aufgrund der Teilung in einen rationalen und einen begehrenden Bereich zu einem Widerstreit der beiden unterschiedlichen Arten der Tugenden kommt und sich der Weise in einem inneren Zwiespalt befindet. Unter Anleitung Platons hat Aristoteles den autonomen Status des Weisen erlangt und fühlt sich seinem

270 Vgl. Aristoteles: *Politik*, 1277a34 – 1277b16.

271 Frede spricht in ihren Ausführungen zum qualitativen Unterschied zwischen diesen beiden politischen Fähigkeiten von einer „moralischen ‚Zweigleisigkeit‘, die Aristoteles dem guten Bürger zumutet“ und begründet sie mit Aristoteles’ Abweichung von Platons Konzept der *Politeia*, in der die Philosophenkönige unbegrenzt herrschen. Im Unterschied dazu sieht Aristoteles ein abwechselndes Verhältnis zwischen Regierendem und den regierten guten Bürgern vor. Vgl. Dorothea Frede: *Staatsverfassung und Staatsbürger (III 1-5)*, Kap. 5. In: Aristoteles: *Politik*. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin 2001. S. 75-93, S. 87ff.

272 Aristoteles: *Politik*, 1277a33.

Lehrer nun als Freund verpflichtet. Zugleich weiß er sich in rationaler Hinsicht aber der Wahrheit verpflichtet, die sich in seinem Vortrag als Wahrhaftigkeit äußert. So legt Aristoteles in seiner Kritik an der platonischen Idee des höchsten Guts seine unwillkürlichen Skrupel gegenüber einem Freund offen, um gleich im Anschluss daran die Vorrangstellung des rationalen Teils gegenüber dem begehrliehen zu betonen. In seiner letzten Konsequenz bedeutet das von Aristoteles wie folgt beschriebene Verhältnis die völlige Kontrolle über die gewohnten persönlichen Beziehungen und ihre emotionale Komponente:

„Freilich wird dies eine peinliche Aufgabe, weil es Freunde von uns waren, welche die „Ideen“ eingeführt haben. Und doch ist es zweifellos besser, ja notwendig, zur Rettung der Wahrheit sogar das zu beseitigen, was uns ans Herz gewachsen ist, zudem wir Philosophen sind. Beides ist uns lieb – und doch ist es heilige Pflicht, der Wahrheit den Vorzug zu geben.“²⁷³

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 „mit sich selbst sowohl wie auch untereinander in Eintracht. Sie sind, wenn man so will, auf demselben festen Boden.“²⁷⁴ Im Gedankenaustausch mit dem Freund „als zweites Ich“²⁷⁵ erkennt der Tugendhafte sich selbst als solchen. Nach Höffes Interpretation impliziert der selbstreferenzielle Charakter von Wahrnehmungs- und Denkprozessen bei Aristoteles „ein Moment der Selbstbejahung“²⁷⁶. Im Unterschied zum Denken, bei dem „die Differenz von passiver Aufnahmefähigkeit und ihrer Aktivierung“ in den Denkvorgang selbst fällt, benötigt es aber zur Wahrnehmung eine Reizstimulation von der außerhalb des Körpers gelegenen Umwelt.²⁷⁷ 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 der Tugend der „freundschaftlichen Aufrichtigkeit“, *philia*, als „die Mitte zwischen

273 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1096a12.

274 A. a. O., 1167b 5ff.

275 A. a. O., 1169b 5 u. vgl. 1166a 30f..

276 Otfried Höffe: *Aristoteles*. München 1996, S. 139.

277 Vgl. a. a. O.

Schmeichelei und Gehässigkeit²⁷⁸ zu den wichtigsten Kennzeichen der Freundschaft bestimmt. Für die Funktion der Selbstbestimmung als autonomes Wesen reicht es aus, dass die tugendhafte Handlung innerhalb irgendeiner Gemeinschaft ausgeführt wird. Hier ist der Tugendhafte von der Meinung anderer unabhängig. Für das „Moment der Selbstbejahung“ eines *parrhesiastes*, das im speziellen Fall von *parrhesia* als einem Prozess der Selbstwahrnehmung 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 werden 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 [*parrhesiastes*] 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.“²⁷⁹

Die beiden Pole, der freimütig sprechende Freund und der ironisch verstellte 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 in der autonomen Beziehung des Tugendhaften und Staatsmannes zur Volksmenge. Gesetzt den 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 politisch-praktische Erziehung nicht sich selbst gegenüber verpflichtet ist, trotzdem seiner

278 Aristoteles: *Magna Moralia*, 1193b 26ff. Dirlmeiers Übersetzung betont hier die ethische Qualität der Freundschaft als Tugend. Vgl. hierzu Dirlmeier in der Ausgabe der *Magna Moralia* in Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Ernst Grumach. Bd. 4. 2., durchges. Aufl. Darmstadt 1966, S. 308f., Anmerk. 34,1.

279 Aristoteles: *Rhetorik*, 1382b 19ff.

Überzeugung nach zu handeln.

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 Gegenüber wie der ungebildeten 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 misszuverstehen, kann der *parrhesiastes* bei Aristoteles kein Gefühl der Verachtung oder des Hasses empfinden. Denn im Gegensatz zum Unbeherrschten und Zügellosen, der aufgrund seiner intellektuellen Fähigkeiten immerhin das theoretische Wissen über tugendhaftes Handeln besitzt, bleibt der Menge nach Aristoteles nur die anerzogene Gewohnheit und Orientierung am moralischen Vorbild, weil ihr die Fähigkeit fehlt, sich bewusst gegen die praktische Umsetzung einer moralischen Handlung zu entscheiden und ihr das Leben des Genusses vorzuziehen. 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* nicht nur bereits im Besitz dieses Wissens ist, sondern aufgrund seiner Erziehung auch die ethische Praxis beherrscht, können 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, 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. Er präsentiert in seinem Verhältnis zu sich selbst die positive Form der Selbstliebe, der *philautia*. Sie stellt in gewisser Weise das Optimum der Freundschaft dar, indem sie das Hauptkriterium der Selbstreferentialität erfüllt. Hier ist sichergestellt, dass das Ziel der Freundschaft in ihr selbst liegt

und der Freund um seiner selbst willen geliebt wird, d. h. ihm das Gute gewünscht wird.²⁸⁰ In dem Moment, in dem sich die Selbstliebe auf das Wahre im eigenen Denken beziehen kann, auf das auch der sinnlich begehrende Teil ausgerichtet ist, macht dieses untergeordnete Verhältnis von rationalem und begehrendem Teil des Inneren den Tugendhaften zum Freund der Wahrheit und ist frei von Egoismus. Auf diese Weise entwirft sich der Tugendhafte als eigenständiges Individuum, das sein unbewusstes Begehren im Abgleich mit dem als wahr Erfassten dem rationalen Bewusstsein unterwirft und sich selbst gegenüber wahrhaftig handelt.²⁸¹ Nur unter diesen Umständen absoluter Autonomie hinsichtlich der nicht-rationalen Willkür gesellschaftlichen Machtstrebens gilt, „daß sich aus der Wurzel der Selbstliebe das freundschaftliche Verhalten auch auf die anderen Menschen erstreckt.“²⁸² Hierin drückt sich der Aspekt der antiken Form der Selbstsorge aus, der *epimeleia heautou*, die ihren Ausgangspunkt im wahrhaftigen Handeln findet und erst in dieser Selbstbestimmung dem Anderen zum nachahmenswerten Ausdruck wird, sich ebenfalls in solcher Weise um sich zu kümmern. Der Aspekt der Selbstsorge, der bei Philodemus und vor allem für Foucaults Studien den Ansatz bildet, spielt auch bei Aristoteles eine große Rolle für das Verhältnis zwischen dem ethisch schlechten und dem hochgesinnten Menschen; „denn von seinem edlen Handeln wird er selbst Gewinn haben und auch die anderen fördern –, der minderwertige dagegen darf keine Selbstliebe haben, denn er wird sich selbst und auch den anderen schaden, da der seinen schlechten Trieben folgt.“²⁸³ Unter dem Postulat, dass sich die Freundschaft durch Gleichheit und Wechselseitigkeit auszeichnet, wird undenkbar, dass der Tugendhafte sich um den ethisch schlechten Menschen in der Weise kümmert, dass er eine persönliche Bindung zu dem Zweck aufbaut, den Bezug des ethisch schlechten Menschen zu sich selbst zu ändern. Die Möglichkeit einer ungleichen Freundschaft sieht Aristoteles nur gegeben, wenn bei einer ungleichen Verteilung der Tugenden wie im Verhältnis zwischen Eltern und Kind, Regierung und Regiertem sowie Mann und Frau sich die Gleichheit als proportionale erweist. Dabei räumt Aristoteles zwar Ausnahmen ein, nach denen der ethisch Unterlegene dem Wohlwollen des Höherstehenden mit weniger Liebe begegnet. Durch die fehlende Veranlagung zur *phronesis* sieht Aristoteles aber keinen transgressiven Übergang von der ungleichen Freundschaft zu der unter Gleichgesinnten. Die „wahre“ absolute Freundschaft bleibt allein den Tugendhaften untereinander vorbehalten. Es ist denkbar, dass Aristoteles aus diesem Grund in der zentralen Stelle zur Freundschaft in Buch 8 und 9 seiner *Ethik* nicht näher auf den Begriff des Schmeichlers eingeht; in der Privatsphäre des Gesprächs unter Tugendhaften sieht er die Gefahr

280 Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1168b 5.

281 Vgl. a. a. O., 1169a20: „Denn stets entscheidet sich geistige Kraft für das, was für sie höchster Wert ist, der Gute aber gehorcht der geistigen Kraft.“

282 A. a. O., 1168b 5.

283 A. a. O., 1169a.

der Schmeichelei nicht gegeben, so dass sie insbesondere ein politisches Thema darstellt.²⁸⁴

Im Gegensatz zum ungleichen Verhältnis zwischen Regiertem und Regierendem, das auf einem qualitativen Unterschied der Tugenden beruht und in dem folglich die Liebe des Regierten der Fürsorge des Regierendem im Gewinn nachsteht, findet die politisch-praktische Erziehung des zukünftigen Staatsmannes auf einer Ebene der Entwicklung statt. Es handelt sich folglich um einen graduellen Unterschied, der sich am Ende des Erziehungsverhältnisses, letztlich wie im Fall des Schülers Aristoteles selbst, einebnet zu einer Freundschaft.

Anders als in der Äsopschen Fabel von der Schlange und dem Krebs käme der Tugendhafte nicht in die Verlegenheit, den Anderen zur Strafe hinterhältig im Schlaf zu töten.²⁸⁵ Die wörtliche Geradlinigkeit der leblosen Schlange kommt zu spät. Als Sinnbild wahrhaftigen Handelns ist sie an die Lebenswirklichkeit gebunden. Im zwischenmenschlichen Sinn stellt sie keinen tatsächlichen Nutzen dar, sondern liefert dem Krebs lediglich für den kurzen Moment der Strafe Genugtuung. Der Gerechtigkeitssinn offenbart sich letztlich als Rachegefühl. Dadurch lässt sich die Beziehung zwischen dem Krebs und der Schlange als ein Verhältnis begreifen, dem von vornherein die Voraussetzungen der Freundschaft im Allgemeinen fehlen. Indessen zeichnet sich das Wohlwollen, das der Tugendhafte einem Anderen entgegenbringt, durch Stabilität aus.²⁸⁶ Der Unbeständigkeit einer Beziehung, die von begehrliehen Eigeninteressen gesteuert wird, setzt der Tugendhafte das zum Habitus stilisierte Leben entgegen. In ihm nimmt auch die Freundschaft ihren Platz ein.²⁸⁷ Je nachdem, ob das Gegenüber ebenfalls die Fähigkeit der rationalen Kontrolle über seine Affekte hat, kann sich das Habituelle entweder als eine intersubjektive Erfahrung der Freundschaft auf beiden Seiten einstellen oder es umfasst lediglich die einseitige Fürsorge des Tugendhaften, der die fehlende Selbstdisziplin und das Pflichtbewusstsein durch die unbewusst automatisierte Bindung an äußere Vorgaben ersetzt. Als Regierender demonstriert der Tugendhafte selbst noch im Umgang mit dem Unnützen und ihm ethisch Unterlegenen Konsequenz in seinem fürsorglichen Verhalten, die sich aus der untergeordneten Rolle der Affekte und der kontrollierenden Funktion der *phronesis* ergibt. Besitzt sein Gegenüber keine *phronesis*, so erstreckt sich diese Kontrolle bis auf die formale Ebene seiner Selbstdarstellung als Regierender

284 Vgl. a. a. O., 1159a14f. Nach Aristoteles' Definition ist „der Schmeichler [...] ein Freund, über dem man steht, oder er gibt sich den Anschein eines solchen und tut, als ob er mehr Zuneigung schenken als empfangen wolle.“ Konstant stellt eine Relevanz der Frage nach dem Unterschied zwischen Schmeichler und Freund auch bei Aristoteles ausschließlich im Bereich der Politik fest: „The only arena in which the flatterer is perceived as posing a threat is politics, where those who fawn upon the populace or [demos] may be criticized for misleading the people for their own private benefit (Aristophanes' *Knights* is a memorable caricature of the demagogue as today.)“ Vgl. Konstan: Friendship, Frankness and Flattery. In: Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden/ New York/ Köln 1996. S. 7 - 19, S. 11.

285 Vgl. Äsop: *Fabeln*. Griechisch-deutsch. Hrsg. u. übers. Rainer Nickel. Düsseldorf/ Zürich 2005, S. 195.

286 Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1156b11.

287 Vgl. a. a. O., 1157b28.

und auf die Formgebung der Gesellschaft durch die Verfassung. Auf dieser öffentlich-politischen Ebene meint die pädagogische Fürsorge des Tugendhaften immer auch die Reflexion über die Form der Vermittlung. Erst die Verbindlichkeit der gesetzlichen Form durch Gewöhnung verhindert gewaltartige Umbrüche. Aber auch im persönlichen Bereich der Freundschaft unter Tugendhaften spielen Gewöhnung und Zeit eine entscheidende Rolle. Allerdings betrifft die zeitliche Dimension hier nicht den Prozess der unbewussten Verinnerlichung gesetzlicher Vorgaben, sondern das sinnliche Nachfolgen gemeinsamer Erfahrungen auf der Grundlage einer bewussten Entscheidung: „der Wunsch nach Freundschaft entsteht rasch, die Freundschaft aber nicht.“²⁸⁸ Der schnelle Entschluss beruht auf der gemeinsamen Erkenntnis, sich der Wahrheit zum Ziel der *eudaimonia* verpflichtet zu fühlen. Sie ermöglicht so den Verzicht auf Vermittlungsformen, die dem Gefälle zwischen der rationalen Selbstkontrolle des Tugendhaften und der Anfälligkeit der Menge für die Unbeständigkeit der Affekte Rechnung tragen und die dadurch entstehenden Verzerrungen der Selbstdarstellung ausgleichen.

Wo der Krebs in der Art seiner Fürsorge den darin enthaltenen Gewöhnungsprozess nicht unterscheidet nach der Notwendigkeit einer einseitigen rhetorischen Vermittlungsstrategie und der Möglichkeit eines offenen rationalen Austauschs, macht der Tugendhafte die Wahl seiner pädagogischen Ausdrucksmittel von vornherein von den Fähigkeiten des Anderen abhängig. Mit Blick auf dieses Verständnis der Freundschaft lässt sich Aristoteles' Hinweis auf den eingeschränkten Gebrauch der *parrhesia* nicht nur als Grenzziehung zwischen der öffentlichen Rede vor der Menge und dem Gespräch unter Tugendhaften verstehen. *Parrhesia* wird bei Aristoteles zum Ausdruck der absoluten Freundschaft, für die ein kritischer Affront und Bruch mit bestehendem Wissen keine Gefährdung darstellt. Der Entschluss zur Freundschaft ist identisch mit dem Entschluss, *parrhesia* zu gebrauchen. Die Stabilität einer gemeinsamen Geschichte der Freundschaft lässt sich gleichzeitig als das gemeinsame Aufdecken der Wahrheit begreifen. Im Nachfolgenden soll die Untersuchung des pädagogisch-therapeutischen Konzepts der *parrhesia* bei Philodemus erhellen, ob ihr Gebrauch an eine solche Entscheidung zur Freundschaft geknüpft ist und ob ihr wie bei Aristoteles eine Differenzierung der Lebensgewohnheiten in unbewusste innerliche Prozesse und rationale Erfahrungen zugrunde liegt.

III. 2. *Parrhesia*, Freundschaft und Erziehung bei Philodemus

Die von Philodemus überlieferten Texte wurden im 18. Jahrhundert in Form zum Teil verkohlter Papyrusrollen in der antiken Stadt Herculaneum, dem heutigen Ercolano, aus der Asche des

288 A. a. O., 1156b 30.

Vesuvius geborgen.²⁸⁹ Als sich bald herausstellte, dass der überwiegende Teil der gefundenen Schriften dem Verfasser Philodemus zuzuordnen war, machte sich Enttäuschung unter den Forschern breit. Denn sie hatten es mit einem bisher weitgehend unbekanntem Epikureer zu tun, „at best an authority of the second rank.“²⁹⁰ Seitdem die in Herculaneum geborgenen Schriften 1910 in den Besitz der *Biblioteca Nazionale di Napoli* wechselten, arbeiten mehrere Forscherteams daran, die Papyri zu rekonstruieren, sie lesbar und philologisch zugänglich zu machen.²⁹¹ Einen Anstoß erhielt die Forschung zu den herculanischen Schriften hauptsächlich durch die Arbeit Marcello Gigante, der verschiedene andere Forschungs- und Editionsprojekte zu Philodemus nachfolgte.²⁹² Es sind vor allem diese Projekte der letzten fünfundzwanzig Jahre, die eine neue Phase in der Philodemus-Forschung darstellen, indem sie Zusammenhänge zwischen den einzelnen Texten herstellen und so einen umfassenderen Blick auf Philodemus und seine

289 Die Ausgrabungen begannen erstmals im 18. Jhd. unter der Leitung des Schweizer Ingenieurs Karl Weber und sind bis heute nicht abgeschlossen. Nach der ersten Ausgrabung erloschen das Interesse an den herculanischen Schriften und die Hoffnung darauf, weitere Papyrusrollen oder gar ganze Teile einer lateinischen Bibliothek zu finden. Das ging nicht nur mit dem Umstand einher, dass die Epikureer und ihre Lehren unter dem Einfluss christlicher Auffassungen als die Bejahung hedonistischer und damit unmoralischer Lebensweisen begriffen und weniger als Theorie einer philosophischen Schule wahrgenommen wurden. Vgl. hierzu John T. Fitzgerald: *Introduction: Philodemus and the Papyri from Herculaneum*. In: Philodemus and the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink u. Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 1 – 14, S. 2f. u. ferner Harry M. Hubbel: *Introduction*. In: *The Rhetorica of Philodemus*. Hrsg., teilweise übers. u. kommentiert von Harry M. Hubbell. New Haven/ Connecticut 1920. 243-264, S. 254.

290 Hubbel, a. a. O., S. 247f.

291 Gegenüber den heutigen archäologischen Rekonstruktionsmethoden waren die Verfahrensweisen, die in der Hitze verbackenen Schriftrollen auszuwickeln, im 18. Jahrhundert noch technisch unausgereift. Viele der Schriftrollen wurden zerstört und ihr Inhalt ging unwiederbringlich ein zweites Mal verloren. Andere wurden zerlegt und zerschnitten bis ein Piaristenmönch der Vatikanischen Bibliothek, Antonio Piaggio, 1753 ein behutsameres Verfahren erfand, mit dem sich die Rollen langsam Zentimeter um Zentimeter aufrollen ließen. Dennoch lagen die richtige Zuordnung und die ursprüngliche Reihenfolge etlicher bis dahin publizierter Textfragmente bis in die 1980er Jahre hinein im Unklaren. In ihrer zweihundertjährigen Publikationsgeschichte erfuhren die Texte unterschiedliche, von der gefundenen Papyrusrolle völlig abweichende Editionen, die in ihrer Anordnung häufig den verschiedensten Interpretationen des Textes folgten. Dank einer neuen, von B. Fosse entwickelten Methode, unter Papyrusschichten liegenden Text aufzudecken, wird seit 1983 daran gearbeitet, weitere Papyri auszurollen und auf diese Weise Zugang zu noch unbekanntem Texten von Philodemus zu erhalten. Zur Rekonstruktion der Papyrusrollen und ihrer Reihenfolge vgl. Fosse, Brynjulf; Kleve, Knut; Störmer, Fredrik C.: *Unrolling the Herculaneum Papyri*. Cronache Ercolanesi 14 (1984). Neapel 1984, S. 9-15 u. im Besonderen der Schrift *Peri Parrhesias* L. Michael White: *A Measure of Parrhesia: The state of the manuscript of PHerc.* 1471. In: Philodemus and the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink u. Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004, S. 103-130.

292 Gigante bewirkte 1969 die Gründung des *Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi* (CISPE) und konnte führende Altphilologen für sein Projekt gewinnen. Aus der von ihm angestoßenen Forschungsarbeit gingen verschiedene Ausgaben von Philodemus' Schriften hervor. Vgl. Mario Capasso: *Trattato etico epicureo*. Naples 1982. Ferner G. Indelli: *Filodemo: L'ira*. (La Scuola di Epicuro 5; Neapel 1988). und P. H. De Lacy; E. A. De Lacy: Philodemus: *On Methods of Inference*. 2. Aufl. Neapel 1978. Einen umfassenden Überblick über die Übersetzungen und einzelnen Ausgaben zu Philodemus' Werk gibt die zweite überarbeitete Aufl. von Marcello Gigante: *Philodemus in Italy: the Books from Herculaneum*. Übers. von Dirk Obbink. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002, S. 115-126. Jüngstes Editionsprojekt ist das *Philodemus Translation Project* an der University of California unter der Leitung von D. L. Blank, R. Janko und D. Obbink, das sich der Herausgabe der ästhetischen Werke über die Musik, die Poetik und der Rhetorik in den drei Volumina *On Music*, *On Poems* und *On Rhetorics* widmet. Bereits erschienen in der Oxford Press ist das erste Buch, *On Poems I*, das Janko ausführlich eingeleitet, übersetzt und kommentiert hat. Vgl. die Projekt-Homepage des CISPE <http://www.humnet.ucla.edu/humnet/classics/Philodemus/phil.art.html> (15. 01. 2012).

Position innerhalb der epikureischen Gemeinschaft gewähren. Dabei verschiebt sich das lange Zeit verschwommene und wenig ausgeprägte Bild des Epikureers und macht dem eigenständigen Portrait eines Historikers Platz, das in dem folgenden ersten Teil nachgezeichnet wird. In Bezug auf diese Parallele zu Foucault bleibt daraufhin zu zeigen, in welchem Lebensbereich Philodemus im Vergleich zu Aristoteles die Praxis der *parrhesia* verortet und wie er nicht zuletzt selbst als Mitglied der epikureischen Gemeinschaft sein Konzept der *parrhesia* vermittelt.

III. 2. a) Poetischer Zeitvertreib und historische Profession

John T. Fitzgerald verzeichnet im Laufe des 20. Jahrhunderts einen Wandel in der Wertschätzung von Philodemus' Werk, den er unter anderem mit einer Veränderung der Perspektive auf den Epikurismus und dem damit verbundenen besseren Verständnis seiner Philosophie erklärt. Daraus ergibt sich der zweite Grund für eine gesteigerte Aufmerksamkeit für Philodemus' Schriften: das Interesse an seinem Lehrer Zenon, der neben Epikur selbst mit als wichtigster Denker des Epikurismus gilt.²⁹³ Weitere wichtige Gründe für die stärkere Hinwendung zu Philodemus' Schriften sieht Fitzgerald schließlich in Person und Werk selbst. Im Gegensatz zu den meisten früheren Forschern schreibt er zusammen mit seinen Kollegen Dirk Obbink und Piero Treves Philodemus neben einem hohen literarischen Stilvermögen einige genuin eigene Ideen zu, wie sie vor allem in seinen Ausführungen zur Kunst zu finden sind.²⁹⁴

Gigante kündigt Anfang des Jahres 1985 am Collège de France das Vorhaben an, bis zum Jahr 2000 neue Papyrusrollen zu entdecken und mit aktuell verbesserten wissenschaftlichen Methoden zu entschlüsseln.²⁹⁵ Dieses Projekt gibt er nur knapp ein Jahr nach Foucaults Tod im Juni 1984 bekannt. Foucault hätte diese neuen Entwicklungen ohne Zweifel mit großem Interesse verfolgt. So erinnert Gigante in seinem Vortrag denn auch daran, dass „(l)a richesse du motif du salut mutuel, qui inspire la tolérance des jeunes et la bienveillance du Maître au sein du Jardin, na pas échappé à Michel Foucault“.²⁹⁶ Im Anschluss zitiert er eine lange Passage aus dem Kapitel *La*

293 Vgl. John T. Fitzgerald: *Introduction: Philodemus and the Papyri from Herculaneum*. In: *Philodemus and the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink u. Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 1-14, S. 2f.

294 Vgl. a. a. O., S. 3.

295 Vgl. Pierre Grimal: *Préface*. In: Marcello Gigante: *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*. Paris 1987. S. 9; 1999 zieht Gigante Bilanz und beschreibt in einem Aufsatz *Die Philodem-Wende* das neue Bild von Philodemus im Unterschied zu dem der „unreifen Philodem-Kritik des vorigen Jahrhunderts“, deren Einfluss bis weit über die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Forschung vereinzelt noch spürbar ist. Vgl. Marcello Gigante: *Die Philodem-Wende*. *Archiv für Papyrusforschung* 45. (1999). Berlin: De Gruyter 1999. S. 1-14, S. 5. Fitzgerald fasst alle kritischen Stimmen zusammen, vgl. John T. Fitzgerald: *Introduction: Philodemus and the Papyri from Herculaneum*. In: *Philodemus and the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink and Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 1 – 14, S. 2f.

296 Marcello Gigante: *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*. Paris 1987, S.46.

culture de soi in Foucaults *L'histoire de la sexualité*, in dem Philodemus erwähnt wird. Bis zu diesem Zeitpunkt gilt Philodemus für Foucault allerdings noch in erster Linie als ein Vermittler, weniger aber als ein eigenständiger Denker oder gar Künstler: die Formulierung „à travers Philodème“²⁹⁷ zeugt von der vorherrschenden Tendenz in der Bedeutung, die die Forschung Philodemus bis dahin zuschreibt als einem, der die Vorlesungen wichtiger epikureischer Lehrer wie Zenon niederschrieb und somit die einzigen, wenigen Informationen über den Epikurismus und seinen sozio-kulturellen Hintergrund liefert.²⁹⁸ Bereits im Januar 1983 spricht Foucault in seiner Vorlesung am Collège de France von dem einzigen Text, „encore à l'état fragmentaire – qui soit effectivement un traité consacré à la parrêsia. Et ce traité, c'est celui du plus important des épicuriens pour les premiers siècles de notre ère.“²⁹⁹

Obwohl Foucault dem Phänomen der *parrhesia* jegliche Bindung an ein bestimmtes philosophisches Konzept abspricht, legt Philodemus' Text nahe, welcher hohen Stellenwert der Begriff der *parrhesia* in der epikureischen Lehre haben musste. Foucault sieht diese Tatsache aber weniger in einer höheren Aufmerksamkeit der Epikureer gegeben als vielmehr dem Umstand geschuldet, dass *parrhesia* sich einer starren Definition widersetzt und einen rein theoretischen Zugang erschwert:

„Et en dehors de ça, nous ne possédons pas de réflexion directe des Anciens eux-mêmes sur cette notion de parrêsia. Et d'autres part, c'est une notion qui, si vous voulez, ne s'intègre pas d'une façon bien repérable et localisable à l'intérieure de tel ou tel système conceptuel ou doctrine philosophique.“³⁰⁰

Den Grund für den Seltenheitswert, den Philodemus' Abhandlungen über die freimütige Rede unter den antiken philosophischen Schriften erhält, sieht Foucault weniger darin, dass *parrhesia* in

297 Foucault zit. n. Gigante, a. a. O., S. 42.

298 Zur besonderen Bedeutung Philodemus' als Vermittler der epikureischen Lehre und Lebenspraxis vgl. Marcello Gigante: *Die Philodem-Wende*. Archiv für Papyrusforschung 45. (1999). Berlin: De Gruyter 1999. S. 1-14, S. 1. Vgl. ferner Dirk Obbink: *Craft, Cult, and Canon in the Books of Herculaneum*. In: Philodemus and the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink u. Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 73 – S. 84. Glad weist vor diesem Hintergrund darauf hin, dass die Schrift *Peri Parrhesias* „the only known work of antiquity with that title“ und damit „of great importance for the social history of Epicureanism“ ist. Glad: *Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogie*. Leiden/ New York/ Köln 1995, S. 107.

299 Michel Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France (1982-1983). Hrsg. Von Frédéric Gros. Paris: Gallimard, 2008, S. 45. Im Februar 1984 bemerkt Foucault in seiner letzten Vorlesung am Collège de France, dass der Text *Peri Parrhesias* „malheureusement en grande partie perdu“ ist. Michel Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France (1983-1984). Hrsg. von Frédéric Gros. Paris 2009. S. 9. Foucault verwendet für seine Analyse in seiner Vorlesungsreihe *L'Herméneutique du sujet* die von A. Olivieri 1914 editierte Ausgabe ohne Übersetzung. Erst 1998 lag in der gemeinsamen Arbeit von David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thom und James Ware eine englische Übersetzung des griechischen Originaltextes von Philodemus vor.

300 Marcello Gigante: *Die Philodem-Wende*. Archiv für Papyrusforschung 45. (1999). Berlin: De Gruyter 1999. S. 1-14, S. 1.

der epikureischen Lehre als Methode zur psychologischen Heilung gegenüber anderen Denksystemen eine Sonderstellung einnahm und besondere theoretische Aufmerksamkeit erfuhr. Für ihn entzieht sich *parrhesia* jeder Festlegung auf ein bestimmtes System, vielleicht sogar auf eine eigene Definition. Als wie schwierig es sich erweist, den Begriff der *parrhesia* theoretisch ausreichend zu fassen ohne seine Realisation gleichzeitig auf ein bestimmtes System einzugrenzen, wird sich nicht zuletzt an der von Foucault gegebenen Charakterisierung zeigen, die seinen Analysen antiker Beispiele vorausgeht und die Gegenstand eines eigenständigen Teils der vorliegenden Arbeit ist. Das auffällige Fehlen weiterer Theorien zur *parrhesia* verdient jedenfalls im Folgenden einige Rücksicht und Untersuchung, gerade in Hinblick darauf, dass *parrhesia* spätestens seit Aischylos weit verbreitet überliefert ist und im Auf und Ab der demokratischen Entwicklungen schließlich eine Verschiebung ihrer politischen Bedeutung hin zur privaten Tugend erfährt. Der Rückzug der „parrhesiastischen“ Praxis ins Private ist im Garten der Epikureer, dem Kespos, Programm. Philodemus beschreibt in *Peri Parrhesias* den dort gepflegten pädagogischen Umgang von Lehrern und Schülern. Allerdings zeugen seine Werke über die Stoiker und die Akademie von einem eindeutigen Interesse an anderen Vermittlungsformen und ihrer Geschichte innerhalb des politischen Kontextes. Es wird im Nachfolgenden zu zeigen sein, in welchem Verhältnis sein unumstrittener Einfluss über die akademischen Kreise hinaus zu der grundsätzlichen epikureischen Abkehr von politischen Machtverhältnissen steht.

Trotz der neuesten Methoden lassen etliche unleserliche Stellen und nicht mehr rekonstruierbare Lücken in den überlieferten Texten nach wie vor viel Raum für Interpretation. Insbesondere die für die vorliegende Arbeit relevanten Texte über Rhetorik und *parrhesia*, *Peri Rhetorikes* und *Peri Parrhesias*, sind nur in Fragmenten erhalten.³⁰¹ Bis zu einem gewissen Grad unterscheiden sich daher die Übersetzungen mehr als üblich, da nur schwer leserliche Stellen oder Lücken unterschiedliche Ergänzungen erfuhren und ein jeweils anderes Verständnis des Kontextes mit sich bringen. Auch gehen die Meinungen über den sprachlichen Ausdruck von Philodemus' Texten auseinander.³⁰²

301 Zum Zustand des Textes *Peri Parrhesias* vgl. L. Michael White: *A Measure of Parrhesia: The state of the manuscript of PHerc. 1471*. In: *Philodemus and the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink u. Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004, S. 103-130.

302 Gigante verteidigt Philodemus gegenüber Croenerts Kritik, die Sprache sei zusammenhanglos und knapp; vgl. Marcello Gigante: *Die Philodem-Wende*. Archiv für Papyrusforschung 45. (1999). Berlin: De Gruyter 1999. S. 1-14, S. 2. Hubbel will sich hingegen seinerzeit aufgrund des fragmentarischen Charakters von *On Rhetorics* eines abschließenden Stilurteils enthalten, vgl. Harry Hubbell: *Introduction*. In: *The Rhetorica of Philodemus*. Übers. u. kommentiert von Harry M. Hubbell. New Haven/ Connecticut 1920. S. 243-264, S. 247f. Unabhängig von den schwierigen Bedingungen, in denen die Texte erst lesbar sind, macht Obbink ihr geheimnisvolles, „esoteric“ Griechisch dafür verantwortlich, dass den Texten in den zweihundert Jahre ihrer allgemein bekannten Existenz wenig philologische Beachtung entgegengebracht wurde; Dirk Obbink: *Craft, Cult, and Canon in the Books of Herculaneum*. In: *Philodemus and the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink u. Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 73 – S. 84, S. 74. In den Epigrammen macht Sider insbesondere für die philosophischen Themen einen „light-hearted tone“ aus. David Sider: *Introduction*. In: *The Epigrams of*

Philodemus' Schriften werden eingeteilt in die *scholars*, die Notizen, die er in Zenon von Sidons Vorlesungen in Athen machte und zu denen auch sein Buch *Peri Parrhesias* zählt, und seine eigenen Abhandlungen, die größtenteils sein historisches Interesse bescheinigen.³⁰³ Die Schwierigkeit, Philodemus' Äußerungen in *Peri Parrhesias* von denen seines Lehrers abzugrenzen, spricht dafür, dass das Konzept der *parrhesia* nicht nur für Philodemus, sondern auch für Zenon und für die Epikureer allgemein von großem Interesse war, das sich nicht in einem bloß theoretischen Grundgedanken erschöpfte. Es stellt sich die Frage, inwieweit sich diese theoretischen Leitlinien im realen gemeinschaftlichen Leben im Garten von anderen Lehrpraxen unterscheiden, wie beispielsweise in der Praxis der scheinbar entgegengesetzten stoischen Ethik des Zweifels; und mit Blick auf Unterschiede innerhalb der epikureischen Gemeinschaft, inwieweit Philodemus in seinen Schriften den Gedanken der Kritik, *parrhesia*, in die Tat umsetzt. Auch wenn für *Peri Parrhesias* wie für die meisten anderen ethischen Schriften Philodemus' die Eigenständigkeit gegenüber ihrer Quelle ungeklärt ist, seiner *Stoicorum Historia* wird sie zweifelsfrei bescheinigt. In einer Gegenüberstellung der drei Werke, *Peri ton Stoikon*, *Stoicorum Historia* und *Peri Parrhesias* zeigt Diskin Clay überzeugend, dass eine Polemik, wie sie in *Peri ton Stoikon* zu finden ist, in *Stoicorum Historia* zurücktritt hinter Philodemus' ureigenem Interesse an philosophischen Vermittlungsmethoden, die in *Peri Parrhesias* ausführlich dargestellt sind.³⁰⁴ Für Clay steht fest, dass sich Philodemus wie sein Lehrer Zenon weniger für die Doktrin Epikurs interessiert. Sein inhaltlicher Schwerpunkt in den Bereichen der philosophischen Erziehung, Charakterbildung und Lebensweise sowie der Beziehung der Philosophen zu den Mächtigen³⁰⁵ schlägt sich vielmehr formal in einem historisch-relativierten Blick auf die anderen philosophischen Schulen nieder:

Philodemus. Hrsg., kommentiert u. eingel. von David Sider. New York 1997. S. 3-S. 56, S. 4. Janko nennt ihn einen „witty, polished, and salacious epigrammatist, famous enough for his work to reach Egypt and for selected poems to be included in the Garland of Philip.“ Richard Janko: *Introduction*. In: *Philodemus: On Poems*. (Philodemus: Aesthetic Works. Bd. 1.) Hrsg., übers. u. kommentiert von Richard Janko. Oxford: Oxford University Press, 2003. S. 3- S. 200, S. 4.

303 Zu dieser Einteilung vgl. Clarence E. Glad: *Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus*. In: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden 1996. S. 21-60, S. 21. u. ferner vgl. John T. Fitzgerald: *Introduction*. In: *Philodemus and the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden/Boston 2004. Fitzgerald verweist auf die von Anna Angeli und Maria Colaizzo in *Il frammenti di Zenone Sidonio*. *CErc*. 9 (1979), S. 47-133, zusammengetragenen Textfragmente, die Zenon zugeschrieben werden, und gibt die jeweiligen *subscriptionis* von PHerc. 1003, 1389 und 1471 an, in denen Philodemus die Wiedergabe von Zenons Vorlesungen kennzeichnet.

304 Clay greift für diesen Vergleich insbesondere auf folgende Ausgaben und Übersetzungen der drei Schriften zurück: Tiziano Dorandi: *Filodemo: Gli Stoici* (P.Herc. 155 + 339, col. Xiii-xx). Cronache Ercolanesi, 12. Neapel 1982 u. Ders.: *Filodemo: Storia dei Filosofi. La Stoà da Zenone a Panezio*. (P.Herc. 1018). *Philosophia antiqua* 60. Leiden 1994; Für die Schrift *Peri Parrhesias* verwendet er die Ausgabe von David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan Thom u. James Ware (Hrsg.): *Philodemus: On Frank Criticism*. Atlanta 1998. Vgl. Diskin Clay: *Philodemus on the Plain Speaking of the Other Philosophers*. In: *Philodemus and the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 55- 71, S. 55.

305 A. a. O., S. 69; vgl. hierzu auch Elizabeth Asmis: *Philodemus' Epicureanism*. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Teil II*. Hrsg. von Wolfgang Haase. Berlin 1990, S. 2369–2406, S. 2374.

„His project of treating the role of frank criticism in his presentation of Zenos lectures on frank criticism and its role in the education of the philosopher explains why Philodemus is so non-sectarian in his histories of the other philosophers, the Academics and the Stoics.“³⁰⁶

Auch Gigante macht in Philodemus' biographischen und historischen Werken über die Stoiker und Akademiker trotz aller Parteilichkeit für die Epikureer keinen herabsetzenden, unsachlichen Ton ausfindig. Für ihn präsentiert sich Philodemus „als genauer und getreuer Biograph und Historiker und wandelte auf den Spuren der Diadochisten, ohne auf seine persönliche Art der Darlegung zu verzichten.“³⁰⁷ Als sehr persönliche, aber polemische Reaktion erscheint dagegen nicht nur Philodemus' Schrift *Peri ton Stoikon*. Auch sein Buch *Peri Rhetorikes* enthält mitunter spitze Kritik, die sich nicht nur auf den Teil des *Hypomnematicon* beschränkt. Gigante betont in diesem Zusammenhang wiederholt den konstruktiven Charakter der Polemik.³⁰⁸ Im Vergleich von Philodemus' Rhetorikverständnis mit dem von ihm gezeichneten Konzept der *parrhesia* ist es daher in Hinblick auf den Historiker Foucault unbedingt erforderlich, die Spannweite zwischen historisch neutraler Relativierung mit der darin eigenen Positionierung und der polemischen Wirksamkeit zu berücksichtigen. Erst die genaue Analyse auf der Ebene des Ausdrucks zeigt, wie sich die Praxis der *parrhesia* zu diesen beiden Ausdrucksformen verhält und inwieweit das Konzept der *parrhesia* in Philodemus' Schriften tatsächlich umgesetzt ist.

Nicht nur die von Clay aufgezeigte inhaltliche Beziehung zwischen Philodemus' historischem Werk und seiner Schrift *Peri Parrhesias* stellt außer Frage, dass sein Interesse der Erziehung und Vermittlung philosophischer Lebensform gilt. Die theoretische Abhandlung *Peri Parrhesias* zeugt darüber hinaus auch von einer Auseinandersetzung mit der Praxis. Selbst bei aller Unklarheit, ob es sich allein um die Wiedergabe von Zenons Vorlesungen handelt oder ob Philodemus eigene Überlegungen hinzufügt, verweist eine häufig zitierte Stelle in *Peri Parrhesias* auf die eigenständige Auseinandersetzung zwischen der Autorität des Lehrers und dem angehenden Nachfolger:

„...we shall admonish others with great confidence, both now and when those {of us} who have become offshoots of our teachers have become eminent. And the encompassing and most important thing is, we shall obey Epicurus,

306 Diskin Clay: *Philodemus on the Plain Speaking of the Other Philosophers*. In: *Philodemus and the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 55- 71, S. 71.

307 Marcello Gigante: *Die Philodem-Wende*. *Archiv für Papyrusforschung* 45. (1999). Berlin: De Gruyter 1999. S. 1-14, S. 13.

308 A. a. O., S. 6.

according to whom we have chosen to live, as even...“³⁰⁹

Hierin spiegelt sich das grundlegende Dilemma in der Vermittlung von *parrhesia* wider, einerseits eine übergeordnete kritische Instanz anzuerkennen und andererseits selbst eine kritische Instanz in sich herzustellen. Dieses Problem der Legitimation findet sich auch bei Foucault wieder; er formuliert es in seiner ersten, allein dem Begriff der *parrhesia* gewidmeten Vorlesung *Diskurs und Wahrheit* in der einfachen Frage „Wer hat das Recht, die Pflicht und den Mut, die Wahrheit zu sprechen?“³¹⁰ Für Philodemus selbst ist es jeder einzelne der Gemeinschaft, solange er sich der epikureischen Lebensweise verschrieben hat. Entsprechend betont er die Entscheidung aus freien Stücken, die erst das Sollen nach sich zieht. Darin zeichnet sich in groben Zügen ein möglicher Ansatz ab, das Problem der Verlagerung von einer äußeren, zu *parrhesia* legitimierten Instanz in ein anderes Inneres zu umgehen, indem *parrhesia* als zentrales, allem zugrunde liegendes Element in einem bestimmten Rahmen vorgegeben ist. Diesen Rahmen bildet der ständige Bezug auf Epikurs überlieferte Lehre und ihre Umsetzung im gemeinschaftlichen Leben, die eine Art „wehrhafte“ *parrhesia* darstellen und verhindern, dass sich *parrhesia* selbst aus den Angeln hebt. Allerdings erweist sich der direkte Rückbezug auf Epikur und die erste Generation stellenweise als problematisch. So beweist Philodemus’ Schrift zur Rhetorik, dass es gegensätzliche Positionen gab in der Einschätzung der Rhetorik als *techne*. Elizabeth Asmis führt die Kontroversen unter den Epikureern auf den Umstand zurück, dass der Nachlass Epikurs und seiner Freunde Widersprüche enthalten haben muss.³¹¹ Indessen erinnert der Stil, mit dem Philodemus die gegnerischen Argumente als falsch zu widerlegen versucht, kaum an die in *Peri Parrhesias* beschriebene Praxis der Korrektur. Nicht zuletzt die Replik auf den Epikureer von Rhodos führt vor Augen, wie weit die Verteidigung der überlieferten Gedanken Epikurs auch in den eigenen Reihen geht. Asmis spricht in diesem Zusammenhang von „hostile“.³¹² Das Zitat aus *Peri Rhetorikes* zeigt schließlich die Grenzen der Freundschaft und der freundschaftlichen Zurechtweisung auf. Hierin mahnt Philodemus als Verfechter der Lehre von Epikur, Metrodorus und Hermarchus die Richtigkeit seiner Interpretation an und droht damit, dass „those who write against them are not very far from

309 Philodemus: *On Frank Criticism*. Hrsg. u. übers. von David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan Thom u. James Ware. Atlanta 1998, Fr. 45, S. 57; vgl. dazu Elizabeth Asmis: *Philodemus’ Epicureanism*. In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Hrsg. von Wolfgang Haase und Hildegard Temporini. Berlin/ New York 1990. Teil II. Bd. 36.4. S. 2394; Clay merkt an, dass Olivieri an letzter Stelle „parrhes.“ liest. In diesem Fall ließe sich interpretieren, dass auch mit *parrhesia* der geforderte Gehorsam gegenüber Epikurs Lehren nicht zu umgehen ist. Vgl. Diskin Clay: Philodemus on the Plain Speaking of the Other Philosophers. In: Philodemus and the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 55- 71, S. 12.

310 Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen 1983*. Hrsg. von Joseph Pearson. Berlin 1996, S. 25.

311 Elizabeth Asmis: *Philodemus’ Epicureanism*. In: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Teil II. Hrsg. von Wolfgang Haase. Berlin 1990, S. 2369–2406, S. 2401.

312 A. a. O.

being convicted of parricide.³¹³ Insbesondere in diesem Fall präsentiert sich Philodemus weniger in der Rolle des zurechtweisenden Kritikers als vielmehr in derjenigen des erbarmungslosen Urteilsverkünders. Die Bezeichnung des Vatersmords kommt einer Verbannung aus der epikureischen Gemeinschaft gleich und markiert den Spielraum der Erneuerungen innerhalb ihrer traditionellen Verpflichtung. In diesen Koordinaten lässt sich auch die Diskrepanz verstehen zwischen der mahnenden Strenge, mit der Philodemus über die Einhaltung der epikureischen Lehren wacht, und seinen eigenen Überlegungen und Erweiterungen in neue Bereiche hinein. Als erstes ist da seine künstlerische Ausrichtung zu nennen, die in seinen Epigrammen zum Ausdruck kommt und die möglicherweise die Beharrlichkeit in der Diskussion um die Rhetorik als Kunst erklärt. Des Weiteren ist es aber insbesondere sein breit angelegter Blick, der dazu führt, dass grundsätzlich mehrere unterschiedliche Positionen auch über die Grenzen des Epikurismus hinaus nebeneinander gestellt und unabhängig von ihrer traditionellen Zugehörigkeit kommentiert werden. Trotz der Drohung in *Peri Rhetorikes* und der fast mahnenden Einschwörung auf Epikur in *Peri Parrhesias* finden sich in der Forschung oftmals Hinweise, die Philodemus individualistische Züge zuschreiben. Clay geht sogar so weit, das von Philodemus verwendete Wort als bewusste Anlehnung an den eher despektierlichen Begriff der Sekte zu deuten und darin eine deutliche Abgrenzung zu Epikur zu sehen. Zwischen der Interpretation Clays und der entgegengesetzten Meinung, Philodemus ver helfe mit seinen Schriften der epikureischen Gemeinschaft zu einem religiösen Status, nimmt Obbink eine mittlere Position ein. Für ihn ist das „commitment“ der epikureischen Gemeinschaft gegenüber ihrem Begründer und Lehrer Epikur vergleichbar mit dem heutiger universitärer Gruppen, die sich auf eine einzelne Autorität berufen. Eine mögliche Erklärung für die explizite Abgrenzung liefern ihm deshalb gerade die Ähnlichkeiten zwischen den Epikureern und anderen hellenistischen Gemeinschaften, die er auf eine allgemeine Nachahmung der hellenistischen Schulen und ihrer Strukturmerkmale zurückführt.³¹⁴

Das Material für seine Beispiele findet Philodemus jedenfalls auch außerhalb der spezifisch epikureischen Topoi. Er schöpft unter anderem aus den Quellen der Stoiker, wie etwa für die Analogie der Medizin, oder greift auf Allgemeinplätze zurück, wie etwa bei der Frage nach der Unterscheidung zwischen dem Freund und dem Schmeichler.³¹⁵ Dies alles stützt das Bild des

313 Philodemus: *Pherc.* 1427, col. 7.18-29. In der Ausgabe von F. Longo Auricchio: [*Philodemus' Peri Rhetorikes*] *libros primum et secundum*. Ricerche sui Papiri Ercolanesi 3. Neapel 1977, S. 21. Zit. n. Asmis, a. a. O.

314 Dirk Obbink: *Craft, Cult, and Canon in the Books of Herculaneum*. In: *Philodemus and the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink u. Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 73 – S. 84, S. 74.

315 Asmis: *Philodemus' Epicureanism*. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Teil II*. Hrsg. von Wolfgang Haase. Berlin 1990, S. 2369–2406, S. 2394. Zur Einordnung von Philodemus' Schrift *Peri Parrhesias* in den Kontext des allgemeinen Topos der Frage nach Freund oder Schmeichler vgl. Clarence E. Glad: *Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus*. In: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship*

Philodemus als Historiker und wirft die grundsätzliche Frage auf, welche Spannweite zwischen einer historischen Relativierung und einem relativistischen Standpunkt liegt und was sie für die Verortung der „parrhesiastischen“ Praxis bedeutet. Die unterschiedlichen Schriften Philodemus’ zeigen, dass er seine Interessen in einen größeren Kontext stellt, der den der epikureischen Gemeinschaft bei weitem überschreitet. Aus diesem historischen Wissen heraus argumentiert Philodemus wie in *Peri Rhetorikes* wiederum für die epikureischen Lehren und schafft so eine Rückbindung der eigenen Reflexionen an die übergeordnete Doktrin.

Beinahe wie ein Plädoyer liest sich dazu Gigantes Beschreibung. Er sieht Philodemus uneingeschränkt als jemanden, der sich nicht bedingungslos und unkritisch dem Epikurismus und der Anhängerschaft als Gesamtheit verschrieben hat: „Philodem, der epikureische Philosoph, blieb der Lehre treu, ohne Fanatiker zu sein, und war offen gegenüber Neuerungen, die das dynamisch angelegte epikureische System nicht umstürzten, sondern ergänzten und stärkten; als Historiker des Denkens war er somit kein Sektierer.³¹⁶ Das erinnert an den in den 1980er Jahren häufig formulierten Vorwurf an Foucault, er könne seinen strukturalistischen Hintergrund nicht verleugnen, ihm aufgrund seiner Prägung gar nicht erst entkommen und aber gleichzeitig als Historiker von Denksystemen aus dem eigenen Kontext heraustreten.³¹⁷

Aus diesem strukturellen Dilemma lässt sich für die Praxis der *parrhesia* die These ableiten, dass *parrhesia* gerade in der Rückbindung der eigenen Erfahrungen an den Ausgangspunkt einer übergeordneten Autorität eine grundsätzliche Absage an eine bestimmte Umgangsform darstellt. Es ist zu überprüfen, ob sie weniger den Inhalt als solchen in Frage stellt, als vielmehr den Mechanismus, der in seiner Tonart statische Machtverhältnisse offenbart und jede dynamische Entwicklung der Kommunikation verbietet. Wenn die „parrhesiastische“ Praxis selbst aber eine solche Dynamik entbehren würde, hätte sie keine Aussicht mehr, aus der schwächeren Position des Untergebenen heraus die Herrschaftsverhältnisse zu verändern. Das entspricht auch der Bemerkung Foucaults, dass sich *parrhesia* einem systematischen Zugriff entziehe, weil ihre Wirkung darauf angelegt ist, jedes System zu unterlaufen. Dennoch ist anzunehmen, dass die Dynamik der „parrhesiastischen“ Praxis eine gewisse Konstante in ihrer Struktur aufweist, die sich allerdings ihrem jeweiligen Kontext anpasst und sich daher nicht leicht bestimmen lässt. Die beiden folgenden Kapitel versuchen zu klären, wie sich das Konzept der *parrhesia* bei Philodemus vor dem Hintergrund seines Rhetorikverständnisses in *Peri Rhetorikes* darstellt. Dabei soll zum einen berücksichtigt werden, dass Philodemus der epideiktischen Rede die Eigenschaft einer Kunst zuspricht, der juristischen und beratenden Rede als politische Praxen jedoch nicht. Zum

in the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden/ New York/ Köln 1996. S. 21 – 60, S. 25ff.

316 Marcello Gigante: *Die Philodem-Wende*. Archiv für Papyrusforschung 45. (1999). Berlin 1999. S. 1-14, S. 12.

317 Vgl. Habermas: *Der Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M. 1985, S. 327f.

anderen soll darauf eingegangen werden, inwieweit das historische Bewusstsein bei Philodemus Aktualität generiert und sein pädagogisches Konzept innerhalb und außerhalb der Schule beeinflusst.

Unter dem Einfluss seines Lehrers Zenon, der der Poetik einen höheren Stellenwert einräumt als die übrigen Anhänger der epikureischen Gemeinschaft und in diesem Zusammenhang in der Bestimmung der Rhetorik einen gesonderten Weg geht, schreibt Philodemus eigene Abhandlungen über die Musik, über die Rhetorik und zu historischen Themen und verfasst um die fünfunddreißig Epigramme.³¹⁸ Zum Verhältnis zwischen Philodemus' philosophischen Texten und seinen Epigrammen hält Gigante bereits in den 1980er Jahren fest, dass Philodemus der Kunst und auch der Dichtkunst generell einen ausschließlich historischen und keinen ethischen Wert zuspricht:

„En plusieurs livres, Philodème construit son esthétique [...] du moins avec la conviction que la poésie, tout comme la musique, na rien à voir avec la morale et la pédagogie, et ne doit pas avoir de lien ni avec la réalité ni avec la philosophie.“³¹⁹

Demnach spricht Philodemus der Dichtkunst jegliche Möglichkeit ab, in irgendeiner Weise Kritik an aktuellen gesellschaftlichen Zuständen zu üben oder gar einen Gegenentwurf zu liefern und beschränkt damit letzten Endes auch die Praxis der *parrhesia*, wie er sie in seiner Schrift *Peri Parrhesias* darstellt, allein auf den nicht künstlerisch stilisierten sprachlichen Umgang.

David Sider beruft sich in seiner Studie zum Verhältnis von Philodemus' Epigrammen und seinem Werk *Peri Parrhesias* auf die Arbeiten von Asmis, die in ihrer Interpretation des fünften Buchs von Philodemus' *Peri Poimaton* nachweist, dass Philodemus in der Poetik keinen Platz für rationale Argumentation sieht.³²⁰ Im Einklang mit der epikureischen Lehre zieht Philodemus eine strikte Trennungslinie zwischen der Kunst und der Philosophie. Philodemus dichtet für den Genuss, „as a pleasant diversion that was entirely appropriate for an Epicurean philosopher“ und derselben Kategorie ordnet Asmis auch sein historisches Interesse zu.³²¹

Dennoch zieht Sider die Möglichkeit in Betracht, Philodemus könne auch für seine Dichtung aus unterschiedlichen philosophischen Texten Material gesammelt haben, „as appropriate for a

318 Zur Bedeutung der Poetik bei Philodemus vgl. Asmis: *Epicurean Poetics*. In: Philodemus and Poetry. Hrsg. von Dirk Obbink. New York: Oxford University Press 1995. S. 15-34 u. vgl. David Sider: *Introduction*. In: The Epigrams of Philodemus. Hrsg., engl. u. kommentiert von David Sider. Oxford 1997. S. 3- 60 , S. 30f.

319 Gigante: *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*. Paris 1987, S. 56.

320 Sider: *How to commit Philosophy Obliquely: Philodemus' Epigrams in the Light of his Peri Parrhesias*. In: Philodemus and the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004, S. 85. Vgl. Elizabeth Asmis: *Philodemus's Poetic Theory and On the Good King according to Homer*. CA 10 (1991), S. 1-45; Dies.: *Epicurean Poetics*. In: Philodemus and Poetry. Hrsg. von Dirk Obbink. New York: Oxford University Press 1995. S. 15-34.

321 Asmis: *Philodemus' Epicureanism*. In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Hrsg. von Wolfgang Haase und Hildegard Temporini. Berlin/ New York 1990. S. 2369–2406, S. 2370

philosophical poet“.³²² Insbesondere zwei der Epigramme von Philodemus versteht Sider als Illustrationen „parrhesiastischer“ Praxis innerhalb der epikureischen Gemeinschaft, die dem Publikum die Wahl lassen zwischen einem reinen *delectare* und einem zusätzlichen Nachvollzug der epikureischen Umgangslehren, insbesondere der *parrhesia*.³²³ Beide Gedichte stellen Dialoge zwischen zwei Freunden dar, in denen der eine den anderen ganz im Sinn der Lehre Epikurs für seine Furcht vor dem Tod kritisiert.³²⁴

Im ersten von Sider untersuchten Epigramm nimmt die Kritik an der pathetischen Todesmelancholie des Freundes die Ausdrucksform des *trachytes* an, der in seiner Schrofheit freundschaftliche Nähe und Vertrauen des Anderen signalisiert:

„Man: [...] pluck for me with your delicate hands a fragrant song: 'In a solitary rocky/ bed made of stone I must surely someday/ sleep a deathlessly long time.' Yes, yes, Xantharion, sing again for me this/ sweet song.

Xantho: Don't you understand, man, you accountant you? You must/ live forever, you wretch, in a solitary rocky bed!“³²⁵

Weniger als einen Rekurs auf die Geschichte der Freundschaft als vielmehr als einen Perspektivenwechsel stellt Sider die letzten Zeilen heraus. In seinem Vergleich der beiden Epigramme sieht Sider eine Parallele in der Art der literarisch vermittelten Kritik, die darin besteht, durch die Figur der Xantho hindurch eine dritte Stimme einzuführen und so die Kritik auf der literarischen Metaebene in eine Selbstkritik des Autors münden zu lassen.³²⁶

In der Zusammenführung beider Dialogstimmen im Rezeptionsprozess erweisen sich die beiden Epigramme als eine Kritik, die sich auf einer Metaebene aus einer dritten Perspektive ergibt. Sie nimmt in dem Maß freundschaftliche Züge an, in dem sich das Publikum mit der dargestellten Freundschaft identifizieren kann. Wenn sich der Zuhörer in seiner Position als Dritter, als „a friend

322 Sider: *How to commit Philosophy Obliquely: Philodemus' Epigrams in the Light of his Peri Parrhesias*. In: *Philodemus and the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004, S. 95.

323 A. a. O., S. 86. Sider verweist auf die Stellen in seiner Ausgabe, in der er eine neue Numerierung der Epigramme einführt u. gibt dementsprechend für die beiden von ihm untersuchten Epigramme die Numerierung 3 und 29 an. Vgl. *The Epigrams of Philodemus*. Hrsg., kommentiert u. eingel. von David Sider. New York 1997, S. 34; S. 36F u. S. 40.

324 Das erstrebenswerte, menschliche Ideal zeichnet Epikur in seinem *Brief an Menoikeus* als denjenigen, „der über die Götter fromme Gedanken hat und der hinsichtlich des Todes vollkommen ohne Furcht ist, der das Endziel der Natur begriffen hat und der verstanden hat, daß die oberste Grenze des Guten leicht zu erreichen und leicht zu beschaffen ist, daß aber die oberste Grenze des Übels entweder der Zeit oder der Schmerzlichkeit nach nur kurz währt“. Epikur: *Brief an Menoikeus*. In: Ders.: *Von der Überwindung der Furcht. Katechismus – Lehrbriefe – Spruchsammlung – Fragmente*. Eingel. u. übertr. von Olof Gigon. Zürich 1949, S. 44-49, S. 48f.

325 Philodemus: *The Epigrams of Philodemus*. Hrsg., kommentiert u. eingel. von David Sider. New York 1997, S. 68.

326 Vgl. Siders Kommentar, a. a. O. u. seine ausführliche Analyse in Sider: *How to commit Philosophy Obliquely: Philodemus' Epigrams in the Light of his Peri Parrhesias*. In: *Philodemus and the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004, 89f.

to his friend³²⁷, in die literarische Freundschaft einbindet, fällt der Kritiker mit dem Kritisierten auf der außerliterarischen Metaebene zusammen, ohne dass die Kritik als solche ihren Sinn verliert. Die Möglichkeiten einer „oblique method of imparting ethical guidance“³²⁸ stellen sich auf der literarisch-fiktiven Metaebene anders dar als im unmittelbaren persönlichen Gespräch auf dem Boden harter Realität, in dem die Frage nach versteckten Steuerungsmechanismen für den Adressaten von einem gewissen Handlungszwang ausgeht. Für letzteres ist die richtige Einschätzung, ob das Verhalten des anderen auf einen tatsächlichen Freund oder einen Schmeichler schließen lässt, von jeher von großer Bedeutung.

Aus hermeneutischer Sicht greift Siders Identifikation des literarischen Ich, das kritisiert wird, mit dem des Autors Philodemus, der mittels des Textes kritisiert, sicherlich zu kurz, um die dargestellte Kritik näher zu bestimmen und zu spezifizieren. So ist als Voraussetzung für die Feststellung, der Text kritisiere das Publikum durch die Selbstkritik des Autors an seinem lyrischen Ich, nicht allgemein von einer identifikatorischen Gleichsetzung des Publikums mit dem Autor auszugehen. Im freien Spiel ästhetischer Darstellung werden die Form eines kritischen Dialogs und der Eintritt des Publikums in dieses Spiel dadurch bestimmt, inwieweit im Text eine Identifikation mit beiden literarischen Dialogpartnern angelegt ist und welche Machtstruktur ihr Verhältnis zueinander aufweist. Es überrascht nicht, dass sich die Kritikdarstellung des Poeten Philodemus, der auf eine scharfe Trennung zwischen literarischer Unterhaltung und philosophischen Überlegungen besteht, von der des sokratischen Dialoges unterscheidet. Trotz der ähnlichen Beispiele, die Sider einerseits in philosophischen Dialogen bei Sokrates und Platon, andererseits in poetischen Texten von Sappho und der Illias findet, gelangt er nicht zu einer abschließenden Definition dieser spezifischen Kritikform.

Wo die sokratische Ironie wie die moderne Entsprechung des Understatements keinen Zweifel an der intellektuellen und gesellschaftlichen Überlegenheit des einen „Dialoganführers“ lassen, ist Diderots *Jacques le fataliste* frecher Knecht und freimütiger Freund in einem. Hier wird die gesellschaftliche Rollenverteilung unwesentlich, sobald beide Protagonisten ins erzählerische Spiel eintreten. Die gesellschaftliche Form verkehrt sich bald in eine Farce, während das Erzählen und der Schlagabtausch ihr eigentliches Verhältnis bestimmen. Wieder anders verhält es sich bei Antigone, die aus einer asymmetrischen Machtsituation heraus als Selbstdarstellerin einer von ihr verkörperten, eigentlichen Macht hervorgeht. Es wird daher zu zeigen sein, ob die asymmetrische Machtbeziehung tatsächlich ein Charakteristikum von *parrhesia* darstellen kann, ohne ihr weiteres

327 Philodemus: *On Frank Criticism*, Fr. 50, (= Konstan, S. 60). Zit n. Sider: *How to commit Philosophy Obliquely: Philodemus' Epigrams in the Light of his Peri Parrhesias*. In: *Philodemus and the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004, S. 92.

328 A. a. O., S. 94f.

Hauptmerkmal, den selbstlosen Gedanken an die Allgemeinheit, preiszugeben.

Auch im Fall der kritischen Äußerung eines Freundes in Philodemus' Epigramm hängt die Frage, ob der Zuhörer allein Schadenfreude oder nur Mitleid mit dem Erzähler und Kritisierten empfindet, oder beide Kontraparts zu einer auf sich selbst ebenso übertragbaren Kritik vereint, entschieden vom dargestellten Verhältnis zwischen den literarischen Dialogpartnern ab. Auch mit der Wahrscheinlichkeit, dass Philodemus eine Identifikation seiner Person mit dem Erzähler und Kritisierten beabsichtigte, entgeht die Selbstkritik in den beiden Epigrammen dem ihr in der Regel anhaftenden erhabenen Moment, als Kritiker seiner selbst anderen Kritikern voraus zu sein. Die erhabene Selbstkritik wird im Prozess des Dialoges dekonstruiert durch die Aufspaltung in zwei eigenständige Charaktere. Der erkennende Kritiker und der einsichtige Kritisierte agieren in einer Situation vertrauter Nähe ohne erkennbare gesellschaftliche Rollenzuschreibungen. Insbesondere in Epigramm 29 wird der Eindruck der freundschaftlichen Vertrautheit durch eine assoziative Verbindung zwischen den beiden Sprechern hergestellt, die ohne begriffliche Erklärung auskommt und sich dem Leser erst in der Rückbindung auf den Text als Gesamtheit erschließt.

„Philodemus: Already the rose and chickpea and first-cut cabbage-stalks are/

at their peak, Sosylos,/

and there are sauteed sprats and fresh cheese curds and tender curly lettuce leaves./

But we neither go on the shore nor are we on the promontory, Sosylos, as/

we always used to./

Sosylos: Indeed, Antigenes and Bakkhos were playing yesterday, but

today we carry them out for burial.“³²⁹

Ein rauer Ton wie in Epigramm 3, der sich noch als rhetorischer Stil des *trachytes* künstlich nachahmen ließe, kann hier jedoch nicht die gemeinsame gedankliche Ebene ersetzen. Die auf den ersten Blick des Außenstehenden scheinbare Zusammenhanglosigkeit der beiden Aussagen suggeriert dem Publikum, in den Freundeskreis eingebunden zu sein. Die Voraussetzung für das Verstehen der Kritik ist an das des Subtextes geknüpft und ergibt sich erst in der gedanklichen Zusammenführung beider Aussagen. Die inhaltlich auf die Todesfurcht bezogene Kritik nimmt ihren Ausgangspunkt auf der empathischen Ebene des Unausgesprochenen, das ein „wir“

329 Philodemus: *The Epigrams of Philodemus*. Hrsg., kommentiert u. eingel. von David Sider. New York: Oxford University Press, 1997, S. 164. Sider geht davon aus, dass auch hier im Fall des Philodemus die Person des Ich-Erzählers gleichzusetzen ist mit der des Autors. Die Meinung Gigantes, dass gewisse Motive wie der Aussichtspunkt auf die Küste als Bezeichnung für das Belvedere direkten Bezug nehmen auf die Villa Pisos, in der sich Philodemus und seine epikureischen Freunde trafen, teilt Sider jedoch nicht. Vgl. Sider: Kommentar. *The Epigrams of Philodemus*. Hrsg., kommentiert u. eingel. von David Sider. New York: Oxford University Press, 1997, S. 167f.

formuliert³³⁰, und schöpft daraus ihre überzeugende Wirkung. Die „stellvertretende“ Selbstkritik des Autors funktioniert folglich nicht nur als Verlagerung ins Innere des Zuhörers. Sie stellt sich darüber hinaus dar als eine Spiegelung des freundschaftlichen Verhältnisses im kritischen Gegenstand. Anstelle einer rein sachbezogenen Fokussierung auf die zu kritisierende Todesfurcht offenbart die kritische Äußerung in der Intimität ihres assoziativen Ausgangspunkts gleichzeitig eine freundschaftliche Nähe und macht sich dadurch frei vom Verdacht jeglicher Inszenierung eines Pathos des Erhabenen.

Im Paradoxon dieser poetischen Inszenierung einer Nichtinszenierung bleibt einerseits weiterhin die Schwierigkeit bestehen, die im Text dargestellte *parrhesia* von der rhetorischen Figur der *licentia* zu unterscheiden. Andererseits schafft die literarische Darstellung als Simulationsraum für Erfahrungen einen konkreten situativen Rahmen, in dem *parrhesia* verortet werden kann. Im konkreten literarischen Einzelfall entzieht sich *parrhesia* einer unmittelbaren Instrumentalisierung in der sozialen Wirklichkeit genauso wie einer willkürlichen Abstraktion dogmatischen Charakters. Sie bleibt ein freies Spiel und eröffnet dennoch einen Zwischenraum, in dem im Text nachvollzogene neue Erfahrungen auf das Sinnsystem des Rezipienten bezogen und mit anderen realen Erfahrungen verbunden werden.

In diesem mittelbaren Verhältnis kann die dargestellte *parrhesia* als ein vom Autor inszeniertes Konstrukt nicht gleichzeitig eine „parrhesiastische“ Praxis in der außerliterarischen Welt sein, ohne ihr Merkmal der Unmittelbarkeit zu verlieren. Die im Text geäußerte Kritik kann wie die Selbstkritik in Philodemus' Epigrammen nur stellvertretend wirken. Eingebettet in die freundschaftliche Atmosphäre bleibt die inszenierte Kritik im Rahmen der mimetischen Darstellung einer konkreten Situation und hebt sich nicht auf die abstrakte Stufe einer allgemeingültigen Aussage. Im Namen des Autors Philodemus formuliert das gleichnamige lyrische Ich keine Handlungsanweisung, die unmittelbar über den Text hinaus in die Wirklichkeit übergreifen würde. Der spielerisch vermittelte Bezug zwischen fiktiver Zurechtweisung und realer Belehrung durch den Text steht nicht zuletzt in Einklang mit Philodemus' Unterscheidung zwischen Epideiktik als Kunst und der Rhetorik als atechnischem sozialem Machtinstrument, auf die im Folgenden näher einzugehen ist.

Trotz ihres konstruierten Charakters verwundert es daher nicht, wie unbestimmt auch für

330 Vgl. Siders Kommentar zu dem Wort *emeis* in Epigramm 29, das dem Leser anfangs suggeriert, es beziehe sich auf die beiden Sprecher-Figuren, um aber anschließend in der Antwort des Sosylos in Wirklichkeit auch Bezug auf die zwei verstorbenen Freunde, Antigenes und Bakkhios, zu nehmen. Dieses von Sider herausgestellte Umschlagsmoment betont die persönliche Geschichte der Freundschaft und ihre spezifischen kommunikativen Bedingungen gegenüber der allgemeinen sprachlichen Umgangsform und macht dem Leser zugleich seine Stellung als Eingeweihter bewusst, die er bei Wieland durch das Schlüsselloch einnimmt. Sider: *Kommentar*. In: *The Epigrams of Philodemus*. Hrsg., kommentiert u. eingel. von David Sider. New York: Oxford University Press, 1997, S. 167.

Philodemus' Epigramme eine genaue Definition der im Dialog dargestellten *parrhesia* ausfällt. Es ist anzunehmen, dass sich die durch den Text nachvollzogene *parrhesia* im Dialog mit dem Rezipienten genauso wie die „parrhesiastische“ Praxis in der Realität dem Versuch einer begrifflichen Bestimmung widersetzt, wenn sie sich von der rhetorischen Figur der *licentia* unterscheiden soll³³¹. Unabhängig davon, ob, und wenn ja, bis zu welchem Grad Philodemus entgegen seiner theoretischen Kunstauffassung in seinen Epigrammen die Veranschaulichung einer Moral intendiert hat, zeichnet sich auch in der Analyse Siders die Schwierigkeit ab, die „parrhesiastische“ Praxis von einer rhetorischen abzugrenzen.³³² So erinnert Philodemus' Darstellung einer Kritik an die rhetorische Figur der *licentia*, wie sie bei *ad Herennium* als erste, zusammengesetzte Form beschrieben wird. Die Betonung der freundschaftlichen Nähe aufgrund von ähnlichen Assoziationen nimmt die Wucht des kritischen Affronts zurück. Die kritische Wirkung des Textes in der Realität ist davon abzugrenzen. Als „*covert allusion*“, wie Sider nahe legt, wirkt die dargestellte Kritik in der außerliterarischen Welt insofern „verdeckt“, als sie Ähnlichkeiten herstellt mit anderen konkreten Situationen, auf die das Publikum die eigenen Erfahrungen überträgt. In beiden Epigrammen bleibt Philodemus der konkreten ästhetischen Darstellung so weit verhaftet, dass die Vermittlung atmosphärischer Erfahrungen der eines inhaltlichen Dogmas entgegensteht und so nicht die Gefahr einer willkürlichen Anwendung philosophischer Lehrsätze birgt. Philodemus stellt eine verinnerlichte, gelebte Erfahrung dieser Lehren in einer komplexen Wirklichkeit dar. Er ist dabei ganz Dichter und kritisiert sich selbst in der Rolle des Freundes statt in der des Philosophen.

III. 2. b) Rhetorik, *techne* und die Politik

Philodemus' Transkripte der Vorlesungen Zenons sowie seine eigenen Schriften zeugen davon, dass innerhalb der epikureischen Gemeinschaft gegensätzliche Auslegungen der von Epikur formulierten Lehre existierten, die zu Differenzen zwischen den einzelnen Kreisen führten. Wie heftig die schriftlichen Auseinandersetzungen waren, zeigt nicht zuletzt das von Philodemus verfasste *Hypomnematicon*, das eine Auseinandersetzung mit der rhetorischen Theorie liefert, aber in seiner Eigenschaft als Replik ebenfalls als ein Zeugnis praktischer Rhetorik verstanden werden kann. Das Zirkulieren von Schriften und insbesondere von Repliken als Reaktion auf gegnerische

331 Wäre eine genaue Definition der *parrhesia* und somit eine generelle Vergleichbarkeit möglich, so bestünde ebenso leicht die Voraussetzung für die künstlerische Reproduktion und in der Konsequenz dann ein Schwinden der Glaubwürdigkeit. Einmal ungeachtet des veränderlichen Kontextes, gilt es die Art und Weise zu bestimmen, in der *parrhesia* dynamisch bleibt und jedes System unterläuft.

332 Vgl. Sider: *How to commit Philosophy Obliquely: Philodemus' Epigrams in the Light of his Peri Parrhesias*. In: *Philodemus and the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, Glenn S. Holland. Leiden/Boston 2004, S. 100f.

Vorwürfe war eine gängige Praxis, um den Kontakt der einzelnen „satellite communities“ der epikureischen Schule untereinander aufrecht zu halten und die Anbindung an Athen, intellektuelles Zentrum und Ausgangspunkt auch der epikureischen Lehre, nicht zu verlieren.³³³

Philodemus ist um die dreißig Jahre alt, als er Athen und die Schule Zenons verlässt und nach Rom geht, wo er engster Vertrauter von L. Calpurnius Piso, dem Schwiegervater Cäsars, wird.³³⁴ Dort gelangte er in den gebildeten Kreisen zu einigem Ansehen, das sich nicht allein auf die bloße Verbreitung epikureischer Inhalte beschränkte. Für Gigante wie für die Mitarbeiter des von ihm initiierten Projekts ist Philodemus zweifelsohne „nicht bloßer Nacherzähler der epikureischen Lehre, sondern ein Mann, der zur Erweiterung des theoretischen Horizonts des Systems anregte, um auf die lateinische Geisteskultur Einfluß zu nehmen.“³³⁵ Dass seine poetischen Werke in den literarischen Kreisen wahrgenommen werden und sich auch auf den Stil auswirken, weist zuerst Hendrickson am Beispiel eines Epigramms nach, von dem sich Parallelen zu Horaz ziehen lassen.³³⁶ Wie sieht aber angesichts seiner Ablehnung der Beteiligung am öffentlichen Diskurs Philodemus' Einflussnahme auf eine akademische Öffentlichkeit aus?

Der polemische Charakter der Schrift *Hypomnematicon*, der auch sein Werk *On the Stoics* kennzeichnet, lässt keinen anderen Schluss zu, als dass diese Texte ähnlich einem offenen Brief weniger dazu gedacht waren, den Abtrünnigen der von Philodemus und seinem Lehrer interpretierten Grundsätze Epikurs zur Einsicht zu verhelfen. Vielmehr sieht sich Philodemus offensichtlich gezwungen, eine klare, unmissverständliche Grenze zu ziehen zwischen den in seinen Augen treuen Anhängern von Epikurs Lehre und denen, die sie in ihrem anderen Rhetorikverständnis verraten. Mit *Hypomnematicon* wollte Philodemus seine Sicht auf die Rhetorik, wie er sie von seinem Lehrer Zeno übernommen hatte, auch in den eigenen Gelehrtenkreisen in Rom verbreiten. Die Schrift brachte er zwar anonym in Umlauf, es wird

333 Vgl. Dirk Obbink: *Craft, Cult, and Canon in the Books of Herculaneum*. In: Philodemus and the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink u. Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 73 – S. 84, S. 76.

334 Vgl. Gigante: *Philodemus in Italy: the Books from Herculaneum*. Übers. von Dirk Obbink. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002, S. 69-79 u. vgl. Asmis: *Philodemus' Epicureanism*. In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Hrsg. von Wolfgang Haase und Hildegard Temporini. Berlin/ New York 1990. S. 2369–2406, S. 2372.

335 Gigante: *Die Philodem-Wende*. Archiv für Papyrusforschung 45. (1999). Berlin 1999. S. 1-14, S. 1.

336 Vgl. Hubbels Verweis auf Hendricksons' Vergleich zwischen einem Epigramm bei Philodemus u. der in einer Textstelle in Horaz' Carmina verwendeten Technik (Carmen, 1, 38) in George Lincoln Hendrickson: *An Epigram of Philodemus and two Latin Congeners*. American Journal of Philology 39 (1918). Baltimore: Johns Hopkins University Press 1918, S. 27-43. Zit. n. Hubbel: *Introduction*. In: *The Rhetorica of Philodemus*. Übers. u. kommentiert von Harry M. Hubbell. New Haven/ Connecticut 1920, S. 251. Anhand der verschiedenen Indizien, die Philodemus darüber hinaus eine Verbindung zur augusteischen Gruppe bescheinigen kommt Hubbel zu folgendem Schluß: „It may therefore be set down with a reasonable degree of certainty that Philodemus was a prominent figure in the literary circles of Rome of the late republic and early empire; that his interest in polite letters distinguished him as it had his master Zeno from the rest of the Epicureans, and that his interest in literature is reflected in the doctrines of the Rhetorica.“ A. a. O., S. 251f.

jedoch davon ausgegangen, dass zumindest in Rom der eigentliche Verfasser bekannt war.³³⁷ Als ein Epikureer von Rhodos sich mit einer Replik gegen die Ansichten Zenos wandte, den er für den Autor hielt, baute Philodemus seinen Standpunkt zur Rhetorik in dem Werk *Peri Rhetorikes* aus. Hierin liefert er schließlich eine ausführliche Darstellung der Sichtweise, wie er sie in Übereinstimmung mit Zenon vertritt.³³⁸ Dazu zieht er zahlreiche unterschiedliche Positionen heran und demonstriert auf diese Weise ein fundiertes Kenntnis der Geschichte rhetorischer Theoriebildung. Asmis beschreibt Philodemus' Hinwendung zur Geschichte als einen mehr oder weniger unbewussten Prozess, der sich aus der Notwendigkeit ergab, die epikureische Lehre einzuordnen und ihre Spezifika herauszuarbeiten:

„Intent on preserving and strengthening the tradition of Epicurean philosophy, he was a historian of Epicureanism, as well as an exponent of its teachings. In order to provide a context for Epicureanism, moreover, he became a historian of philosophy in general“³³⁹

Vor diesem Hintergrund stellt sich verstärkt die Frage, ob sein geschichtliches Bewusstsein eine Rolle spielt für das praktische Wissen über *parrhesia* und über den damit verbundenen erzieherischen Umgang innerhalb der Schule, aber auch zwischen ihr und der Welt außerhalb. Wenn *Peri Rhetorikes* aus der Motivation heraus entstanden ist, sich zumindest in den weitreichenden intellektuellen Kreisen der epikureischen Gemeinschaft zu ihrem inkonsistenten Rhetorikkonzept deutlich sichtbar zu positionieren, kommt dem Werk selbst die pragmatische Funktion einer Bekanntgabe zu. Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Rhetorik und *parrhesia* stellt sich über die theoretischen Überlegungen Philodemus' hinaus die Frage nach dem praktischen Zweck seines Werks. Wie schon für den Teil des *Hypomnematicon* bleibt zu analysieren, ob es doch eher einen persuasiv-rhetorischen Charakter aufweist oder eine Kritik unter Gleichgesinnten im Aristotelischen Sinn der *parrhesia* darstellt.

Philodemus entwirft sein Verständnis von Rhetorik in seinem Werk *Peri Rhetorikes* vor dem Hintergrund einer Frage, die zu den wichtigsten Problemen der epikureischen Schule zählte, aber auch von genereller Bedeutung war, die nach dem Verhältnis von Rhetorik und *techne*.³⁴⁰ Dabei spiegeln seine Ausführungen zur Rhetorik erneut sein historisches Interesse und sein

337 A. a. O., S. 252.

338 A. a. O., S. 252f.

339 Asmis: *Philodemus' Epicureanism*. In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Hrsg. von Wolfgang Haase und Hildegard Temporini. Berlin/ New York 1990, S. 2370f.

340 Vgl. Robert N. Gaines: *Cicero, Philodemus, and the Development of late Hellenistic rhetorical Theory*. In: *Philodemus and the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink u. Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004, S. 208. Als Indiz gibt Gaines die Häufigkeit an, mit der dieser Aspekt vor allem in Epikurs Schriften behandelt wird.

umfangreiches Wissen auf diesem Gebiet wider. Denn im Wesentlichen besteht Philodemus' Beweisführung in seinem Werk aus der Reaktion auf verbreitete und auch prominente Argumente, die für oder gegen die Rhetorik als Kunst sprechen. *Peri Rhetorikes* kann damit ebenfalls als historische Dokumentation dieser Diskussion um die Frage, ob Rhetorik eine Kunst sei oder nicht, verstanden werden.³⁴¹ Sein Augenmerk gilt dabei vor allen Dingen denjenigen unter den Epikureern, die in ihrem Rhetorikverständnis von der Lehre Epikurs, wie sie auch von Metrodorus und Hermarchus vertreten wird, abweichen.³⁴² Diese Motivation erklärt sich insbesondere vor dem Hintergrund seiner der *Peri Rhetorikes* vorausgegangenen Schrift *Hypomnematicon*. Sie ist neben den sieben Büchern von *Peri Rhetorikes* ein eigenständiges Buch in der Ausgabe von Sudhaus, deren Anordnung auch der paraphrasierenden Übersetzung Hubbels zugrunde liegt.³⁴³ Bis auf die Reihenfolge dieser ursprünglich zu unterschiedlichen Zeitpunkten entstandenen Schriften lassen sich zur Datierung nur ungefähre Angaben finden, die auf die zweite Hälfte des Jahrhunderts vor Chr. verweisen.³⁴⁴

Wie schon in der Schrift *Hypomnematicon* verfolgt Philodemus in *Peri Rhetorikes* nach derselben Strategie das Ziel, die Frage, ob Rhetorik eine Kunst sei, differenziert zu beantworten. In beiden Schriften führt er prominente Argumenten wie die des Diogenes von Babylon, des Nausiphanos und des Metrodorus für und gegen die Rhetorik an und entwirft in kritischen Stellungnahmen zu diesen Zitaten sein Rhetorikkonzept. In der Aufzählung und Kritik bekannter Argumente in den ersten beiden Teilen des nur sehr fragmentarisch überlieferten ersten Buchs führt der Begriff der sophistischen Rhetorik, der *rhetorike sophisticke* oder auch bloß *sophistike*, zunächst in die Irre. Im Unterschied zur klassischen Begriffsverwendung meint Philodemus mit Sophistik hier den rhetorischen Zweig der Epideiktik, den er allein als *techne* gelten lässt. Die unterschiedliche Verwendungsweise wird aber spätestens dann unmissverständlich klar, wenn sich Philodemus im dritten Teil speziell den häretischen Rhetorikauffassungen anderer Epikureer zuwendet. Zugleich beruft er sich dabei im Namen Zenons explizit auf die Worte Epikurs, um in der durch seine Replik aufgeworfenen Kontroverse um die Frage, ob Rhetorik eine Kunst ist oder nicht, von

341 Vgl. hierzu die betont positive Einschätzung von Gigante: *Philodemus in Italy: the Books from Herculaneum*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002, S. 30f.

342 Philodemus: *Peri Rhetorikes*, I, Col. VII. Wie auch im Folgenden zitiert aus der Ausgabe *The Rhetorica of Philodemus*. Übers. u. kommentiert auf der Grundlage der Ausgabe Sudhaus' von Harry M. Hubbell. Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 23 (1920). New Haven/ Connecticut 1920, S. 265-382.

343 Vgl. Hubbel: *Preface*. a. a. O. „It would perhaps be more exact to call it a paraphrase than a translation.“

344 Vgl. hierzu Gigante: *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*. Paris 1987, S. 53: „D'après cette datation [Gigante geht von der von G. Cavallo vorgenommenen Datierung aus, vgl. a. a. O., Anmerk. 54], en effet, le livre V de la Rhétorique (Pherc.1669) fut publié après le milieu du siècle.“ u. weiter S. 47: „G. Cavallo confirme que l'œuvre fut composée ‚au cours d'une longue période‘, par étapes successives: nous sommes en mesure de pouvoir affirmer avec certitude que nous possédons pour quelques livres la rédaction provisoire (hypomnematicon: Pherc. 1674 et 1506) et la rédaction définitive (Pherc. 1672 et 1426); et qu'il faut rapporter les trois premiers livres aux années 75-50 av. J.C. [...] A partir du livre IV – qui fut distribué en deux tomes: Pherc. 1423 et 1007/1673 –, Philodème publia le reste de l'oeuvre après le milieu du I siècle.“

vornherein jeden Verdacht einer eigenen Auslegung und oder etwa die Möglichkeit eines Interpretationsspielraums auszuschließen.³⁴⁵ Denn nach Philodemus lassen die Schriften von Epikur, Hermarchus und Metrodorus keinen Zweifel an der strikten Trennung zwischen der Epideiktik und *techne* auf der einen Seite und der forensischen und deliberativen Rede und der Politik auf der anderen: „Epicurean authorities hold that sophistic rhetoric does not perform the task of practical and political rhetoric. [...] The ability to speak in assembly and court comes from practice and observation of political events.“³⁴⁶ An die Definition einer *techne* ist nach Philodemus dagegen immer die Bedingung eines im Sinn der *eudaimonia* nützlichen Resultats geknüpft, und zwar in einer Zuverlässigkeit, die nur das Erlernen bestimmter Prinzipien und Methoden garantiert.³⁴⁷

Nach Einschätzung Gigantes findet Philodemus das Vorbild für *Peri Rhetorikes* in der *Rhetorik* des Aristoteles. Wie Aristoteles hat er somit den Anspruch, eine allgemeine Theorie der Rhetorik zu verfassen, die den Vorstellungen seines Lehrers Zenon entspricht und den Leitsätzen Epikurs nicht zuwiderläuft. Wo Gigante als Indizien die Problemstellung und den Umfang von *Peri Rhetorikes* nennt, beruft sich Asmis vor allem auf die in *Peri Rhetorikes* gegebenen Beispiele, die an Aristoteles' Typologien erinnern.³⁴⁸

Trotz der formalen Parallelen zu Aristoteles' *Rhetorik* stellt sich vor dem Hintergrund der Lehren Epikurs und seiner Absage an alles Politische³⁴⁹ die Frage nach dem Verhältnis der Rhetorik zur Öffentlichkeit bei Philodemus. Im Gegensatz zur aristotelischen Auffassung von Rhetorik, die unmissverständlich in einem politischen Kontext steht, distanziert sich Philodemus denn auch, wie von einem Epikureer zu erwarten ist, von der Politik, indem er die *techne* allgemein und damit auch die Redekunst der Epideiktik von der Persuasion in der Öffentlichkeit trennt und somit nicht als politisches Steuerungsmittel gelten lässt. Aristoteles' Distanzierung von den herkömmlichen sophistischen Rhetorikschulen, für deren Praxis die Reden von Perikles, Kallisthenes und Demosthenes stehen, erkennt Philodemus zwar an. In der Beibehaltung des idealen Philosophen, der nach Aristoteles als Tugendhafter gleichzeitig von seiner Legitimation zur Gesetzgebung überzeugen müsse, sieht er jedoch einen Verrat an der Wahrheit und dem Nutzen für das Glück im Sinn der *eudaimonia*. Nur durch sein politisches Wissen kann der Tugendhafte ein guter

345 Vgl. Philodemus: *Peri Rhetorikes*, Buch II, I, 77, 26 ff. (= Hubbel, S. 277).

346 Philodemus: *Peri Rhetorikes*, Buch II, I, 119, 28 (= Hubbel, S.284).

347 A. a. O., Buch II, I, 19, Col. I (= Hubbel, S.268) u. vgl., dem Hinweis von Hubbel folgend, die Textstelle in Buch I, I, 3, fr. (= Hubbel 266).

348 Gigante: *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*. Paris 1987, S. 35 u. vgl. Asmis: *Philodemus' Epicureanism*. In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Hrsg. von Wolfgang Haase und Hildegard Temporini. Berlin/ New York 1990. S. 2369–2406, S. 2394.

349 Vgl. Epikur: *Gnomologium Vaticanum*. Nr. 58. In: Ders.: Wege zum Glück. Hrsg. u. übers. von Rainer Nickel. Mannheim 2011. S. 163-175, S. 172: „Man muss sich selbst aus dem Gefängnis der üblen Geschäfte und der Politik befreien.“ S. 172.

Staatsmann sein. Das hehre Ziel des Allgemeinwohls wird nach Philodemus durch das per se unlautere Überzeugungsmittel der öffentlichen Rede ins Gegenteil verkehrt:

„For they [die Rhetoriker] profess to make new statesmen, and useful to the state and their friends; in the same breath they defend their art by saying that the *art* is not bad, but errors come from those who use it badly, as if it were possible for men who fulfill the ideal of usefulness to city and friends to use the power of rhetoric unwisely.“³⁵⁰

Im Gegensatz zu Aristoteles' Auffassung von der Rhetorik als *techne* stellt sie mit der Rede für Philodemus kein wertfreies Mittel zur Verfügung, das sich in guter wie in schlechter Absicht verwenden ließe. Vielmehr besteht für Philodemus in der Gleichsetzung des Tugendhaften mit dem erfolgreichen Redner in der Politik ein Widerspruch, wenn er sich in der Art und Weise, in der er die Macht seiner Rede lenkt, mit dem unmoralischen und unaufrichtigen Rhetoriker gemein macht. „Even if a man be virtuous otherwise, he is considered a scoundrel because he is a rhetor“³⁵¹, weil er als Rhetoriker anders als der Philosoph auf der Basis der Wahrscheinlichkeit operiert. Das ist nach Philodemus nicht zwingend in der Natur der Rede begründet:

„After assuming that speeches can be made according to strict logic, they proceed to use in both deliberative and forensic oratory, nothing but probabilities, and often the less probable rather than the more; besides they seek broad effect rather than accuracy and systematic treatment, as is natural since they have no *method*, but depend entirely on observation, and quickly discard their observations because of the changes of the populace which are quicker than those of the Euripus.“³⁵²

Die Präferenz des enthymematischen Wahrscheinlichkeitsschlusses vor dem syllogistischen Schließverfahren der Dialektik ist nach Philodemus vielmehr dem Umstand geschuldet, dass die öffentliche Wahrnehmung der breiten Masse Verzerrungseffekten unterliegt, weil die wahrheitsgetreue Darstellung eines Sachverhalts in der öffentlichen Rede nach vereinfachenden, effektheischenden Schemata erfolgen muss, um dem Redner den rhetorischen Erfolg zu sichern.³⁵³ Dieser wird nach Philodemus' Einschätzung allein vom Bestreben nach gesellschaftlichem Ansehen und politischer Macht bestimmt in dem irrigen Glauben, dass beides Glück beschert. Der Unterschied zwischen dem Rhetoriker wie der Menge und dem Philosophen besteht dabei nicht in

350 Philodemus: *Peri Rhetorikes*, Buch VII, I, 333, col. XVII (= Hubbel, S. 334).

351 A. a. O., Buch V, I, 261, col. XXI (= Hubbel, S. 317).

352 A. a. O., Buch V, I, 245, col. XIV, l. 13 (= Hubbel, S. 314), vgl. hierzu die Anmerk. 9 zu „Euripus“, in der Hubbel auf Platons Phaidon verweist und Euripus „as a type of fickleness“ bestimmt.

353 Vgl. dazu des Weiteren bei Philodemus: *Peri Rhetorikes*, Buch VII, I, 373, col. XCIV (= Hubbel, S.339): „The rhetor does not combine his proofs after the fashion of dialectician or philosopher; for probably this would be displeasing to the multitude.“ Vgl. auch Buch VI, II, 39, col. XLI, l. 14 (= Hubbel, S. 328): „On investigation we shall find that what they call enthymemes are mere padding and provoke applause because the multitude is foolish.“

dem angestrebten übergeordneten Ziel der *eudaimonia*, sondern in der Wahl der Mittel.³⁵⁴

Zur Tendenz, die komplexen Sachverhalte in der öffentlichen Rede zu simplifizieren, kommt die Einstellung des Rhetorikers auf den Wankelmut der Menge hinzu. Aus Angst, sich den Unmut der Menge zuzuziehen und sich in kritischen Fragen gegen sie zu wenden, umgeht der Rhetoriker kritische Fragen und stellt sein Rede stattdessen auf die momentane Verfassung der öffentlichen Meinung ab. Der Schärfe und Weitsicht des Philosophen, die ihm den abschätzigen Vergleich mit der für das Nächstliegende blinden Eule einträgt³⁵⁵, stellt Philodemus die Kurzsichtigkeit des Rhetorikers gegenüber, die nur bis zu oberflächlichen, nicht existentiellen Fragen des Moments reicht: „it can talk in a general way about subjects of no importance.“³⁵⁶

Nicht umsonst sieht Philodemus einen Zusammenhang zwischen der Rhetorik und der Demokratie, der für den Ursprung demokratischer Entwicklung bereits von Aristoteles konstatiert wurde.³⁵⁷ Ausnahmslos für jede deliberative und forensische Rede zieht Philodemus eine Verbindungslinie zur Demokratie im Sinn der entarteten Verfassung bei Aristoteles: „Rhetors prefer to live in a democracy, the worst form of government“³⁵⁸ Nach Philodemus' Ausführungen ist die öffentliche Rede als Mittel der moralischen Erziehung der Menge nicht vertretbar, weil sie selbst immer eine verzerrte Sicht auf die Dinge darstellt, die sich auf der Grundlage der Wahrscheinlichkeit herstellt. So besteht das Schlimmste für Philodemus noch nicht allein darin, dass die Menge den Tugendhaften nicht erkennt, sondern dass darüber hinaus selbst noch der einzelne Rhetoriker die tugendhafte Fähigkeit der differenzierten Beurteilung und Relativierung von Sachverhalten als Schwäche und Unentschlossenheit auslegt und in seiner Rede meidet.³⁵⁹ Wo Aristoteles nach dem Grundsatz der Verhältnismäßigkeit eine für die Durchsetzung des Tugendhaften notwendige Beschränkung auf die Wahrscheinlichkeit in Kauf nimmt, zeigt Philodemus am Beispiel des Sokrates, dass ihm seine Tugend noch im Gefängnis Immunität verleiht gegenüber den Anfeindungen der Menge und dem bevorstehenden Tod.³⁶⁰

Das tatsächlich Naheliegende existentieller Art ist nach Philodemus nicht die Etablierung einer für alle verbindlichen Gesellschaftsethik als Ziel der *eudaimonia*, sondern die individuelle Entwicklung hin zu einem von den positiven Gesetzen unabhängigen tugendhaften Subjekt. Dieses Subjekt verliert bei Philodemus seine Tugendhaftigkeit nicht in dem Bestreben³⁶¹, die

354 Vgl. a. a. O., Buch V, I, 254, col. XXI, (= Hubbel, S. 315).

355 Vgl. a. a. O., Buch V, I, 252, col. XIX (= Hubbel, S. 315).

356 A. a. O., Buch V, I, 250, col. XVIII (= Hubbel, S. 315).

357 Vgl. a. a. O., Buch VII, I, 357, col. LXVII (= Hubbel, S. 336).

358 A. a. O., Buch VII, I, 375, col. XCVII (= Hubbel, S. 339).

359 A. a. O., Buch V, I, 264, col. XXVIII, (= Hubbel, S. 317).

360 Vgl. a. a. O., Buch V, I, 268, col. XXXI, (= Hubbel, S. 318).

361 Seine polemischen Anmerkungen zu Aristoteles lassen erkennen, dass Philodemus das Engagement des Philosophen in die Rhetorik als einen Verrat an der Tugend auffasst: „He says that the whole system depends on deceit; consequently a veracious person should avoid it.“ A. a. O., Buch VII, I, 361, col. LXII, (= Hubbel, S. 337).

Menge mit allen rhetorischen Mitteln zu tugendhaftem Verhalten anzuhalten. Es konzentriert sich allein auf die Erziehung einer jungen Elite zu einer von den Normen der Verfassung unabhängigen Tugendhaftigkeit und trägt damit indirekt zum Allgemeinwohl der Gesellschaft bei.³⁶² Wie bei Sokrates befähigt die Tugend ein von der gesellschaftlichen Moral unabhängiges Subjekt dazu, einzelne Individuen wie auch den Staatsmann im persönlichen Gespräch zu beraten.³⁶³ Damit spaltet Philodemus anders als Aristoteles die Person des Philosophen von der des Politikers ab, die ohnehin nicht identisch ist mit dem Rhetoriker.

Im Unterschied zur letztlich optimistischen Einschätzung von Aristoteles, dass sich die Menge aufgrund der rhetorischen Überzeugungskraft des Tugendhaften von seiner Befähigung als geeigneter Gesetzgeber überzeugen lässt, hat Philodemus eine negative Sicht auf das Urteilsvermögen der Menge. „For the mob changes and repents quickly.“³⁶⁴ Für die daraus resultierende Gefahr für einen Staat macht er aber weniger die Menge selbst verantwortlich als vielmehr die verbreitete Auffassung der Rhetoriker, die Tugend des Philosophen lasse sich mit der Praxis des Politikers vereinbaren und dem Volk öffentlich vermitteln. Für dieses integrative Konzept steht unter anderem Aristoteles, den Philodemus einstuft als einen „more dangerous and deadly foe of Epicurus than those who openly engaged in politics.“³⁶⁵ Im Gegensatz zu Aristoteles, der den Weisen mit dem Staatsmann und Rhetoriker in der Person des *megalopsychos* vereint, besteht Philodemus, wenn auch nicht auf der generellen Abschaffung der Rhetorik im öffentlichen Raum, so aber auf einer strikten Trennung zwischen der Erziehung zum Philosophen und der politischen und rhetorischen Praxis, die er wiederum unterschiedlichen praktischen Fähigkeiten zuordnet.³⁶⁶ Philodemus' Bestreben, ein für alle Mal eine Grenze zwischen Philosophie und Politik zu ziehen, die zumindest innerhalb der epikureischen Gemeinschaft nicht mehr zur Diskussion steht, wird sowohl aus seiner Polemik gegen Aristoteles wie aus seiner Verteidigung des Isokrates gegenüber dessen polemischen Äußerungen ersichtlich. Rapp vermutet, dass es sich bei Philodemus' spöttischer Behauptung über Aristoteles, sein Antrieb, sich mit der Rhetorik zu beschäftigen, entspringe einer persönlichen Rivalität mit Isokrates, um eine Legende handelt, „um eine zu durchschaubare Personalisierung und Psychologisierung“³⁶⁷. Vor dem Hintergrund, dass

362 Vgl. a. a. O., Buch V, II, 154, fr. XIII, (= Hubbel, S. 309).

363 Vgl. a. a. O., Buch VII, II, 222, col. XVIII (= Hubbel, S. 350). Hubbel zieht in diesem Zusammenhang die Möglichkeit in Betracht, dass es sich bei der individuellen Beziehung um die des Sokrates zu Alkibiades handeln könnte. Vgl. Anmerk. 11, a. a. O.

364 A. a. O., Buch VI, II, 17, col. XXIII (= Hubbel, S. 324).

365 A. a. O., Buch VI, II, 58, col. LIV (= Hubbel, S. 331).

366 Zur Unterscheidung der Rhetorik von der Politik vgl. a. a. O., Buch VII, II, 266, col. XI a (= Hubbel, S. 359): „For even if we grant that it has been done by political rhetors, qua statesmen, we shall not grant that it has been done by the rhetoricians, and if by them, not qua rhetoricians.“ u. vgl. auch II, 268, col. XIII a (= Hubbel, S. 358).

367 Rapp: *Kommentar*. In: Aristoteles: Rhetorik. Bd. 1 Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 4. Darmstadt 2002, S. 224. Als Begründung gibt Rapp folgendes an: „[D]enn um ausgehend von den Platonischen Vorbehalten gegenüber der Rhetorik die Ausarbeitung eines rhetorischen Handbuchs für gut zu heißen, ist in erster Linie eine sachliche

Philodemus mit seinem Beitrag zur rhetorischen Theorie seinerseits auf einen Opponenten in den eigenen Reihen reagiert und auf eine Erneuerung der Identifikation mit den Lehren Epikurs drängt, um den Zusammenhalt der epikureischen Gemeinschaft zu sichern, relativiert sich wiederum der mitunter beißende persönliche Ton seiner rhetorischen Fragen. Nach Gigante setzt sich Philodemus wie sein Lehrer Zenon auf privater Ebene über die Grenzen theoretischer Gegnerschaft hinweg und hat – anders als seine polemischen Schriften es nahe legen – einen freundschaftlichen Umgang mit den bedeutenden Vertretern anderer Denkrichtungen.³⁶⁸ Damit weitet Philodemus seine in *Peri Rhetorike* vertretene Anforderung an den Philosophen, privaten und öffentlichen Bereich menschlicher Kommunikation strikt zu trennen, in seiner Lebenspraxis selbst auf die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Auseinandersetzung als Repräsentant einer akademischen Schule und der freundschaftlichen Beziehung zu einem ihrer Vertreter aus.

Aus Philodemus' Anmerkungen über den Redestil des Philosophen, „which we found neither useful nor practicable, but vicious and almost deadly“³⁶⁹, geht hervor, dass der Philosoph sich keinen rhetorischen Strategien unterwirft, um mithilfe des *ethos* die Sympathie oder Aufmerksamkeit der Menge zu gewinnen. Vielmehr spricht er unbequeme Urteile aus, bei denen er sich nicht allein von logischen Überlegungen leiten lässt, sondern gleichermaßen von Gefühlen³⁷⁰: „For the speech of the philosopher does not differ from that of the statesman in its adaptation of the useful to the common needs of the city, but in its relation to the individual.“³⁷¹ Dort, wo der Staatsmann noch das Funktionieren des Staates im Auge hat, widmen sich die rhetorischen Übungen hingegen ausschließlich der überzeugenden Rede vor „crowds and courts“, nicht aber der Verteidigung in eigener Sache; ihnen fehlt damit der persönliche Bezug subjektiver Empfindungen.³⁷² Die Fähigkeit, einer einzelnen Person mit Rat zur Seite zu stehen und Probleme zwischenmenschlicher Art zu lösen, hat für Philodemus nichts gemein mit dem rhetorischen Geschick, die Menge durch die Rede zu überzeugen.

Was sich bereits in der Abkehr von der Öffentlichkeit und in der Betonung des Emotionalen vereinzelt angedeutet hat³⁷³, bestätigt sich in dieser ausdrücklichen Unterscheidung zwischen

Neueinschätzung der Rhetorik erforderlich, die sich durch den Hinweis auf einen äußeren Anlass, die Konkurrenzsituation verschiedener Schulen in Athen, nicht ersetzen lässt.“ A. a. O., S. 224f.

368 Gigante verweist auf die beiden Schriften *De Stoicis* und *De Ira*; in ersterer verpflichtet Philodemus Zenon von Kition als den Verfasser der *Politeia* „auf seine theoretische Verantwortung“, in der zweiten zeigt er sich dem Stoiker Antipatros verbunden. Vgl. Gigante: *Die Philodem-Wende*. Archiv für Papyrussforschung 45. (1999). Berlin 1999, S. 5.

369 Philodemus: *Peri Rhetorikes* II, 28, col. XXXIII, (= Hubbel, S. 325).

370 Vgl. a. a. O., I, 254, col. XXI, (= Hubbel, S. 315).

371 A. a. O.

372 Vgl. a. a. O., I, 332, col. XV, (= Hubbel, S. 333).

373 Vgl. zu beiden Aspekten a. a. O., I, 253, col. XIX – I, 254, col. XXI, (= Hubbel, S. 315): „The philosophers of our school agree with [oi polloi] on a question of what is just and good, differing from them only in this that they arrive at their conclusions by logic as well as by feeling, and never forget this conclusions, but always compare the chief good with things indifferent.“

rhetorischer und philosophischer Überzeugungsart. Während die eine auf die Überzeugung der Menge abzielt und das *pathos* als rein strategisches Mittel verwendet, unterhält der Philosoph im privaten Gespräch eine persönliche Beziehung zu seinem Zuhörer und überzeugt auf dieser emotionalen Ebene der Freundschaft durch die Intersubjektivität tugendhafter Praxis. In der neben den dianoethischen Tugenden gleichberechtigten Funktion von freundschaftlichem Wohlwollen und Empathiefähigkeit als Teil der ethischen Tugenden setzt die Trennungslinie zwischen Rhetorik und *parrhesia* bei Philodemus an. Nach Philodemus ist es gar nicht möglich, sich in einer Rede an die Menge zu wenden und gleichzeitig Tugendhaftigkeit intersubjektiv zu vermitteln. Die Erziehung zu tugendhaftem Verhalten verlegt Philodemus in die persönliche Beziehung auf dem Weg zur Freundschaft.

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die Ausnahmeregel für den rhetorischen Zweig der Epideiktik erklären, den Philodemus allein als *technē* begreift und gegenüber der forensischen und deliberativen Rede zur praktischen Entscheidungsfindung abgrenzt. Die epideiktische Rede geht in der Regel von einem *certum* aus und kann im Zusammenhang mit der Freundschaft als Steigerung eines intersubjektiv geteilten ästhetischen Moments verstanden werden. Das lässt den Schluss zu, dass selbst die epideiktische Rede auf den privaten Freundeskreis und auf die gegenseitige Erziehung Gleichgesinnter beschränkt bleibt, während den Zuhörern der Masse der Zugang zu einem höheren Leben von Natur aus verwehrt bleibt.

Hingegen nimmt Aristoteles in der öffentlichen Darstellung zur Bewältigung der Komplexität wichtiger gesellschaftspolitischer Sachverhalte die Reduktion auf das am stärksten Überzeugende eines Gegenstandes in jedem Fall und ohne Ausnahme hin. Dass aber auch Aristoteles Zugeständnisse an die Verzerrungseffekte in der öffentlichen Wahrnehmung macht, zeigt seine Einschränkung für den Gebrauch der *parrhesia* auf den privaten Dialog zwischen Gleichgesinnten. Im Gegensatz zu Aristoteles lässt Philodemus aber nur einen Schluss für den Philosophen zu: die konsequente Absage an politische Einflussnahme durch öffentliche Rede. Denn selbst die Ausführungen zum „good statesman“, den Philodemus vom fähigen, aber meist unmoralischen Rhetoriker unterscheidet und dem er die Möglichkeit einräumt, in Bezug auf das Allgemeinwohl moralisch zu handeln, erscheinen letztlich wie eine Utopie:

„It would be well if the statesman studied philosophy in order that he might be more actively good, and for this reason we say that philosophy if it were associated generally with the political state of mind and in individual cases made suggestions applicable to political management, would produce a wonderful improvement.“³⁷⁴

Im Vergleich zu seinen Erläuterungen zur rhetorischen Schule des Isokrates, der sich später der

374 A. a. O., Buch VII, II, 271, col. XV a, (= Hubbel, S. 359).

philosophischen Lehre zuwandte, und den Ausführungen zu Sokrates bleibt der Eindruck der Unvereinbarkeit von politischer Rhetorik und einem moralisch guten Menschen bei Philodemus bestehen. Als einzigen Ausweg hält Philodemus das schmale Einfallstor der persönlichen Beratung des Politikers durch den Philosophen zur Politik offen. So führt Philodemus die Erfolge großer Staatsmänner wie Perikles und Demosthenes zurück auf die „assistance from philosophers; and to associate with Socrates was better for Alcibiades and Critias than to study art.“³⁷⁵ Das Heranziehen philosophischer Expertise wie im Fall von Sokrates Wissen³⁷⁶ als eine mögliche Form „parrhesiastischer“ Praxis wird Teil der Untersuchung zu Foucaults Interpretation der entsprechenden Stelle bei Platon sein. Im folgenden Kapitel wird anhand von Philodemus' Werk *Peri Parrhesias* versucht, die Praxis der *parrhesia* im geschützten Raum des Kespos, des epikureischen Gartens, zu rekonstruieren.

III. 2. c) *Parrhesia* als Anleitung zur Freundschaft

Während Philodemus mit *Peri Rhetorikes* eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Rhetorik und Kunst gibt, kreist sein Werk *Peri Parrhesias* um die Frage nach der Unterscheidung zwischen Freund und Schmeichler. Dass allgemein ein großes Interesse an dieser Frage bestand, zeigt folgende Seneca zugeschriebene Sentenz:

„Ach, könnte man jedem Menschen öffnen die Brust und genau betrachten des Herzens Inhalt und Wesen, dann zuschließen wieder und jenen, der frei von Falsch, zum Freund sich erwählen!“

Die Aktualität und Relevanz dieser Frage zu jener Zeit wird unter anderem damit erklärt, dass mit Aufkommen individualistischer Denkmuster im Hellenismus gleichzeitig das Interesse an einer alternativen Form der sozialen Absicherung wächst, die einen Ausgleich für die wachsenden Lücken im sozialen Netz der Polisgemeinschaft bietet.³⁷⁷ In gewisser Weise ist die Frage nach der Authentizität freundschaftlicher Haltungen jedoch zeitlos und aktueller denn je, wenn man überlegt, dass mit den unterschiedlichen medialen Darstellungsformen der heutigen Zeit der Individualismus sich anscheinend kaum noch überbieten lässt und sich die mediale Breitenwirkung genauso zunutze macht wie die Überwindung großer Distanzen bei der privaten

375 A. a. O., Buch VII, I, 350, col. LVI, (= Hubbel, S. 335).

376 Zur Diskussion um die Unterscheidung zwischen Expertenwissen, Mutmaßungen und dianoetisches Wissen bei Sokrates vgl. Paul Woodruff: *Plato's Early Theory of Knowledge*. In: *Essays on the Philosophy of Socrates*. Hrsg. von Hugh H. Benson. Oxford/ New York 1992, S. 86-106.

377 Asmis spricht von einem allgemeinen, nicht für den Epikurismus spezifischen Topos, vgl. Asmis: *Philodemus' Epicureanism*. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Hrsg. von Wolfgang Haase und Hildegard Temporini. Berlin/ New York 1990, S. 2394. Hossenfelder merkt an, dass die Bedeutung der Freundschaft in der gesamten Antike verbreitet war, nicht nur als Fundament der Gesellschaft, als auch Absicherung der Sozialleistungen. Vgl. Martin Hossenfelder: *Epikur*. München 1991, S. 108.

Kontaktaufnahme.

Philodemus' *Peri Parrhesias* kann als charakteristisch für die gesellschaftlichen Umbrüche und Tendenzen seiner Zeit gesehen werden, für die die gesamte Philosophie Epikurs steht. Der höchste Wert der *eudaimonia* stellt nicht mehr wie noch bei Aristoteles das gemeinsame Ziel aller Bürger der Polis dar, an das sich das Glück des Einzelnen knüpft. Das Streben nach Glück wird Sache des einzelnen Individuums und vollzieht sich eigenverantwortlich als Selbstsuche in seinem Inneren.³⁷⁸ Daraus lässt sich schließen, dass der hohe Stellenwert der Freundschaft in der Antike nicht nur aus der Notwendigkeit der sozialen Absicherung erwächst. Es ist offensichtlich, dass für die Selbsterkenntnis des Subjekts und die Verinnerlichung eines Wertmaßstabes der Andere gebraucht wird, dem das Subjekt anders als der Volksmenge absolutes Vertrauen und Ehrlichkeit entgegenbringt.

An den unterschiedlichen Interpretationen zu Epikurs Zitat – „Der Zwang ist schlimm; doch es besteht kein Zwang, unter Zwang zu leben.“³⁷⁹ – lässt sich der Scheidepunkt erkennen, an dem auch die beiden unterschiedlichen Konzepte der *parrhesia* ihren Ausgang nehmen. In die Lesart, dass Epikurs Zitat den Selbstmord als letztmögliche Option offen hält, fügt sich das von Philodemus angeführte Beispiel des Sokrates, der trotz der Todesstrafe die Ehre seiner Tugend im Kampf gegen seine Feinde in Athen nicht einbüßt, weil er in mit seinem eigenen Wertmaßstab handelt.³⁸⁰ Aus diesem Blickwinkel erweist sich *parrhesia* als Freimut gegenüber gesellschaftlichen Widerständen und der öffentliche Bruch mit den gegebenen Machtverhältnissen, sei es in Form der Rede oder des Schweigens, birgt angesichts des tödlichen Risikos das über das Leben erhabene Moment, das sich gleichzeitig als rhetorisches äußert. Denn schmerzhafter als die Todesstrafe wird der Verlust des Ich, des selbstbestimmten Bewusstseins, empfunden, der nur durch die Herstellung der Konsistenz zwischen dem inneren Gefühl des Unrechtsbewusstseins und dem äußerem Verhalten verhindert werden kann. Dieses Konzept der *parrhesia* in der Öffentlichkeit bildet das äußere Ende eines Prozesses, der bei Philodemus allein als pädagogisches Verfahren der *parrhesia* beschrieben ist und als Verinnerlichung bestimmter Werte mit Hilfe der Kritik eines Gleichgesinnten im privaten Gespräch stattfindet. Ohne die kritische Rückmeldung des Anderen im Schutzraum des privaten Dialogs zwischen Lehrer und Schüler lässt sich die moralische Unabhängigkeit von der öffentlichen Meinung nicht denken. Für

378 Vgl. Malte Hossenfelder: *Epikur*. München 1991, S. 11.

379 Epikur: *Gnomologium Vaticanum*, Nr. 58. In: Ders.: *Wege zum Glück*. Hrsg. u. übers. von Rainer Nickel. Mannheim 2011, S. 172. Hossenfelder interpretiert dieses Zitat dahingehend, dass der Freitod für die Epikureer eine akzeptable Möglichkeit darstellt, einer ausweglosen Lage im Leben zu entkommen. Vgl. Hossenfelder: *Epikur*. München 1991, S. 11f. Gegenteiligere Auffassung ist Rudolf Schottländer: *Epikureisches bei Seneca. Ein Ringen um den Sinn von Freude und Freundschaft*. In: Gregor Maurach (Hrsg.): *Seneca als Philosoph*. 2. Aufl. Darmstadt 1987, S. 181f.

380 Vgl. Philodemus: *Peri Rhetorikes*, Buch V, I, 265, col. XXIX – I, 268, col. XXXI (= Hubbel, S. 318).

Philodemus' Modell der *parrhesia* als pädagogischen Verfahrens wird zu zeigen sein, was es für das Verhältnis zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre bedeutet, wenn er ganz im Sinn der epikureischen Lehre den Rückzug in den Kespōs und die Abkehr des Philosophen von der politischen Teilnahme statt öffentlicher Konfrontation fordert.

Nach Gigante, der die französische Entsprechung des deutschen Begriffs Redefreiheit wählt im Gegensatz zu der von Konstan u. a. verwendeten englischen Übersetzung *On Frank Criticism*³⁸¹, ist *parrhesia* das Kernstück der epikureischen Vermittlungspraxis ethischer Inhalte; „en tant que système non seulement éthique, mais aussi pédagogique, en tant que modèle d'une communauté qui se développe librement et construit une vie affranchie des ambitions sur un échange de confessions et d'avertissements permettant de transmettre aux jeunes la sagesse du Maître ainsi que la conquête du progrès intérieur.“³⁸² Die Schwierigkeit, sich dem Widerspruch zwischen einer freien Persönlichkeitsentwicklung und der Anleitung zur freundschaftlichen Mitgliedschaft einer bestehenden Gemeinschaft zu entziehen, wird vor allem an den Stellen offensichtlich, die eine Analogie zur Tierzucht aufweisen. Gigante verweist auf die Vergleiche des Jugendlichen mit einem Fohlen und einem Welpen, die der Lehrer mit Nachsicht zähmt; „il en supporte l'indiscipline et en rachète l'humanité.“³⁸³ Ähnlich dem Dompteur muss der Lehrer nach Philodemus neben der Nachsicht auch die notwendige Geduld aufbringen und *parrhesia* wiederholt anwenden. Denn erst wenn die ersten Aversionen gegenüber der Kritik des Lehrers und die damit verbundenen negativen Empfindungen überwunden sind, zeigt *parrhesia* allmählich ihre Wirkung wie eine Medizin, die vom Körper eines kranken Patienten erst nach wiederholter Einnahme den körpereigenen Schutzschild durchdringt.³⁸⁴ Neben der Analogie der Tierzucht bemüht Philodemus wie schon in *Peri Rhetorikes* häufig die der Medizin, die dem Kranken als Anstoß zur Selbsthilfe verabreicht wird. In dieses Bild passen die wiederholten Anmerkungen zur wesentlichen Rolle schlechter Gewohnheiten, die sich insbesondere durch den gesellschaftlichen Umgang infolge einer bestimmten Machtposition und durch eine von außen herangetragene falsche Selbstwahrnehmung einstellen.³⁸⁵

Dass auch der Lehrer als Philosoph und weiser Mensch³⁸⁶ nicht auslernt und ähnlich wie bei

381 Philodemus: *On Frank Criticism*. Hrsg. u. übers. von David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan Thom u. James Ware. Atlanta 1998.

382 Gigante: *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*. Paris 1987, S. 42.

383 A. a. O., S. 46. Gigante verweist hier in Philodemus' *Peri parrhesias* auf die beiden Stellen Fr. 78 u. Fr. 52.

384 Vgl. Philodemus: *On Frank Criticism*, Fr. 63-67, (= Konstan, S. 72f.).

385 Hier ist vor allem das verzerrte Selbstbild der Frauen und der Mächtigen bei Philodemus zu nennen. Vgl. a. a. O., Col. XXIIb, (= Konstan, S. 127) u. Col. XXIIIa, (= Konstan, S. 128): „...they {the illustrious} do not gladly accept ohters confuting them, [because] they believe that many people reproach them out of envy, and they have become accustomed in a way to being conversed with graciously by everyone. Therefore the unexpected too disturbs them...“

386 Vgl. zum Begriffsfeld des Lehrers Glad: *Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus*. In: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*. Studies on Friendship in the New Testament World. Hrsg. von John T.

Aristoteles sich auch bei Philodemus nicht immer selbst genügt, geht aus den Stellen hervor, in denen der Weise selbst Adressat der Kritik ist.³⁸⁷ In diesem Zusammenhang weist Glad darauf hin, dass der Arzt jederzeit zum Patienten werden kann, die Praxis der *parrhesia* folglich reziprok ist.³⁸⁸ Mit diesem Argument, dass die Praxis der *parrhesia* nicht an eine starre soziale Hierarchie gebunden ist, richtet sich Glad gegen Martha Nussbaums Interpretation des medizinischen Analogie-Modells, nach der eine Asymmetrie und klare Rollenverteilung zwischen Lehrer und Schüler besteht.³⁸⁹ Nach Glad lenkt der Vergleich mit der Medizin allgemein die Aufmerksamkeit auf „issues of method, form, and procedure for the ‚moral physician‘, thereby underscoring the conjectural nature of psychagogy, the need for adaption to the particular case, the legitimate use of harshness, and the importance of openness for correct diagnosis“³⁹⁰. Zugleich legen diese Analogien eine besondere Gewichtung der emotionalen Seite nahe, die über die rationalen Überlegungen hinaus als Einfühlungsvermögen und vor allem sprachliche Sensibilität an der Diagnose und der Korrektur des Anderen teilhat. Auch wenn sich Nussbaum hierzu kein abschließendes Urteil fällen möchte, so verdeutlicht die folgende Textstelle zumindest, dass diese Gewichtung in der Bewertung der Freundschaft allgemein anders gelagert ist als bei Aristoteles: „...Even if we demonstrate logically that, although many fine things result from friendship, there is nothing so grand as having one to whom one will say what is in one's heart and who will listen when one speaks. For our strongly desires to reveal to some people what it thinks.“³⁹¹ Welche wichtige Rolle vor allem eine begriffliche Umdeutung und eine Neubewertung der konnotativen Bedeutungen für die moralische Korrektur durch die *parrhesia* spielt, lässt sich trotz der schlechten Lesbarkeit erahnen, wenn Philodemus an anderer Stelle den geringsten Widerstand gegenüber dem freimütig kritisierenden Lehrer beschreibt, „if they {the students} are <[gathered together]> through love, when they proceed and renew their <[feelings and] words.“³⁹²

Fitzgerald. Leiden/ New York/ Köln 1996. S. 21-60, S. 34; Synonym zu Lehrer werden die Begriffe „Wise“, „Philosophers“, „scholars“ verwendet. Vgl. Philodemus: *On Frank Criticism*, zit. n. Glad, a. a. O., Anmerk. 66.

387 Vgl. Philodemus: *On Frank Criticism*, Col. VIIIa (= Konstan, S. 103) u. Col. VIIIb (= Konstan, S. 105).

388 Vgl. Clarence E. Glad: *Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*. Leiden/ New York/ Köln 1995, S. 156.

389 Vgl. a. a. O., S. 152f. Glad zitiert an dieser Stelle Nussbaum: „The medical model creates a sharp distinction of roles: doctor and patient, active and passive, authority and obedient follower of authority.“ Vgl. Martha C. Nussbaum: *Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle*. In: *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Hrsg. von Malcolm Schofield u. Gisela Striker. Cambridge 1986, S. 46f., zit. n. Glad, a. a. O.

390 Glad: *Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus*. In: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden/ New York/ Köln 1996, S. 31.

391 Philodemus: *On Frank Criticism*, Fr. 28 (= Konstan, S. 45) u. vgl. Fr. 14 (= Konstan, S. 35). Hier dem Hinweis von Konstan folgend, dass Asmis die Möglichkeit einräumt, in seiner Bewertung der Freundschaft komme für Philodemus die Qualität der freundschaftlichen Intimität vor der materiellen und physischen Absicherung. Vgl. Asmis: *Philodemus' Epicureanism*. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Hrsg. von Wolfgang Haase und Hildegard Temporini. Berlin/ New York 1990. S. 2369–2406, S. 2395.

392 Philodemus: *On Frank Criticism*, Col. XIIIa (= Konstan, S. 109).

Trotz der nur lückenhaften Überlieferung deuten einige Textstellen darauf hin, dass sich die Gegenseitigkeit der *parrhesia* weniger auf das Verhältnis zwischen dem Lehrer und seinem Schüler bezieht, als vielmehr auf einzelne freundschaftliche Verbindungen unter den weisen Männern, die die Kommunikationsform der *parrhesia* bereits implementiert haben.³⁹³ Bemerkenswert ist dabei die Tatsache, dass Philodemus hier die Betonung auf eine geringe Anzahl von Freunden legt, an die sich der Weise zur Korrektur wendet, „not to all, but to some“³⁹⁴. Die Vermutung, dass die Praxis der *parrhesia* auf die sehr persönliche Kommunikationsebene eines Dialogs mit nur zwei Teilnehmern beschränkt ist, wird durch Philodemus' Bestreben gestützt, mit *Peri Parrhesias* eine Typologie der unterschiedlichen Charaktere und die damit verbundenen spezifischen Verfahren der *parrhesia* aufzustellen und dem Lehrer an die Hand zu geben. Entsprechend der unterschiedlichen Verträglichkeit einer Medizin geht Philodemus von verschiedenen Charakteren aus, auf die sich der Lehrer in jedem individuellen Fall einzustellen hat und die auch eine spezifische Form des kritischen Inhalts erfordern.³⁹⁵ Damit weist auch *Peri Parrhesias* Parallelen zu Aristoteles' Typologie der Charaktere auf.³⁹⁶ Diese Ähnlichkeit der Kategorisierung legt jedoch einen strategischen Gebrauch der *parrhesia* zu pädagogischen Zwecken nahe, der sich aus bestimmten Verhaltensmustern als generellen Verfahrensweisen herauskristallisiert hat und bei Aristoteles zum Bereich der Rhetorik gehört. Statt der moralischen Erziehung einer gesellschaftlichen Elite lässt Philodemus' Unterscheidung der Jugendlichen nach ihrem gesellschaftlichen Hintergrund den Schluss zu, dass die Korrektur der *parrhesia* nicht nur solchen vorbehalten ist, die aus der gesellschaftlichen Bildungsschicht stammen und bereits höfliche Umgangsformen mitbringen. Entgegen Olivieri sieht Konstan hierin keinen Beleg für einen Ausschluss der Jugendlichen aus den heute als bildungsfern bezeichneten sozialen Milieus.³⁹⁷ Der Umstand, dass „he {the wise man} knows more deeply in regard to each [what kind of] common traits they will exhibit even when they are perfected“³⁹⁸, stützt die Auslegung Konstants dahingehend, dass Philodemus auch und vielleicht gerade einer gesellschaftlichen Elite unterstellt, sich auf dem Weg zur Tugendhaftigkeit selbst im Weg zu stehen, weil ihre

393 Vgl. Philodemus: *On Frank Criticism*, Col. XII b (= Konstant, S. 109).

394 A. a. O., Fr. 81f. (= Konstan, S. 85).

395 Diskin Clay: *Philodemus on the Plain Speaking of the Other Philosophers*. In: Philodemus and the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 55- 71, S. 64.

396 Vgl. Glad: *Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogie*. Leiden/ New York/ Köln 1995, S. 109. Glad weist darauf hin, dass Philodemus der aristotelischen Ethik und der ihr zugrundegelegten Mesotes-Lehre folgt, wenn er dem Begriff der Schmeichelei nicht *parrhesia*, sondern die Freundschaft entgegensetzt. Vgl. direkt dazu ders.: *Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus*. In: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*. Studies on Friendship in the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden/ New York/ Köln 1996, S. 29.

397. Vgl. Konstan: Anmerk. 152 zu Col. Va.. In: Philodemus: *On Frank Criticism*, S. 99.

398 Philodemus: *On Frank Criticism*, Col. IV, (= Konstan, S. 97); Klammern im Original.

Selbstwahrnehmung durch ihr Bild, das die Öffentlichkeit ihnen vorspiegelt, verzerrt ist. „Because they think that they are more intelligent than [others], they believe that they have a [share] in frankness when they reproach others [and urge on] the more sluggish.“³⁹⁹ So gilt selbst für den Lehrer, dass er im Vergleich zu seinen Schülern in der Praxis der *parrhesia* nur eine relative Perfektion aufweist. Im Kreis der anderen Weisen lebt er in dem Bewusstsein, dass er auch weiterhin auf die wechselseitige Korrektur durch die offene Kritik der *parrhesia* angewiesen ist, denn er „does not achieve perfection in everything.“⁴⁰⁰ Damit folgt *parrhesia* weniger Adornos Diktum, eine Elite könne man schon sein, dürfe sich aber nicht als eine solche fühlen⁴⁰¹, als vielmehr der Anforderung, den dynamischen Prozess der fortwährenden Selbstkontrolle zu gewährleisten, der bei Philodemus allein in der bewussten Abkehr von der Öffentlichkeit und ihren starren Machtverhältnissen garantiert ist. Hingegen vollzieht sich diese Loslösung von gesellschaftlichen Rollen und Regeln auch bei den Epikureern nicht ohne Vorgaben. Zwar erfolgt das Erlernen von Kritikfähigkeit und moralischem Selbstbewusstsein einerseits nach den eigenen Gesetzen der persönlichen Beziehung zum Schüler. Die Redefreiheit der politischen *parrhesia* erfährt in der epikureischen Praxis folglich eine Einschränkung auf die individuell abgestimmte Einflussnahme. Andererseits besteht aber mit der Verpflichtung auf die Lehre Epikurs als gemeinsamen Bezugspunkt auch hier ein übergeordnetes Regelwerk. Die Identifikationsgruppe der Polisgemeinschaft wird durch die der Epikureer ersetzt. Dass sich ihre Schule weniger in der Erziehungsmethode als vielmehr in den weitergegebenen Inhalten der Lehre Epikurs unterscheidet, lässt sich zum einen aus dem allgemeinen Interesse an *parrhesia* schließen, zum anderen aus Philodemus’ Interesse an den pädagogischen Methoden der Stoiker und der Akademie.

Ungeachtet der inhaltlichen Unterschiede der Lehre bringt die Methode der kritischen Rückmeldung selbst dem Weisen fortwährend die eigene Fehlbarkeit zu Bewusstsein und bewahrt ihn davor, die für *parrhesia* notwendigen empathischen Fähigkeiten einzubüßen, die erst eine individuelle Behandlung jedes einzelnen Schülers gewährleisten und die Vertrauensbasis herstellen. Denn „he will <[teach]> little by little if he suspects contempt, and abundantly if they {the students} are <[gathered together]> through love, when they proceed and renew their <[feelings and]> words.“⁴⁰² Wie die Übersetzung dieser Stelle nahe legt, richtet sich das Vorgehen

399 Vgl. a. a. O., Col. XIX a (= Konstan, S. 121); Klammern im Original.

400 Philodemus: *On Frank Criticism*, Fr. 74, zit. n. Glad: *Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus*. In: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden/ New York/ Köln 1996, S. 39, Anmerk. 93.

401 Vgl. Theodor W. Adorno: *Meinung – Wahn – Gesellschaft*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2. Frankfurt a. M. 1977, S. 573-594, S. 588.

402 Philodemus: *On Frank Criticism*, Col. XIII a (= Konstan, S. 109). Klammern im Original.

des Lehrers nach dem Fortschritt der emotionalen Bindung im konkreten Einzelfall mit dem Ziel, bei jedem Schüler eine zwischen dem inneren Gefühl und den geäußerten Worten zu erreichen. Die Stellung des Lehrers als Autorität bleibt zwar im pädagogischen Kontext der „parrhesiastischen“ Praxis unanfechtbar, in der Rückbindung an die wechselseitige moralische Kontrolle und Korrektur innerhalb des bereits bestehenden Freundeskreises untersteht sie jedoch fortwährend einer Art psychologischer Gruppensupervision. Auch wenn die relative Privatsphäre des Kespos öffentliches Prestige bereits ausschließt, verhindert die Supervision durch die Gruppe, dass sich der Lehrer trotz bester Absichten an die Machtposition vor seinen Schülern gewöhnt. Unter diesem Aspekt der Macht lässt sich die von Glad vorgenommene Einteilung der epikureischen Praxis der *parrhesia* in die vier Formen, „self-correction“, „correction [...] administered by others“, „members report to the teachers for them to correct“ und „the wise correct each other“⁴⁰³ unterscheiden nach tendenziell wechselseitiger und einseitiger Wirkungsweise. Im Gegensatz zur Reziprozität der moralischen Korrektur und Fortbildung der Weisen untereinander und in der Selbstreflexion kommt *parrhesia* als pädagogische Methode bei Philodemus nicht ohne Machtgefälle aus. Das wird insbesondere dann deutlich, wenn der gesellschaftliche Maßstab, nach dem einem Schüler eine bestimmte Machtposition in der Öffentlichkeit zukommt, mit dem Richtmaß der „parrhesiastischen“ Praxis bei den Epikureern kollidiert. Wie aus obigem Zitat in Bezug auf die Schüler aus einer gesellschaftlich angesehenen Schicht hervorgeht, muss der Lehrer für die Methode der *parrhesia* berücksichtigen, dass solche Schüler gewohnt sind, ihre Umgangsformen nach gesellschaftlichen Hierarchien auszurichten, und den sie betreffenden kritischen Inhalt daran messen, ob ein höher gestellter Rang des Lehrers die Zurechtweisung rechtfertigt.⁴⁰⁴ Bei Philodemus sieht sich der Lehrer mit der schwierigen Frage konfrontiert, „how one who [vehemently] resists frankness must behave with respect to frankness.“⁴⁰⁵ Was sich in den Anfängen der demokratischen Entwicklungen in der Polis als konstitutiv für *parrhesia* im Sinn des Rechts auf Redefreiheit erwiesen hat, gilt auch für das pädagogische Konzept der *parrhesia* bei Philodemus. Nach dem gleichen Prinzip, nach der die Wertschätzung der *parrhesia* über die Identifikation des einzelnen Bürgers mit der Gemeinschaft aller Bürger erfolgt, schafft der Aufbau einer emotionalen Bindung durch den Lehrer den Zugang für sachbezogene Kritik am Verhalten des Schülers. Die Verlagerung der *parrhesia* von der politischen Bühne in die Privatsphäre der Freundschaft, wie sie Hülsewiesche und Raaflaub für

403 Glad: *Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus*. In: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden/ New York/ Köln 1996, S. 47.

404 Vgl. Philodemus: *On Frank Criticism*, Col. 20 a 1-5: „Why do people resent frank speech from those whom they recognize as more clever, and, indeed, as leaders?“; zit. n. Glad, a. a. O., S. 35, Anmerk. 74.

405 Philodemus: *On Frank Criticism*, Fr. 5, (= Konstan, S. 35); Klammern im Original.

die Zeit nach dem Niedergang der attischen Demokratie feststellen, bringt Konstant in Zusammenhang mit einer Bedeutungsverschiebung des Begriffs der Freundschaft „as a reflex of the democratic ideology“⁴⁰⁶. Denn in dem Maß, in dem der Begriff der *parrhesia* mit seinem Aufkommen fortwährend auf Widerstände stieß und den Charakter einer politischen Forderung beibehielt, die als Frechheit ausgelegt wurde, spielt auch in die vermeintliche Gleichheit der Freundschaft das Machtgefälle zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Rollen hinein. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Philodemus in seinen Charakterstudien vor allem diejenigen als besonders resistent gegenüber der Erziehung zur *parrhesia* nennt, die ein öffentliches Geltungsbedürfnis haben oder aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Personengruppe mit extrem großer oder geringer Geltungsmacht sich einer besonderen Wahrnehmung durch die Menge ausgesetzt sehen. Nach Philodemus trifft das auf Frauen, alte Männer, berühmte Menschen und Politiker zu.⁴⁰⁷ Alle diese Gruppen kennzeichnet ein grundlegendes Misstrauen gegenüber der Einschätzung durch andere. Aufschlussreich in Bezug auf das Spannungsfeld zwischen Freimut und Frechheit und das Verhältnis der *parrhesia* zur Macht ist jedoch insbesondere die Gegenüberstellung des Herrschers mit der Frau der Antike. Sowohl der Herrscher als auch die Frau beziehen ihre Selbstwahrnehmung überwiegend aus der generalisierenden Sicht der Menge, die zur Festschreibung auf ihre gesellschaftliche Rolle und damit zur Isolation des Subjekts führt. Diese Kombination aus der Isolation des Subjekts und seiner Erhöhung durch die Menge, die mit seiner Machtposition einhergeht, bewirkt, dass der Herrscher selbst noch im privaten Gespräch unempfänglich für *parrhesia* ist, wenn er wie im Fall der apolitischen Epikureer nicht um den Verlust seiner gesellschaftlichen Macht fürchten muss. Als König erträgt er äußerstenfalls noch den Freimut des Narren, der im Schutz seiner institutionalisierten Rolle kritische Inhalte äußern kann, weil erst diese gesellschaftliche Zuschreibung dem König die Angst vor dem Verlust seiner Geltungsmacht nimmt. Indem Philodemus die Resistenz der *parrhesia* beim Mächtigen noch im geschützten Raum des *Kespos* ausmacht und mit der schlechten Gewohnheit durch die verzerrte Rückmeldung durch die Menge begründet, wird im Umkehrschluss ersichtlich, dass auch die Implementierung der *parrhesia* nach dem Prinzip einer Lebens- und Wahrnehmungsgewohnheit erfolgt und es somit eine gewisse Zeit und die Autorität des Lehrers braucht, den eigentlichen Ausdruck der *parrhesia* vom uneigentlichen zu trennen. *Parrhesia* in ihrer eher einseitigen

406 Konstant: *Friendship, Frankness and Flattery*. In: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden/ New York/ Köln 1996. S. 7-20, S. 10. Konstant zitiert in diesem Zusammenhang Momigliano: *Freedom of Speech in Antiquity. Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. Hrsg. von P. P. Wiener. New York 1973-74, S. 2.258.

407 Vgl. Philodemus: *On Frank Criticism*, Col. XVIIIa-b, (= Konstan, S. 119); Col. XXIIb (= Konstan, S. 125); Col. XXIIb, (= Konstan, S. 123) u. Col. XXIVa, (= Konstan, S. 127). Zit. n. Glad: *Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus*. In: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden/ New York/ Köln 1996. S. 21-60, S. 34f.

Funktion als pädagogisches Mittel des Lehrers markiert dabei den Übergang der Loslösung von gesellschaftlichen Rollenmustern und der Etablierung reziproker Freundschaft. In diesem Bemühen, das starre hierarchische Machtgefüge der Gesellschaft aufzubrechen und durch die gegenseitige Einflussnahme der *parrhesia* zu ersetzen, lässt sich auch ein Grund für die wissenschaftliche Diskussion über die Frage finden, ob *parrhesia* im Kontext der epikurerischen Lehre eine Tugend, *virtus*, oder eine Lebenspraxis, eine „stochastic method“⁴⁰⁸, darstellt. So ist *Peri Parrhesias* Glad zufolge auch in erster Linie als praxisnahes Handbuch für den Lehrer zu verstehen, individuell auf jeden einzelnen Schüler zu reagieren und je nach Charakter und Fortschritt zwischen Lob und Tadel das richtige Verhältnis zu finden, um trotz eines gegebenenfalls harschen Umgangstons keinen Zweifel am Vertrauensverhältnis aufkommen zu lassen.⁴⁰⁹ Der Umgang mit dem Schmeichler wird genauso erläutert wie der mit dem Beleidigten: „...they are vexed at those who speak frankly, because they do not speak from their entire heart but rather by stamping the image that they are indeed lovers of frankness. But when the rebuke comes, they have their pretense exposed, just like those who are compelled to dine together for the sake of politeness“⁴¹⁰. Damit thematisiert Philodemus indirekt die Schwierigkeiten, die aus der Auslegung der freimütigen Äußerung als Frechheit und der Übernahme des Prinzips der *parrhesia* als nachgeahmten Ausdrucks von Gefühlen durch die Rhetorik erwachsen. Daran zeigt sich, dass auch die Epikureer in ihrer von der Politik abgeschotteten Gemeinschaft mit dem gesellschaftlichen Machtgefüge in Berührung kamen, zumindest für die Dauer des pädagogischen Umgewöhnungsprozesses durch den Lehrer.

Wie Sider in seinen Analysen der Epigramme nachweist und wovon auch die Replik des Epikureers von Rhodos zeugt, hatte Philodemus selbst immerhin auch einigen Einfluss auf die gelehrten Kreise. Allerdings ist diese Einflussnahme des Lehrers nach Glad nicht als ein manipulativer Zwang zu verstehen, dem sich der Schüler nicht entziehen könnte.⁴¹¹ Schon beim

408 Glad: *Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogie*. Leiden/ New York/ Köln 1995, S. 110. Den Begriff „stochastic“ erläutert Glad in seiner Bedeutung für die Psychagogie, „pertaining to chance or conjecture“. A. a. O., S. 133, Anmerk. 117. Des Weiteren bezeichnet Glad *parrhesia* zwar als eine Art der Freundschaft, spricht ihr aber trotz der Parallele zum Gegensatz von Freundschaft und Schmeichelei bei Aristoteles nicht den Charakter einer Tugend zu. Er zählt sie zu den Methoden, eben vergleichbar mit denen des Arztes, und damit, wie noch zu zeigen sein wird, auch vergleichbar mit ihrer Charakterisierung als „technique de soi“ bei Foucault. Vgl. a. a. O., S. 109f.

409 Vgl. Glad: *Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus*. In: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden/ New York/ Köln 1996. S. 21-60, S. 35.

410 Philodemus: *On Frank Criticism*, Col. XCI b (= Konstan, S. 115).

411 Philodemus: *Papiri Herculanesi 222*, Col. 2, zit. n. Glad: *Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus*. In: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden/ New York/ Köln 1996, S. 27: „...there will be some likenesses....But the wise man will never behave in the same way as the flatterer, although some could suspect him on doing so, because he bewitches the mind like the fabulous siren.“

Rhetoriker zeigt sich derjenige Zuhörer als resistent gegenüber der Überredung, der darin geschult ist, sein rationales Vermögen zur eigenen, unabhängigen Gedankenlenkung einzusetzen.

„If the hearer comprehend with sufficient intelligence and zeal the one who knows how to lead the argument in any direction he chooses there is science and faculty [of guiding the argument] not whither the speaker, but whither the hearer wishes.“⁴¹²

Der Schüler der epikureischen Schule lässt sich bewusst auf die moralische Korrektur ein und setzt sich freiwillig dem Tadel des Lehrers und der anderen Schüler aus. Nur das zuvor gefasste Vertrauen und seine stetige Bekräftigung durch den Lehrer verhindern, dass der Schüler die wohlgemeinte Freimut der „parrhesiastischen“ Praxis mit der Frechheit gesellschaftlicher Bloßstellung verwechselt, denn „sharp frankness bears a similarity to insult, as if insulting indeed out of ill will;“⁴¹³ Dem wirkt der Lehrer entgegen, „he will not, as he speaks forget „dearest“ and „sweetest“ and similar things“.⁴¹⁴ In dieser Funktion als Erziehungsmethode kommt *parrhesia* dem strategischen Verfahren gleich, wie es in der *Rhetorica ad Herennium* für die erste Form der *licentia* beschrieben wird. Der Kritik wird zur Abschwächung des Schmerzes durch den Stachel – je nach Charakter des Schülers „with the gentlest of stings“⁴¹⁵ – bewusst die *correctio* beigefügt, um dem Verletzten zu signalisieren, dass die Kritik aus dem uneigentlichen Interesse formuliert wurde, den anderen zur moralischen Selbsteinsicht und Autarkie zu verhelfen. Für die moralische Korrektur wird der unmittelbare harsche Ausdruck freundschaftlicher Gefühle durch eine Rhetorik der Freundschaft korrigiert.

Genauso schwierig, wie sich für die Ursache moralischen Verhaltens bei Philodemus und noch in der heutigen Moralpsychologie eine Abgrenzung der Vernunft von emotionalen Faktoren vornehmen lässt⁴¹⁶, nimmt sich die exakte Trennung zwischen künstlich inszenierten und authentischen Gefühlsäußerungen auch in der „parrhesiastischen“ Praxis der Epikureer aus. Bis zu einem gewissen Grad kann das Lob des Lehrers bei Philodemus genauso als Zuhilfenahme einer künstlichen Strategie angesehen werden, wie umgekehrt die *correctio* rückwirkend in ein Gefühl

412 Philodemus: *Peri Rhetorikes*, Buch VI, II, 3, Col. XII (= Hubbel, S. 322); Klammern im Original.

413 Philodemus: *On Frank Criticism*, Fr. 60, (= Konstan, S. 67).

414 A. a. O., Fr. 14 (= Konstan, S. 35).

415 A. a. O., Col. VIII b (= Konstan, S. 105).

416 Von einem engen Zusammenhang zwischen Emotionen und Moralverhalten zeugen die aktuellen interkulturellen Studien des Psychologen Jonathan Haidt, der hierbei an antike Konzepte anschließt und sich gegen die von Piaget und Kohlberg geprägten rationalistischen Moraltheorien wendet. Vgl. Haidt: *The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment*. In: *Psychological Review*. Nr. 108, (2001), S. 814- S. 834. u. Ders.: *The new synthesis in moral psychology*. In: *Science* Nr. 316 (2007), S. 998- S. 1002. Ein zeitgenössischer radikaler Vertreter des rationalen säkularen Ansatzes bei der Begründung von Moral und Ethik ist der Neurowissenschaftler Sam Harris. Vgl. Ders.: *The Moral Landscape: How science can determine human values*. New York: Free Press 2010.

echter Zuneigung übergehen kann. Daraus folgt, dass im Prozess der *parrhesia* nicht nur das offene Wort freundschaftlichen Empfindungen nachfolgt, sondern es umgekehrt als ihr Indikator auch die Freundschaft erst konstituiert.

Philodemus liefert mit *Peri Parrhesias* kein allgemeingültiges Muster des freundschaftlichen Umgangs, sondern eine Typologie charakterlicher Dispositionen mit dem Ziel, für die individuellen Bedürfnisse jedes Einzelnen zu sensibilisieren und die Form der *parrhesia* darauf abzustimmen. Diese Sensibilisierung gilt auch für die Schüler untereinander. Von Beginn an sind sie aktiv an der pädagogischen Korrektur der anderen Schüler beteiligt.⁴¹⁷ Für den Verinnerlichungsprozess der *parrhesia* als Lebenspraxis bedeutet das, dass der Einzelne vom Lehrer wie von den anderen Schülern in der Regel vor allen Mitgliedern des Gartens kritisiert wird. Durch ihre Anwesenheit erhöht sich der Druck auf den Kritisierten, grundsätzlich und gegenüber jedem der Ermahnung Folge zu leisten, die nach Glad bei den Epikureern „no private affair“ darstellt.⁴¹⁸

Was sich theoretisch aber als Idealzustand einer freundschaftlichen Gemeinschaft präsentiert, lässt sich in der Praxis nur schwer vorstellen. Die Frage nach der Macht, die den Geltungsanspruch für das Leben in der Gemeinschaft formuliert, bleibt insbesondere in Bezug auf die Phase der Erziehung zur *parrhesia* weiterhin bestehen. Der Lehrer gibt die Richtung des Umgangs vor, bis sich die Praxis der *parrhesia* unter den Schülern etabliert hat. Dass das Verständnis von Freundschaft gerade am Anfang auseinander geht und bei einigen sehr wohl auf den hermetisch abriegelten Raum einer privaten Beziehung begrenzt ist, geht aus dem indirekten Hinweis auf die Weigerung mancher Schüler hervor, sich dem Weisen im Fall eines Fehlverhaltens des Freundes anzuvertrauen und ihn als einen Dritten – „a friend to his friend“ – und an Macht Überlegenen in die intime Beziehung einzubeziehen.⁴¹⁹ Die Grenze zwischen dem Gefühl, den Freund vor einer Autorität zu verraten oder auch nur bloßzustellen, und dem Bedürfnis, für das Wohl des Anderen Rat bei einem Experten zu holen, lässt sich kaum für alle Freundschaften verbindlich festlegen. Als klare Richtlinie gilt jedoch auch Philodemus das Kriterium des uneigennütigen Interesse am Anderen, das dem Interesse an einer vorteilhaften Selbstdarstellung entgegensteht: „And we do not run to the teachers in order to appear to show them goodwill, by reporting what one said or did against them, and against one’s intimate fellows.“⁴²⁰

417 Vgl. Philodemus: *On Frank Criticism*, Fr. 45.1-6: „We will admonish others with great confidence, both now and when we have become prominent [...].“ Zit. n. Glad: *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogie*. Leiden/ New York/ Köln 1995, S. 131.

418 A. a. O.

419 Vgl. a. a. O., Fr. 50 u. Fr. 51 (= Konstan, S. 61).

420 Philodemus: *Peri Parrhesias*, Col. 52. 6-12. Zit. n. Glad: *Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus*. In: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden/ New York/ Köln 1996, S. 46.

Auch die von Philodemus geforderte Rücksicht, Schüler mit geringem Selbstbewusstsein nicht innerhalb der Gruppe zu tadeln, führt vor Augen, wie komplex die individuellen Reaktionen in einer Gemeinschaft sind, die sich nicht als loses Netzwerk aus bilateralen Freundschaften versteht. Dass die epikureische Schule aber als Ort der Identifikation gesehen wird, an den jedes Mitglied durch die epikureischen Umgangsformen der *parrhesia* gebunden ist, zeigt die Streitschrift des *Hypomnematicon*. Seine Polemik mag einen konstruktiven Beitrag in der sachbezogenen Debatte leisten. Dem von Philodemus beschriebenen Ausdruck der Freundschaft – sei auch allein der harsche Ton einer Zurechtweisung ohne expliziten Rekurs auf freundschaftliche Gefühle gemeint – entspricht sie nicht. Innerhalb der Erziehungsphase zur *parrhesia* kann ein zu direkter Tadel zwar das Risiko darstellen, die Abwehrhaltung des Schülers gegenüber der moralischen Korrektur zu erhöhen⁴²¹, für eine bereits bestehende Freundschaft besteht dieses Risiko aber nicht. Denn als ihr konstitutives Prinzip ist *parrhesia* an die Existenz der Freundschaft gebunden. Wo die Kritik als Ausdruck von Freundschaft nicht greift, kann auch noch nicht von Freundschaft die Rede sein. Da die Schule der Epikureer für alle, inklusive Frauen und Sklaven, offen stand und es keine Kriterien für die Aufnahme zur pädagogischen Erziehung gab⁴²², erhält die Praxis der *parrhesia* umso mehr Gewicht. Sie bildet das übergeordnete Prinzip, das eine gemeinsame Orientierung vorgibt und den Einzelnen zur Verantwortung der Gruppe gegenüber verpflichtet. Der moralischen Kontrolle und Supervision durch andere Mitglieder der Gemeinschaft kann sich auch der Weise nicht entziehen, selbst wenn eine tiefere Verbundenheit nur mit einzelnen Individuen besteht. Die Simultanität zwischen der Loyalität gegenüber der Gemeinschaft und dem Gefühl assoziativer Verbundenheit zu einem bestimmten Individuum wird aber dann problematisch, wenn die das Leben der Gemeinschaft betreffenden Regeln von Mitgliedern in Frage gestellt werden. Die explizite Mahnung an die angehenden „Vatermörder“ im *Hypomnematicon* lässt kaum Zweifel daran, dass hier ein impliziter Rekurs auf freundschaftliche Verbundenheit fehlt. An den polemischen Stellen macht sich nicht nur die Grenzziehung zwischen Epikureern und Andersdenkenden, sondern auch zwischen unterschiedlichen Geltungsansprüchen innerhalb der epikureischen Gemeinschaft bemerkbar. Folglich ist die Praxis der *parrhesia* auch bei Philodemus auf ein System mit bestimmten Geltungsansprüchen festgelegt, das sich nicht nur auf den wehrhaften Charakter der *parrhesia* beschränkt. Denn eine interpretative Neu- oder Umgestaltung der Lehre Epikurs wird innerhalb der Gemeinschaft als Unterwanderung gewertet und ist nicht

421 Vgl. Philodemus: *On Frank Criticism*, Col. IVa, (= Konstan, S. 97). Ferner s. o. Philodemus' Typologie der Schüler, die je nach Herkunft und Geschlecht eine Anpassung der *parrhesia* an den individuellen Einzelfall erfordert, so dass diese zwischen rauem Ton und Lob variiert.

422 Vgl. Glad: *Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus*. In: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden/ New York/ Köln 1996, S. 55, Anmerk. 150.

vorgesehen, so dass das System starr zu werden droht, wenn die Entscheidung, der Gemeinschaft beizutreten, immer auch eine bedingungslose Bejahung ihrer Geltungsansprüche darstellt. Aus diesem Bild, das Philodemus als gnadenlos polemischen Verteidiger des obersten Bezugsrahmens zeichnet, fallen seine historischen Werke aber merkwürdig heraus. Die Vermutung von Asmis, aus der anfänglichen Beschäftigung mit der eigenen Position innerhalb der unterschiedlichen Denkschulen habe sich ein allgemeines historisches Interesse entwickelt, entspricht dem Prozess der Ablösung bestimmter Vorgaben und Autoritäten hin zu einem autonom handelnden Subjekt, wie ihn die Praxis der *parrhesia* beschreibt. Gleichzeitig entbindet diese moralische Autonomie des eigenständig handelnden Subjekts nicht von der fortwährenden Relativierung der Selbstwahrnehmung durch den Anderen. Vielleicht sind es gerade die intensiven persönlichen Beziehungen, die Philodemus über die Grenzen der epikureischen Gemeinschaft hinaus zu einzelnen Anhängern anderer Schulen und Denkrichtungen unterhält, denen er auch eine Relativierung seines Selbstverständnisses als Epikureer verdankt. Seine historischen Arbeiten zeugen davon, dass Philodemus selbst die Verpflichtung auf die Lehren Epikurs nicht als Grenze und einzigen Bezugspunkt seiner Wahrnehmung versteht.

Auch die für *parrhesia* notwendigen Fähigkeiten weisen zwei Dimensionen auf. Die Analogien mit der Medizin betonen einerseits den methodischen, wissenschaftlichen Charakter der *parrhesia*.⁴²³ Andererseits offenbart die Beschreibung dieser Methode, dass zu den Voraussetzungen neben einem rationalen Vermögen auch ein Einfühlungs- und Sprachvermögen gehört. In diesem Licht erscheint Siders Analyse der Epigramme als Verbildlichung der *parrhesia* trotz Philodemus' Negation jeglichen pädagogischen Nutzens der Kunst nur gerechtfertigt. Hinzu kommt die ein wenig widersprüchliche Äußerung von Philodemus zur Beurteilung von Poesie:

„Denn ein Gedicht bringt seiner Natur nach keinen Nutzen weder durch die Sprache noch durch den Gedanken. Deshalb aber gibt es fest bestimmte Ziele für das gute Gedicht, und zwar in der Sprache, daß sie die Sprache nachahmt, die nebenbei Nützlichliches lehrt, und im Gedanken, daß er die Mitte halte zwischen der Weisen und dem der Ungebildeten, und das ist so, mag man es nun glauben oder nicht, und nach diesen Gesichtspunkten muß man urteilen.“⁴²⁴

Das lässt den Schluss zu, dass Poetik zumindest als Nebenwirkung eine sprachliche Sensibilisierung und eine Anschlussstelle für ein alle soziale Schichten betreffendes

423 Vgl. Konstan: *Friendship, Frankness and Flattery*. In: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden/ New York/ Köln 1996. S. 7-20, S. 31.

424 Philodemus: *Über die Gedichte*. Fünftes Buch. Griech. Text mit Übers. u. erläutert von Christian Jensen. Dublin/ Zürich 1973, S. 51ff.

pädagogisches Konzept hervorbringt, wie sie Philodemus in der Theorie der *parrhesia* als ihre Merkmale beschreibt. Auch seine Abhandlung über *parrhesia* als epikureische Lebenspraxis räumt nicht den Widerspruch aus, der sich schon in der politischen *parrhesia* als rechtliche Forderung bemerkbar machte. Die problematische Frage nach der Instanz in dem Moment, in dem sich *parrhesia* noch nicht als freundschaftliche Praxis etabliert ist oder in dem sie dem ständigen Missbrauch durch eine machtorientierte Rhetorik ausgesetzt ist, wird im folgenden Kapitel bei Foucault untersucht.

III. 3. *Parrhesia*, „Spiel“ und Selbstsorge bei Foucault

Die Geschichte der Denksysteme, die der Historiker Foucault in seinen letzten beiden Vorlesungen schreibt, ist nach seinen eigenen Angaben „une histoire ontologique des discours de vérité“⁴²⁵. Sie kreist um den antiken Begriff der *parrhesia*, auf den Foucault im Zuge seiner Beschäftigung mit der antiken Selbstsorge stößt. Auch hier vergleicht Foucault die Denksysteme verschiedener Epochen miteinander und bestimmt ihre Spezifika mit dem Ziel, Umbruchstellen in der Ideengeschichte zu benennen. Anders als Philodemus, der sich in seiner Lebensweise den Dogmen Epikurs verschreibt und erst aus dieser Stellung heraus ein historisches Interesse für andere Schulen entwickelt, lehnt Foucault Zeit seines Lebens ausdrücklich die verbindliche Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Bewegung ab.⁴²⁶ Entsprechend zieht sich durch sein privates und wissenschaftliches Wirken die Suche nach einem Denken, das im fortwährenden Prozess historischer Relativierung verhaftet bleibt. Ein auf diese Weise denkendes Individuum weiß sich noch in starren Wahrnehmungsmustern und Herrschaftskategorien einen Freiraum zu schaffen, in dem es sich bewusst zu seiner sozio-historischen Situation positioniert und sich gleichzeitig als ihren Teil und ihr Produkt begreift. Dieser Freiraum bildet in Foucaults Subjekttheorie den Ansatz für eine vom Subjekt ausgehende Hebelwirkung, mittels derer sich starr gewordene Herrschaftsstrukturen aufbrechen lassen und vorherrschende Normen in Frage gestellt

425 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008., S. 285.

426 In dem Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Les Mots et les choses* distanziert sich Foucault ausdrücklich vom Strukturalismus. Vgl. Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M. 1971, S. 15. Kurz vor seinem Tod, im Mai 1984, antwortet er im Gespräch mit Paul Rabinow auf die Frage, wo er sich selbst innerhalb der sozio-politischen Strömungen verorte, mit dem Verweis auf seine kritische Haltung, die nicht auf die faktische Lösung politischer Probleme abzielt, sondern auf eine „problématisation“, eine Untersuchung der diesen Problemen inhärenten Verfahrens- und Denkweisen. Vgl. Foucault: *Polémique, politique et problématisation*. (Interview mit Paul Rabinow, Mai 1984) In: Ders.: *Dits et Ecrits II. 1976-1988*. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 1410-1417, S. 1412. Gleichzeitig entgegnet Foucault dem Vorwurf Rortys, in seinen Analysen fehle das „wir“ als diejenige Bezugsgruppe, die mit ihrem Wertekonsens den Rahmen und die Bedingungen eines Gedankens vorgibt, letztlich mit dem Argument der Simultanität der kritischen Haltung: „C'est que le ‚nous‘ ne me semble pas devoir être préalable à la question; il ne peut être que le résultat – et le résultat nécessairement provisoire – de la question telle qu'elle se pose dans les termes nouveaux où on la formule.“ A. a. O., S. 1413.

werden. Der Freiraum gewährt dem Subjekt die Möglichkeit der „techniques de soi“⁴²⁷, d. h., es kann sich in seinen Handlungen zur Geschichte in Beziehung setzen und in dieser Selbstwahrnehmung gestalten, nicht ohne die daraus erwachsende Erkenntnis selbst als ein historisches Ereignis zu begreifen. In Anlehnung an Nietzsche versteht Foucault die Erkenntnis und so auch die Selbsterkenntnis als „das punktuelle geschichtliche Ergebnis von Bedingungen [...], die nicht selbst in den Bereich der Erkenntnis gehören.“⁴²⁸ Im Unterschied zu Habermas, einem seiner schärfsten Kritiker und einem Verteidiger des normativen Ansatzes einer Diskurstheorie, knüpft Foucault die Erkenntnis an die diskursiven Bedingungen, die den historischen Veränderungen unterliegen.⁴²⁹ Somit gilt auch für die historische Erkenntnis, dass sie sich nicht über die Geschichte erheben kann und sich einem Überblick verweigert.⁴³⁰ Sein Verständnis vom Subjekt als Form, die sich auf dem Weg durch die Geschichte füllt und transformiert, bildet den Ausgangspunkt für seine spätere Hinwendung zur *parrhesia* als einer Form der Selbstsorge in der Antike. Im Rückgriff auf das Prinzip dieser Selbstsorge, der *epimeleia heautou*, u. a. bei Galen, bei den Stoikern und vor allem bei Platon gelangt Foucault zum Begriff der *parrhesia* und holt die Seele zurück in das „leere, neutrale Subjekt“ [...], das als Fluchtpunkt für die gesamte empirische Welt dient und später dann zum enzyklopädischen Subjekt des 18. Jahrhunderts wird.⁴³¹ Beschäftigt sich Foucault in *La vérité et les formes juridiques* vorrangig noch mit den unterschiedlichen Machttechniken von der Renaissance bis zur Moderne, denen das Subjekt unterworfen ist⁴³², wendet er sich in seiner Werkreihe *L’histoire de la sexualité* und schließlich in seiner Vorlesung *L’herméneutique du sujet* bereits den Möglichkeiten der Selbst- und Mitgestaltung des Subjekts innerhalb der gesellschaftlichen Machtbeziehungen zu.⁴³³ Im

427 Im Oktober 1982 hält Foucault an der Universität von Vermont den Vortrag über *Les techniques de soi*. Vgl. Foucault: *Les techniques de soi*. In: Ders.: *Dits et Ecrits. 1954-1988*. Bd. IV. 1980-1988. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald, Mitarbeit von Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994, S. 783-813. Das Vorhaben einer genealogischen Untersuchung „de cette histoire générale des ‚techniques de soi‘“ skizziert Foucault dann in einem Artikel, der im November 1983 in *Le Debat* unter dem Titel *Usage des plaisirs et techniques de soi* erschien und 1984 die Einleitung zu den Werken *L’usage des plaisirs*, *Le souci du soi* und *Les aveux de la chair* bildete. Vgl. Foucault: *L’usage des plaisirs*. In: Ders.: *Histoire de la sexualité*. Bd. 2. Paris: Gallimard, 1984, S. 17.

428 Foucault: *Freiheit und Selbstsorge. Gespräch mit Michel Foucault am 20. Januar 1984*. In: Ders.: *Freiheit und Selbstsorge. Interview und Vorlesung 1982*. Hrsg. von Helmut Becker u. a. Eingel. von Helmut Becker und Lothar Wolfstetter. Übers. von Helmut Becker zusammen mit Lothar Wolfstetter. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1993, S. 15.

429 Vgl. Habermas: *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt a. M. 1999, S. 271: „Wenn alle Erkenntnis diskursiv verfaßt ist, verliert die kluge Reflexion auf das gute Leben im Vergleich zur strengen, deduktiv begründeten Erkenntnis ihren zwingenden Charakter.“ Unter den vergleichenden Untersuchungen zur Debatte Foucault vs. Habermas ist v. a. die Untersuchung von Thomas Biebricher: *Selbstkritik der Moderne: Foucault und Habermas im Vergleich*. Frankfurt a. M. 2005 zu nennen.

430 Foucault lässt in seinem Werk *L’archéologie du savoir* keinen Zweifel daran, dass der Archäologe zwar Schichten abträgt und dabei Diskontinuitäten in der Geschichte freilegt, mit seiner Anordnung selbst aber ebenfalls eine Auswahl vornimmt und nicht den ganzheitlichen Anspruch einer allgemeinen Periodisierung verfolgt. Vgl. Foucault: *L’archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969, S. 193f.

431 Vgl. Foucault: *Die Wahrheit und die juristischen Formen*. Frankfurt a. M. 2003, S. 135.

432 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 46f.

433 Vgl. Foucault: *Freiheit und Selbstsorge. Gespräch mit Michel Foucault am 20. Januar 1984*. In: Ders.: *Freiheit*

Anschluss an das therapeutische Konzept der *parrhesia* bei Philodemus stellt sich Foucault für seinen Entwurf die Frage nach der selbst auferlegten Pflicht, die Wahrheit im Namen eines allgemeinen menschlichen Horizonts zu sagen, umso stärker. Zu Beginn der Vorlesungsreihe *Le gouvernement de soi et des autres* im Jahr 1983 bestimmt Foucault das Konzept der *parrhesia* als Scharnierstelle zwischen individueller Lebensführung und politischer Verantwortung und rückt ihre gesellschaftsrelevante Komponente in den Blick. Die folgende Untersuchung des Konzepts der *parrhesia* bei Foucault geht daher hauptsächlich der Frage nach, wie das Subjekt die Selbsttechniken erlangt, mittels derer es sich autonom konstituiert. In diesem Zusammenhang ist zuerst zu erarbeiten, wie der Freiraum zur Selbstkonstituierung beschaffen ist und aus welcher Motivation und welcher Vorkenntnis heraus er vom Subjekt hergestellt wird, damit es von dort aus aktiv in die Gesellschaft hineinwirken und die sozio-historischen Bedingungen mitgestalten kann, deren Ereignis es gleichzeitig ist.

II. 3. a) Das Subjekt im Bestreben nach Konsistenz

Bereits 1973 eröffnet Foucault in seiner Vorlesung das anstehende Forschungsvorhaben, den Fokus nun stärker auf das Subjekt zu richten, das sich im Spannungsfeld zwischen Geschichte und Wahrheit selbst entwirft:

„Es wäre interessant, wenn man einmal zu klären versuchte, wie sich im Laufe der Geschichte ein Subjekt konstituiert, das nicht ein für alle Mal gegeben ist, das nicht diesen Kern bildet, von dem aus die Wahrheit Einzug in die Geschichte hält, sondern ein Subjekt, das sich innerhalb der Geschichte konstituiert, das ständig und immer wieder neu von der Geschichte begründet wird. In Richtung solch einer radikalen Kritik des menschlichen Subjekts durch die Geschichte müssen wir uns bewegen.“⁴³⁴

Die Vorlesung, die 1994 unter dem Titel *La vérité et les formes juridiques* veröffentlicht wird, führt damit die Konzentration auf die Geschichte des Verhältnisses zwischen Subjekt und Wahrheit innerhalb der gesellschaftlichen Machtpraktiken fort; allerdings zeichnet sich hier bereits eine Fokusverschiebung ab auf „die Machtbeziehungen auf mikroskopischer Ebene – in der Schule, in der Familie“ und auf die möglichen gesamtgesellschaftlichen Veränderungen, die von ihr ausgehen können.⁴³⁵ Hat sich Foucaults zwangsinterniertes Subjekt in seinem Werk *Surveiller et punir* der Zuschreibung des Wahnsinns durch die Gesellschaft und ihren Machtmechanismen noch ausschließlich unterworfen, entdeckt das selbstbewusst handelnde Subjekt in seinen späteren

und Selbstsorge. Interview und Vorlesung 1982. Hrsg. von Helmut Becker u. a. Frankfurt a. M. 1993, S. 9.

434 Foucault: *Die Wahrheit und die juristischen Formen*. Frankfurt a. M. 2003, S. 12.

435 A. a. O., S. 150.

Werken die Autonomie einer inneren Stimme. In der geäußerten Form der *parrhesia* wird sie ihrerseits zu einer Strategie der Macht, das Subjekt tritt damit in das Spiel um die Wahrheit ein. Indem das Subjekt gleichzeitig als „historisches Erzeugnis“⁴³⁶ von außen fortwährend auf eine neue Form festgelegt wird und sich gleichzeitig unter dem Druck, ein Inneres herzustellen, zu ihr positionieren muss, fügen sich Foucaults frühere Studien zum eher passiven, internierten Subjekt gesellschaftlicher Zwangseinrichtungen und seine Untersuchung zum selbstbewusst handelnden Subjekt der antiken Selbstsorge zusammen. Wilhelm Schmid unterscheidet strikt von Foucaults ehemals für tot erklärtem Subjekt das auferstandene seiner späteren Studien und definiert es als „multiples Selbst, das seine Kohärenz im Stil der Existenz findet“.⁴³⁷ Er sieht Foucaults Neubegründung der Ethik in der Gestaltung des eigenen Lebens durch selbstreflexive Techniken, die darauf hinweisen, dass eine solche Lebensphilosophie „nur ein schrittweise vorantriebener, immer fragmentarischer Prozeß“ sein kann.⁴³⁸ Das Prozesshafte, das als Praktik der Selbstkonstituierung folglich auch für die *parrhesia* gilt, kommt dadurch zustande, dass das kohärente Selbstbild des Subjekts lediglich eine kurzzeitige Illusion darstellen kann, wenn es mit Foucault keine Substanz ist, sondern „eine Form, und diese Form ist weder vor allem noch immer mit sich selbst identisch.“⁴³⁹ Was Niklas Luhmann mit dem Term „Residualisierung der Trägerschaft“⁴⁴⁰ für den modernen Wissenschaftler benennt, lässt sich auf die Erkenntnis des Subjekts bei Foucault übertragen. Als Subjekt seines Wissens will der Mensch das Wissen nicht mehr empirisch, sondern „in sich selbst verorten“⁴⁴¹. Auch Foucault verneint den Unterschied zwischen dem Erkenntnissubjekt und dem zu erkennenden Objekt. Das Subjekt bildet sich das Wissen über sein Selbst in Bezug auf die sozio-politischen Bedingungen und formt sich dabei als sein eigenes Objekt. Dabei sind die Verhältnisse dem Subjekt im Wissen um sich selbst immer einen Schritt voraus. Das geht aus Foucaults Werk *Les mots et les choses* von 1966 hervor, wenn er von dem Verhältnis des Menschen zu den Dingen spricht:

„Was sich in der Unmittelbarkeit des Ursprünglichen ankündigt, ist also, daß der Mensch von dem Ursprung getrennt ist, der ihn seiner eigenen Existenz zeitgenössisch machen würde: Unter all diesen Dingen, die in der Zeit entstehen und zweifellos darin vergehen, ist er, von jedem Ursprung getrennt, bereits da.“⁴⁴²

436 A. a. O., S. 135.

437 Wilhelm Schmid: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt a. M. 2000, S. 11.

438 A. a. O., S. 12.

439 Foucault: *Freiheit und Selbstsorge. Gespräch mit Michel Foucault am 20. Januar 1984*. In: Ders.: *Freiheit und Selbstsorge*. Interview und Vorlesung 1982. Hrsg. von Helmut Becker u. a. Frankfurt a. M. 1993, S. 18.

440 Niklas Luhmann: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1990, S. 12.

441 A. a. O.

442 Foucault: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a. M. 1971, S. 400.

Erst aus dieser Dissonanz zwischen dem Subjekt und seiner Umgebung ergibt sich die Dynamik der Selbstreflexion, die sich unter Zuhilfenahme psychologischer Erklärungsmodelle als der Versuch der Herstellung von Konsistenz zwischen einer sich verändernden Außenwelt und der inneren Erfahrungswelt beschreiben lässt.⁴⁴³ Und obwohl Foucaults Subjektbegriff das Subjekt als die traditionelle Sinneinheit, als Punkt, wo alles zusammenläuft, ablehnt und ihm ein historisch verfasstes und von Brüchen gezeichnetes entgegensetzt, bleibt seine Bewegungsrichtung bestimmt vom Ideal einer kohärenten Daseinsform, die im konsistenten Verhalten angestrebt wird.

Hinter dem Streben nach Ausgleich zwischen Fremd- und Selbstwahrnehmung steckt demnach der verzweifelte Versuch des Subjekts, sich in der Reflexion der Anderen eine Form der Gegenwart zu geben. Dabei ist das Subjekt „nicht so sehr vom Wunsch beherrscht zu wissen, wie es immer und überall geschehen kann, als vielmehr vom Wunsch, das zu werden, was sich hinter jenem Wort verbirgt, das genau und fließend mysteriös und durchaus einfach ist: Heute.“⁴⁴⁴ Die Suche nach der Aktualität seines Daseins führt das Subjekt in das Dilemma, sich entweder unter Aufgabe seiner Autonomie als Objekt des kollektiven Heute der Allgemeinheit wahrzunehmen oder sich als Subjekt von ihr auszugrenzen.⁴⁴⁵ Dabei kann es sich weder ganz als Subjekt aufgeben noch ganz aus der Objektivierung heraustreten. Foucault führt diese Erkenntnis in seinen späten Studien zu den Selbsttechniken, die das Gefühl der Ganzheit im Subjekt einlösen ohne sich gleichzeitig der Gesellschaft und ihren Kontrollmechanismen zu unterwerfen noch zu entziehen. Während Foucault zu Beginn seiner Untersuchungen der Selbsttechniken als ihr Motiv ein positives Selbstgefühl bestimmt, wird die Rolle des Anderen an dieser Stelle noch kaum akzentuiert:

„Les techniques de soi, qui permettent aux individus d’effectuer, seuls ou avec l’aide d’autres, un certain nombre d’opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d’être; de se transformer afin d’atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d’immortalité.“⁴⁴⁶

Im Rückblick auf die letzten zwanzig Jahre seiner Arbeit bezieht Foucault 1982 Stellung zum Vorwurf eines vermeintlichen „Sprungs“, den spätestens sein Werk *Le souci de soi* für viele markiert.⁴⁴⁷ Foucault wirkt diesem Eindruck dadurch entgegen, dass er seine historischen

443 Als Begründer der Konsistenztheorien gelten die Balancetheorie von Fritz Heider und die Theorie der kognitiven Dissonanz von Leon Festinger.

444 Foucault: *Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch*. Übers. v. Marianne Karbe u. Walter Seitter. Berlin 1984, S. 123.

445 Vgl. Foucault: *Le sujet et le pouvoir*. In: Ders.: *Dits et Ecrits II. 1976-1988*. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 1041-S. 1062, S. 1042.

446 Foucault: *Les techniques des soi*. In: Ders.: *Dits et Ecrits. 1954-1988*. Bd. IV. 1980-1988. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald, Mitarbeit von Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994. S. 783-813, S. 785.

447 Vgl. Foucault: *Freiheit und Selbstsorge. Gespräch mit Michel Foucault am 20. Januar 1984*. In: Ders.: *Freiheit und Selbstsorge. Interview und Vorlesung 1982*. Hrsg. von Helmut Becker u. a. Frankfurt a. M. 1993, S. 9

Analysen der normativ-bindend juristischen und institutionellen Machttechniken zwischen den beiden Polen der Subjektivität und der Wahrheit einer umfassenden Subjekttheorie unterordnet. Weil das Subjekt nach Foucaults Verständnis nicht theoretisch fassbar ist, sondern durch Praktiken anderer oder durch eigene sich selbst konstituiert, ist diese Theorie wie ihr Gegenstand historisch und kulturell bedingt. Es geht Foucault vielmehr um „une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture.“⁴⁴⁸ Unter dieser Perspektive handelt es sich bei seiner Beschäftigung mit den juristischen und institutionellen Macht- und Kontrollmechanismen um eine der drei unterschiedlichen „modes d'objectivation, qui transforment les être humain en sujets.“ Obschon Foucault die Frage nach der Rolle der Macht bereits in seiner Antrittsvorlesung stellt, erhält die Macht dennoch erst in seiner zweiten Werkperiode den hohen Stellenwert einer für die Subjektivierung produktiven Kraft.⁴⁴⁹ Daher erklärt sich, dass Foucaults Gesamtwerk oft grob in die drei Bereiche Wissen, Macht und Subjekt eingeteilt wird entsprechend den unterschiedlichen Werkphasen der Archäologie, der Genealogie und der Ethik. Die Ausübung von Macht ist aber durchgängig konstitutiv für jede Subjektivität bei Foucault.⁴⁵⁰ Nach diesem Verständnis stellt Macht keine eigenständige Größe oder ein Prinzip da, sondern existiert allein in Form von Handlungen.⁴⁵¹ Machtbeziehungen sind folglich soziale Beziehungen, die allerdings nicht isoliert zwischen zwei Subjekten oder Subjektgruppen betrachtet werden können, insofern diese immer auch von den sozio-politischen Machtstrukturen bestimmt werden.⁴⁵² Bei der Untersuchung der *parrhesia* in der Freundschaft und im Verständnis von Foucault muss dieser Umstand der grundsätzlichen Verwerfung binärer Machtbeziehungen in seiner Theorie berücksichtigt werden.

Durch die Einbindung in das Netz aller Machtverhältnisse und ihrer Komplexität entzieht sich die Macht zwar dem individuellen Zugriff und der direkten Instrumentalisierung durch ein handelndes Subjekt, hingegen kann die Wirkung einer einzigen Handlung das gesamte Machtgefüge so weit

448 Foucault: *Le sujet et le pouvoir*. In: Ders.: *Dits et Ecrits II. 1976-1988*. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 1041-S. 1062, S. 1042

449 Vgl. Foucault: *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard, 1971, S. 10ff.

450 Foucault nennt die drei theoretischen Achsenverschiebungen, die jeweils mit einem Ablöseprozess der zugrundegelegten Ausgangstheorie verbunden sind: So stellt sich die Analyse der Formierung des Wissens nicht mehr als die einer Geschichte der Generierung von Erkenntnis als vielmehr als die der Diskurspraktiken und Formen des Wahrsprechens dar. Die allgemeine Theorie der Macht weicht der Analyse der Verfahren und Technologien der „gouvernementalité“ und die Theorie des Subjekts wird durch eine Analyse der Modalitäten und Techniken des Selbstbezugs ersetzt. Vgl. Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 41f.

451 Vgl. Foucault: *Le sujet et le pouvoir*. In: Ders.: *Dits et Ecrits II. 1976-1988*. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 1041-S. 1062, S. 1055.

452 Vgl. a. a. O., S. 1054f.

ins Wanken bringen, dass auch seine Strukturen aufgebrochen werden.⁴⁵³ Erst das Verständnis der Macht als flexibles Netz aus sozialen Beziehungen impliziert die Möglichkeit der Freiheit und verliert damit die rein negative Bedeutung der Repression. Es integriert beide Arten von Machttechniken, mittels derer „das Subjekt sich über Praktiken der Unterwerfung konstituiert bzw. – auf autonomere Art und Weise – der ‚Entunterwerfung‘ über Praktiken der Befreiung und Freiheit.“⁴⁵⁴ In seiner gesamten Arbeit an einer Geschichte der Modi der Subjektkonstituierung befasst sich Foucault also kontinuierlich mit Machtverhältnissen. Die zweite, genealogische Arbeitsphase, in der er sich vor allem mit den institutionellen Machtstrukturen der Psychiatrie, der Kriminologie, der Ökonomie und der Politik beschäftigt, versteht Foucault daher weniger als eine Fokusverschiebung vom Bereich des Wissens zur Macht hin, sondern stellt sie vielmehr unter das Zeichen der Rationalisierungs- und Normierungstendenzen der Moderne. Indem er die Hinwendung zur „Disziplinarmacht“ mit seinem Werk *Surveiller et punir* aus dem Interesse an den „pratiques divisantes“⁴⁵⁵ erklärt, die eine der drei Arten der Objektivierung des Subjekts bilden, legt er in der zweiten Arbeitsphase einen Schwerpunkt auf die normativen Praktiken, die den Menschen unterwerfen und ihn sich selbst zum Subjekt werden lassen. Dementsprechend findet sich für die drei Modi der Subjektivierungspraktiken auch die adäquatere Einteilung in die drei Achsen „Formierung des Wissens“, „Normativität des Verhaltens“ und „Konstitution der Seinsweisen des Subjekts“.⁴⁵⁶ Die zweifache Ausrichtung durch die historische und kulturelle Bedingtheit seines Subjektbegriffs, die dem Subjekt die alleinige Macht über sich selbst und den vollständigen Grad an Autonomie abspricht, erschwert ein genaues Erfassen der dritten Achse innerhalb Foucaults Gesamtwerk. Was noch in *Le sujet et le pouvoir* in Form der „autonomeren“ Subjektivierung als eine stärker relativierte Freiheit scheint, wird mit der Revision der dritten Achse als „celui de la constitution des modes d’être du sujet à partir des pratiques de soi“⁴⁵⁷ zur

453 In dieser Unbestimmtheit, mit der sich die Wirkung einer Handlung auf die Machtbeziehungen mittelbar vollzieht, liegt der Unterschied zur körpereinwirkenden Gewalt: „En fait, ce qui définit une relation de pouvoir, c’est un mode d’action qui n’agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre. Une action sur l’action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes.“ Foucault: *Le sujet et le pouvoir*. In: Ders.: *Dits et Ecrits II. 1976-1988*. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 1041-S. 1062, S. 1055.

454 Foucault: *Was ist Kritik?* Berlin 1992, S. 12. Zit. n. Butler: *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50. Jg. (2002), Nr. 2. Berlin 2002. S. 249–265, S. 256. Der von Foucault verwendete französische Originalbegriff der Entunterwerfung lautet *désassujettissement*.

455 Foucault: *Le sujet et le pouvoir*. In: Ders.: *Dits et Ecrits II. 1976-1988*. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 1041-S. 1062, S. 1042.

456 Ulrike Reuter: *Einleitung*. In: *Das Wahrsprechen des Anderen*, S. 9. Der von Foucault im Rückblick selbst vorgenommenen Einteilung in die drei Achsen ist die Fokussierung auf die Selbsttechniken der *parrhesia* anzumerken: „celui de la formation des savoirs et des pratiques de véridiction; celui de la normativité des comportements et de la technologie du pouvoir; celui enfin de la constitution des modes d’être du sujet à partir des pratiques de soi.“ Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 42.

457 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 42.

positiven Macht des Subjekts, zur kritischen Haltung, die er in seinem Vortrag *Was ist Kritik?* mit dem Bereich der ethischen Praxis verbindet. Foucault macht damit unmissverständlich klar, dass er eine Fokusverschiebung auf diejenigen Machttechniken vollzogen hat, durch die sich das Subjekt selbst im unendlichen kritischen Prozess konstituiert – für das allgemein Menschliche und um jeden Preis. Doch erst kurz vor seinem Tod, in *Le courage de la vérité*, rückt Foucault das Andere als essentiellen Bestandteil der Wahrheit und damit auch der Freiheit dezidiert in den Blick. In *parrhesia* findet Foucault ein ethisches Konzept, das alle drei Achsen in einem Punkt zu einem Moment der Freiheit zusammenführt, „qui est au carrefour de l’obligation de dire vrai, des procédures et techniques de gouvernementalité, et de la constitution du rapport à soi.“⁴⁵⁸

Für einen Entwurf der *parrhesia* als Arbeitsgrundlage vorliegender Untersuchung sind daher nicht alle drei Achsen in ihrer ganzen historischen Breite von Bedeutung. Die Frage nach dem Verhältnis von *parrhesia* zum klassischerweise als rhetorisch verstandenen diskursiven Bereich der öffentlichen Rede konzentriert sich aber insbesondere auf die Relationen zwischen den selbstbestimmten Praktiken des Subjekts und der Norm, auf die hin sich das Subjekt konstituiert. Dabei gilt es gerade diejenigen Momente zu untersuchen, in denen sich das Subjekt in Abkehr von einer gegebenen Norm entwirft und sich zugleich eine eigene Normativität formt. In seiner letzten Werkphase überblendet Foucault die zwei Dimensionen der Objektivierung des Subjekts, Ordnung des Wissens und Normalisierung des Menschen mit den Selbsttechniken der Subjektkonstitution. Die Thematisierung der dem Subjekt eigenen Macht- und Normierungstechniken führt Foucault schließlich zum Begriff der *parrhesia*.

Während Foucault das Ziel, eine Theorie der Macht aufzustellen, für seine Untersuchungen weit von sich weist mit dem Argument, dass jede Theorie von einer vorherigen Objektivierung ausgeht, erkennt er dennoch die Notwendigkeit eines Konzepts als Arbeitsgrundlage. Er entwirft seine historische Analyse als Konzeptualisierung, die sich ihrer eigenen Festschreibungen bewusst ist und sich selbst einem konstanten kritischen Prozess aussetzt. Auf diese Weise kommt er seiner eigenen Forderung nach einer praktischen Kritik der Reflexion und der Überschreitung von Grenzen nach. Zur Idee einer solchen „travail sur nos limites“⁴⁵⁹ findet Foucault in der Auseinandersetzung mit der Aufklärung und der von Kant gegebenen Definition in seiner Schrift *Was ist Aufklärung?*. Anhand der Frage nach der Aufklärung entwickelt Foucault sein Verständnis eines neuen philosophischen Ethos „qu’on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique.“⁴⁶⁰

458 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 44.

459 Foucault: *Qu’est-ce que les Lumières?* In: Ders.: *Dits et Ecrits II. 1976-1988*. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 1381-1397, S. 1397.

460 A. a. O., S. 1390. Foucault regt in diesem Zusammenhang an, den Begriff der Moderne weniger als eine

Mit der Übernahme des Titels verweist Foucault auf den reflexiven Gehalt in Kants Aufsatz, den er aufgrund seiner zentralen Fragestellung als Ansatz eines kritischen Vollzugs interpretiert und deshalb „à la charnière de la réflexion critique et de la réflexion sur l’histoire“⁴⁶¹ verortet. Wie schon in *Was ist Kritik?* lässt sich die für Foucault typische Frageform nach Judith Butler als eine Inszenierung des kritischen Prozesses lesen.⁴⁶² Die Duplikation des Titels *Was ist Aufklärung?* oder im Falle Butlers *Was ist Kritik?* ist Teil der kritischen Praxis, indem sie die Frage nach der Aktualität des Gegenstands in den Vordergrund rückt und die Reflexion über seine gegenwärtige Form in der Differenz zur vergangenen und einer möglichen zukünftigen Form in der Überschreitung seiner Grenzen in Gang setzt. Der Rückgriff auf Kants Fragestellung dient Foucault jedoch zugleich dazu, mit dem kritischen Prozess an Kants Programmatik dort anzusetzen, wo die Aufklärung innerhalb ihrer eigenen Grenzen zum Dogma erstarrt und als solches vom Subjekt ein Bekenntnis erzwingt. Wegen dieser Form der „chantage“, die dem Subjekt keine andere Wahl lässt, als sich entweder ganz ihrer Rationalität zu verschreiben oder sich in ein irrationales Außen zu fügen, verkehrt Foucault die Kritik in ihr Inneres und wendet sie auf ihre eigenen Erkenntnisse an, um ihre Grenzen zu überschreiten.⁴⁶³ Es geht ihm um eine reflexive Haltung zur Gegenwart, durch die sich das Subjekt selbst konstituiert und die sich in der positiven Frage ausdrückt: „dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires.“⁴⁶⁴ Durch diese „attitude limite“⁴⁶⁵ erhält die Kritik nach Foucault die positive Bedeutung eines philosophischen Ethos, einer „Tugend im Allgemeinen“⁴⁶⁶, die in ihrem konsequenten Ansatz des In-frage-Stellens gesellschaftlicher Objektivität schlechthin Butler zufolge überraschend radikal

historische Epoche denn vielmehr als eine Haltung zu denken, wie es bereits das antike Konzept des *ethos* nahe legt. Vgl. a. a. O., S. 1387.

461 A. a. O., S. 1387.

462 Judith Butler: *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 50. Jg. (2002), Nr. 2. Berlin 2002. S. 249–265, 250.

463 Foucault: *Qu’est-ce que les Lumières?* In: Ders.: Dits et Ecrits II. 1976-1988. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 1381-1397, S. 1390f.

464 A. a. O., S. 1393. Mit Habermas’ prominentem Vorwurf, Foucaults Ethikkonzept basiere auf einem „Kryptonormativismus“, lässt sich anführen, dass letztlich hierin schon ein universeller Geltungsanspruch besteht. Vgl. Habermas: *Der Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M. 1985, S. 327f. Während Foucault allerdings kaum auf die Idee käme, seine Position außerhalb der Machtverhältnisse zu vermuten und eigene moralische Normierungspraktiken zu verneinen, kommt vor allem auch sein sprachlicher Ausdruck nicht ohne Imperative aus und legt allein dadurch schon eine gewisse normative Verbindlichkeit nahe: „L’ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s’accumule; il faut la concevoir comme une attitude, un *éthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible.“ Foucault: *Qu’est-ce que les Lumières?* In: Ders.: Dits et Ecrits II. 1976-1988. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 1381-1397, S. 1398. Einen umfassenden Überblick über die Debatte liefert Thomas Biebricher: *Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich*. Frankfurt a. M. 2005.

465 A. a. O., S. 1392f.

466 Foucault: *Was ist Kritik?* Berlin 1992. Zit. n. Butler: *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 50. Jg. (2002), Nr. 2. Berlin 2002. S. 249–265, S. 253.

ist. Zugleich bildet diese historisch-kritische Form des *ethos* für Foucault „une attitude expérimentale“⁴⁶⁷, die das Subjekt notwendigerweise aufweist, wenn es nicht nur der Geschichte nachgeht, sondern die Ergebnisse dieser Nachforschungen auch auf die Gegenwart anwendet und Momente des Umschlags, der historischen Zäsur, beschreibt. Erst die Grenzerfahrung der Erkenntnis ruft im Subjekt das Begehren hervor, an der allgemein anerkannten Wahrheit im Bezug auf seine konkrete Situation zu zweifeln und sich gegen die Macht ihrer Gesetze aufzulehnen. Es erlebt das Sein als „die Kunst, nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden“⁴⁶⁸ oder zumindest nicht „ganz so viel“⁴⁶⁹. In *L'usage des plaisirs* formuliert Foucault seine Ethik, die auf der Ästhetik der Existenz gründet und nach der das Subjekt in der Lage ist, sich mithilfe von Kunstpraktiken selbst zu transformieren und „aus seinem Leben ein Werk zu machen“.⁴⁷⁰

Die Rückbindung der selbstständigen Subjektkonstituierung an die Reflexion der Gegenwart und ihrer Normierungen wirft die Frage auf, aus welcher konkreten Erfahrung heraus sich ein Individuum als ein souveränes Subjekt entwirft, das „das Recht, die Pflicht und den Mut, die Wahrheit zu sprechen“⁴⁷¹, hat, und wie sich in der modernen Gesellschaft eine Art Kritik der Kritik entwickeln lässt, wenn es sein Selbst bisher nur als unterdrücktes und normalisiertes Subjekt erfahren hat. Der Freiheit, die sich Foucault zufolge in den Zwischenräumen des Machtgewebes entfaltet und Spielräume für den anderen, „autonomeren“ Modus der Machttechniken eröffnet, muss folglich erst ein Wert zukommen. Dieser Wert ist umso schwieriger aus der kritischen Haltung zu einem geltenden Moralsystem heraus zu generieren, als die spezifische Freiheit des individuellen Auflehnsakts von dem System nicht einmal als unmoralische erfasst wird – nicht in seinen Begriffen erfasst werden darf – wenn sie tatsächlich die vorgegebenen Grenzen überwinden soll. *Parrhesia*, die Foucault zu den Freiheitspraktiken zählt, würde in diesem Fall als Frechheit in den Grenzen des Systems verharren. *Parrhesia* findet sich folglich in Foucaults Konzept nicht als allgemeiner Ausdruck eines demokratischen Systems. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, läuft der Akt der *parrhesia* vielmehr auf einen Bruch mit dem gegebenen System einer Gesellschaft hinaus, in der die Bruchstelle auf einen identifikatorischen Zusammenhang zwischen dem ethischen Selbstentwurf als Subjekt und der gesellschaftlichen Verantwortung verweist.

Bei Camus zeigt sich die moralische Begründung des Widerstands durch die in ihm selbst

467 Foucault: *Qu'est-ce que les Lumières?* In: Ders.: *Dits et Ecrits II. 1976-1988*. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 1381-1397, S. 1393.

468 Foucault: *Was ist Kritik?* Berlin 1992, S. 12. Zit. n. Butler: *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50. Jg. (2002), Nr. 2. Berlin 2002. S. 249–265, S. 256.

469 A. a. O., S. 257.

470 Foucault: *Was ist Kritik?* Berlin 1992, S. 12. Zit. n. Butler: *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50. Jg. (2002), Nr. 2. Berlin 2002. S. 249–265, S. 264.

471 Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen*. Berlin 1996, S. 25.

begründeten Handlungen in seiner drastischsten Form. Es bleibt allein die absurde Erfahrung, wie sie im Sisyphos Gestalt annimmt, die sich einer Rationalisierung und allgemeinen Verwissenschaftlichung widersetzt und die Revolte als Prozess der Selbsttransformierung zur einzig möglichen Betrachtung des absurden Lebens macht:

„Son souci [der Revolte] est de transformer. Mais transformer, c’est agir, et agir, demain, sera tuer, alors qu’elle ne sait pas si le meurtre est légitime. Elle engendre justement les actions qu’on lui demande de légitimer. Il faut donc bien que la révolte tire ses raisons d’elle-même, puisqu’elle ne peut les tirer de rien d’autre. Il faut qu’elle consente à s’examiner pour apprendre à se conduire.“⁴⁷²

Die Freiheitspraktiken und so auch der Akt der *parrhesia* bestehen also zugleich in der Reflexion über vorgegebene Wahrheiten und der ihres Verhältnisses zur eigenen Begrenzung, weil das Subjekt ohne eine teilweise Objektivierung seiner Selbst, also ohne Unterwerfung unter diese Praktik, nicht auskommt. Dem Umstand, dass wie die Sprache auch die diskursive Praxis der *parrhesia* nicht losgelöst von seiner gesellschaftlichen Funktion gedacht werden kann, sind Foucaults Begriff „désassujettissement“ und der Spielcharakter dieser Selbstpraktiken geschuldet, wenn er die kritische Haltung der *parrhesia* als „Entunterwerfung des Subjekts im Spiel mit der Politik der Wahrheit“⁴⁷³ beschreibt. Beide Aspekte greift Judith Butler auf, wenn sie das Subjekt bei Foucault explizit als psychologisches fasst.⁴⁷⁴ Was von diesem Subjekt ins Spiel um die Wahrheit gebracht wird, ist nach Butler „die Beziehung zwischen den Grenzen der Ontologie und Epistemologie, der Zusammenhang zwischen den Grenzen dessen, was ich werden könnte, und den Grenzen des Wissens, das ich riskiere“⁴⁷⁵; die Freiheit wird zum „Spieleinsatz“⁴⁷⁶. Dass die Selbstpraktiken der Subjektivierung zwischen diesen Grenzen oszillieren und das Subjekt so in einem fortwährenden Schwebezustand halten, geht bei Butler aus der Verdeutlichung des doppelten Aspekts der Subjektivierung durch ein zum Kunstwerk stilisiertes Leben hervor:

„Denn ein Subjekt ist nicht geformt und beginnt dann unvermittelt, sich selbst zu formen. Im Gegenteil instituiert die Bildung des Subjekts eben jene Reflexivität, die ununterscheidbar die Bürde der Formation auf sich nimmt. Die

472 Albert Camus: *L’homme révolté*. In: Essais d’Albert Camus. Eingeleitet von Roger Quilliot. Textes établis et annotés par Roger Quilliot et Louis Faucon. Paris: Gallimard 1965. S. 413-705, S. 419f.

473 Foucault: *Was ist Kritik?* Berlin 1992, S. 15. Zit. n. Butler: *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 50. Jg. (2002), Nr. 2. Berlin 2002. S. 249–265, S. 259. Lembke führt zur besseren Unterscheidung der Subjektivierungsformen den Begriff der „autopoietischen“ Subjektivierung in Abgrenzung zur „unterwerfenden“ Subjektivierung ein. Vgl. Robert Lembke: *Der Mensch als Untertan. Zum Begriff der Subjektivierung bei Michel Foucault*. In: Tabvla rasa. Jenseiter Zeitschrift für kritisches Denken. Nr. 23. Oktober 2005. www.tabvlarasa.de/23/lembke.php

474 Butler: *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 50. Jg. (2002), Nr. 2. Berlin 2002. S. 249–265, S. 264.

475 A. a. O., S. 259.

476 A. a. O.

„Ununterscheidbarkeit“ dieser Grenze ist genau die Stelle, wo sich soziale Normen und ethische Forderungen kreuzen und wo beide im Kontext einer Selbst-Bildung hervorgebracht werden, die niemals ganz vom Selbst ausgeht.“⁴⁷⁷

Der abschwächende, relativierende Faktor, den Formulierungen wie der „autonomere“ Modus der Subjektkonstituierung und das nicht „ganz so viel“ Regiert-Werden suggerieren, lässt sich auf die Trennung des Menschen von seinem Ursprung rückbeziehen. Der Annahme, dass der Mensch sich niemals gegenwärtig und immer schon Objekt gesellschaftlicher Diskurse ist, bleibt Foucault auch in seinem ethischen Entwurf der Ästhetik der Existenz letztlich treu. So ist die Subjektivierung im Moment der Selbstsorge zwar selbstreferentiell, an Textbeispielen hellenistischer Philosophen wie Seneca führt Foucault aber die Notwendigkeit des Anderen vor Augen: „Autrui, l'autre, est indispensable dans la pratique de soi, pour que la forme que définit cette pratique atteigne effectivement, et se remplisse effectivement de son objet, c'est-à-dire le soi.“⁴⁷⁸ Indes beschreibt er die Rolle des Anderen in der antiken Selbstsorge wie bei den Epikureern als eine, die über die Funktion der Reflexionsfläche hinausgeht und in der Gestalt des Lehrers zum Vermittler der Praktik der *parrhesia* wird. Denn „le sujet ne peut plus être opérateur de sa propre transformation, et c'est là où s'inscrit maintenant la nécessité du maître.“⁴⁷⁹

In der Folge sind auch die Selbsttechniken, durch die sich das Subjekt eigenständig konstituiert, in irgendeiner Weise bereits vorhanden, wenn es seine Existenz zum Kunstobjekt formt. Es ist diese „Ununterscheidbarkeit“ im Moment der Selbsttransformierung vom objektivierten Subjekt zum subjektivierten Objekt und zurück, die bei Butler einmal das bisherige Wissen zum Spieleinsatz erhebt und das andere Mal das eigene Dasein.⁴⁸⁰ Weil das Subjekt sich nicht nur selbst in einem Teil Objekt ist, sondern immer auch soziales Objekt in einem diskursiven System, aus dem heraus es sich zum Subjekt erhebt, strebt es in den Handlungen der Selbsttransformation nach Konsistenz zwischen seiner Selbstwahrnehmung und der Wahrnehmung durch die Gesellschaft.

Auf ähnliche Weise wie Foucault gründet auch Camus die Revolte des Subjekts auf eine Zweiteilung des Individuums, wobei er das psychische Element der Äußerung des eigens von sich getrennten Teils des Individuums stärker betont und als eine Art Neuordnung identitärer Selbstzuschreibungen darstellt. Indem Camus den anderen Teil ebenfalls als Subjektseele fasst,

477 A. a. O., S. 264. Butler präzisiert, dass Foucault die teils unklaren Begriffe „assujettissement“ und „subjectivation“, der Unterwerfung bzw. Gebundenheit und der Subjektivierung, präzisiert, indem er in seinem Werk *L'usage des plaisirs* Butler zufolge betont, „dass es keine Selbst-Bildung außerhalb einer Weise der Unterwerfung/ Subjektwerdung gibt, was bedeutet, dass es keine Selbst-Bildung außerhalb der Normen gibt, die die mögliche Bildung des Subjekts ordnen.“ A. a. O.

478 Foucault: *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Hrsg. von Frédéric Gros, unter Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard 2001, S. 123.

479 A. a. O., S. 126.

480 Butler: *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 50. Jg. (2002), Nr. 2. Berlin 2002. S. 249–265, S. 259f.

stellt der revoltierende Mensch „[c]ette part de lui-même qu’il voulait faire respecter, [...] au-dessus du reste, et la proclame préférable à tout, même à la vie.“⁴⁸¹ Ab dem Moment, ab dem das Subjekt seine Teile in stiller Übereinstimmung hält und sich in der Gewohnheit der Illusion dieser Einheit fügt, unterwirft sich das Subjekt erneut und ist sich selbst ein Äußeres. Die Selbsttechnik der Subjektivierung löst sich somit vom Subjekt und wird wieder in die unterwerfende Form der Subjektivierung durch die gesellschaftlichen Normen und Machtstrukturen überführt. Mit Foucaults Vorstellung eines stilisierten Verhaltens als Lebensweise lässt sich *parrhesia* als ein Moment denken, das das Aufblitzen einer gefühlten Ganzheit im Subjekt evoziert. Vor dem Hintergrund des Verhältnisses der *parrhesia* zur Rhetorik bleibt zu fragen, inwieweit sich die stilisierte Haltung und das erhabene Gefühl gegenüber gesellschaftlichen Zwängen der Einebnung zu gewohnten Wahrnehmungsmustern entziehen und dem Verständnis von Kunst als ständige Selbstreflexion gerecht werden. Insbesondere für den Akt der *parrhesia* in der unmittelbaren Öffentlichkeit und vor der Menge ist des Weiteren zu fragen, auf welche Weise sich der freimütige Redner mit *parrhesia* selbst als Subjekt konstituiert, wenn ihn angesichts der Asymmetrie der Kommunikationssituation bereits die unterworfenen Subjektivierung durch die Menge in dem Moment aufgezwungen wird, in dem *parrhesia* schon eine allgemeingültige Bedeutung hat. Oder anders gefragt, wie entgeht der *parrhesiastes* den gegebenen Erklärungsmodellen und gängigen Zuordnungen zwischen Frechheit und Märtyrertum, wenn sich die Formierung seiner kritischen Haltung und Begründung dieser Form wechselseitig bedingen und erst im Akt der *parrhesia* selbst vollziehen?

Auch wenn Camus im Gegensatz zu Foucault von einer existenziellen Fremdheit des Menschen in der Welt ausgeht und die Unmöglichkeit eines Subjekts als sinnstiftende Einheit zwischen Außen- und Innenwelt in den Gedanken des Absurden verlegt, führt ihn ebenfalls die Nietzsche-Interpretation über den Weg des Absurden schließlich zur Auflehnung des Subjekts. Bei der Erarbeitung der Wesensmerkmale der *parrhesia* in Foucaults Werk bietet es sich also an, einige Parallelen zu Camus’ Begriff der „révolte“ aufzuzeigen. Und obwohl Foucaults Annäherung an den Begriff der *parrhesia* von vornherein eine theoretische Festschreibung auszuschließen sucht, gründen seine genealogischen Untersuchungen zur *parrhesia* dennoch auf ihrer Charakterisierung als einem Prozess, der die gegebene Machtverhältnisse unterläuft und so einen Bruch im diskursiven System herbeiführt. Diese Untersuchungen sollen im nächsten Schritt vor allem auf die Abgrenzung zur Disziplin der Rhetorik hin überprüft werden.

481 Camus: *L’homme révolté*. In: *Essais d’Albert Camus*. Eingeleitet von Roger Quilliot. Textes établis et annotés par Roger Quilliot et Louis Faucon. Paris: Gallimard 1965. S. 413-705, S. 424.

III. 3. b) Der *parrhesiastes* zwischen Redekunst und Spieltechnik

Aus Foucaults Werk lassen sich verschiedene Oberbegriffe für *parrhesia* ableiten. Dementsprechend ist *parrhesia* zum einen ein Spiel der Wahrheit, eine Selbsttechnik, eine Freiheitspraktik und ein Akt des Widerstands. Gleichzeitig stellt sie nach Foucaults Verständnis der Macht als ubiquitäres, produktives Element sozialer Interaktion aber auch eine Machttechnik dar. Schmid verwendet in diesem Zusammenhang den positiven Begriff der „Selbstmächtigkeit (autárkēia)“⁴⁸². Als „eine Macht höheren Typs, nämlich Macht über die Macht zu gewinnen, die einzig mögliche und sinnvolle ‚Supermacht‘“⁴⁸³, legitimiert sie die Effekte ihrer Handlungen, weil ihr aufgrund der reflexiven Haltung ein selbstregulierender Faktor innewohnt. In dem Begriff der Selbstmächtigkeit gegenüber der Selbstbeherrschung greift Schmid die Foucaultsche Unterscheidung zwischen Macht und Herrschaft auf und fasst sein Konzept des „gouvernement des soi et des autres“ zusammen als „die kluge Regierung seiner selbst im Inneren wie nach Außen hin, angewiesen auf die Kooperation mit Anderen, auf die Bildung eines Netzwerks.“⁴⁸⁴ Es ist dieser im digitalen Zeitalter kaum noch wegzudenkende Begriff des Netzwerks, der im Hinblick auf die Untersuchung der Machteffekte der *parrhesia* eine genauere Betrachtung verdient. Hinter dem Begriff des Netzwerks bleibt das Andere, angesichts dessen das Subjekt erst reflektiert, ganz allgemein die Gesamtheit der diffusen Machtbeziehungen diskursiver Systeme. Im konkreten Einzelfall der *parrhesia* ist aber davon auszugehen, dass sich am Kreuzungspunkt zwischen epistemologischer und ontologischer Grenze, zwischen gesichertem Wissen und möglichem Dasein das Andere deutlich von einem allgemeinen Anderen unterscheidet. In der Folge muss sowohl für die Höhe des Risikos als auch für die Machteffekte der *parrhesia* eine je nach Situation unterschiedliche Spezifik angenommen werden. Trotz der Verneinung einer isolierten, binären Struktur der Macht zwischen zwei Individuen, setzen das Spiel mit den Machtbeziehungen und das Regieren in der inneren und äußeren Lebenswelt mit der Selbsttransformierung auch eine neue Hierarchisierung der Machtbeziehungen voraus. Erst die wechselseitige Machteinwirkung zwischen unterwerfener Subjektivierung und im Subjekt begründeter, „autopoietischen“⁴⁸⁵ Subjektivierung setzt das Spiel um neue Wahrheiten und Daseinsmöglichkeiten in Gang und eröffnet ein ganzes Feld möglicher Spielarten. Zwar unterscheidet Foucault die Machttechniken nach einer gesamtgesellschaftlichen Makro- und einer Mikroebene innerhalb familiärer, schulischer oder system-politischer Strukturen. Dass er die Machtverhältnisse einer Freundschaft

482 Vgl. Wilhelm Schmid: *Philosophie der Lebenskunst: eine Grundlegung*. Frankfurt a. M. 1998, S. 30; S. 151; S. 165.

483 A. a. O., S. 166.

484 A. a. O., S. 54.

485 Vgl. Robert Lembke: *Der Mensch als Untertan. Zum Begriff der Subjektivierung bei Michel Foucault*. In: Tabvlarasa. Jenseiter Zeitschrift für kritisches Denken. Nr. 23. Oktober 2005. www.tabvlarasa.de/23/lembke.php.

aber gleichsetzt mit denen anderer Mikrostrukturen, geht aus seinen Ausführungen zum Risiko im Kontext der *parrhesia* hervor. Die Machttechniken der *parrhesia* sollen daher in Foucaults Untersuchungen auf Unterschiede innerhalb der Mikrostrukturen hin geprüft werden, um zu sehen, welche Effekte diese verschiedenen Grenzüberschreitungen auf das Netzwerk im gesamtgesellschaftlichen Gefüge haben. Bevor im Nachvollzug zweier von Foucaults Textinterpretationen die möglichen Spielarten der *parrhesia* erläutert werden, gilt es, die Elemente seiner Begriffsdefinition auf seine Idee der Subjektkonstituierung zurückzuführen.

In der Weiterführung seiner Studien in Berkeley im Herbst 1983 akzentuiert Foucault den Charakter des Transgressiven der *parrhesia* auszeichnet, und ihren Akt einer klaren Verortung in einem bestimmten System entzieht. Die Feststellung, dass sie sich nicht auf ein bestimmtes System festlegen lasse, gründet auf das paradoxe Moment in seinem Konzept. So weist Foucaults erste, vorläufige Begriffsdefinition der *parrhesia* schwammige Konturen auf, die er erst im Verlauf seiner Studien präzisiert und relativiert. In erster Linie ist *parrhesia* eine bestimmte Form, die Wahrheit zu sagen, ohne aber genuin Gegenstand der mit solchen Formen traditionell beschäftigten Disziplinen wie Pädagogik, Eristik, Rhetorik zu sein und sich mit ihren Theorien greifen zu lassen. Die erste Bestimmung fällt damit noch sehr allgemein und missverständlich aus: *Parrhesia* ist einerseits eine Haltung, eine Pflicht, eine Tugend, andererseits aber auch eine Technik, wenn auch keine diskursive Strategie. Foucault spricht von „une stratégie de vérité“, folglich ist sie eine Art ethische Technik, die Wahrheit zu sprechen und die Haltung eine wahrhaftige.

An dieser Stelle in der wahrhaftigen Beziehung des Sprechers zur Wahrheit setzt die Frage nach dem Verhältnis zwischen *parrhesia* und Rhetorik an, die Foucault selbst kompliziert nennt. So verweist er zwar auf das rhetorische Konzept der *parrhesia* bei Quintilian und nennt es paradox, weil die Gedankenfigur eine Art „degré zero de la rhétorique“⁴⁸⁶ darstellt. Mit dem Hinweis auf das rhetorische Telos der Persuasion, das nicht identisch ist mit der Durchsetzung der Wahrheit, klammert Foucault die Vermittlung der Wahrheit aus dem Zuständigkeitsbereich der Rhetorik aus. Spätestens seit *L'herméneutique du sujet* kommt Foucault im Kontext der *véridiction* immer wieder zurück auf die Demarkationslinie zwischen Rhetorik und Philosophie, die die sokratisch-platonische Tradition bestimmt. In *Le courage de la vérité* sieht er sich anscheinend gezwungen, erneut auf die technische Komponente der *parrhesia* einzugehen und dahingehend zu relativieren, „qu'il ne faut pas croire que la parrésia soit une sorte de technique bien définie, équilibrant la rhétorique et symétrique par rapport à elle.“⁴⁸⁷ Anders als der Rhetoriker ließe sich der

486 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 53.

487 Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-*

parrhesiastes nicht zu einem professionellen Redner ausbilden, der die Wahrheit ausspricht.⁴⁸⁸ Der Blick auf Foucaults vorherige Studien zum Subjekt erhellt seinen etwas missverständlichen Begriff der Technik bzw. *techne* im Kontext der *parrhesia* und erklärt das Dilemma zwischen eigentlichem und uneigentlichem, rein künstlichem Ausdruck einer moralischen Haltung.

Vor dem Hintergrund seiner Subjekttheorie stellt *parrhesia* das paradoxe Moment der Selbsttransformation dar, in dem das Subjekt sich mit der neuen Daseinsform zugleich die moralische Begründung dieser Form gibt. Die doppelte Ausrichtung des Subjekts schlägt sich in der Bestimmung der *parrhesia* nieder, wenn Foucault ihren Akt gleichzeitig als moralische Haltung und als technisches Verfahren beschreibt.⁴⁸⁹ Es bleibt zu fragen, ob sich dieses Moment als in sich selbst begründetes aufrecht halten lässt in einer Gesellschaft, in der diskursive Strategien wie die der Rhetorik sich den Ausdruck der moralischen Haltung bereits zu eigen gemacht haben. In dieser Übernahme in das Rhetorikinventar, von der die *licentia* als rhetorische Figur zeugt, liegt das Problem begründet, den „echten“, eigentlichen Ausdruck der *parrhesia* von dem mimetischen ihrer Strategie zu unterscheiden. In gleicher Weise, wie Foucault die Technik der *parrhesia* anfangs eine „*rhétorique non rhétorique*“ nennt, lässt sich die Schmeichelei in Form der *correctio* bei *Ad Herennium* als eine „*parrhesia non-parrhesia*“ beschreiben, wenn ihre Praxis allgemein als Ausdruck der Wertschätzung der adressierten Person gilt. Die Abstufung nach zulässigem Grad der Natürlichkeit, die in den unterschiedlichen Theorien bei *Ad herennium* bis Quintilian besteht, weist auf die Schwierigkeit hin, den eigentlichen Ausdruck vom mimetischen zu unterscheiden. Dieser Umstand tritt umso deutlicher an den Stellen hervor, an denen Foucault auf Platons *Apologie des Sokrates* eingeht. Denn spätestens seitdem Aristoteles die dialektische Argumentationweise des Sokrates in seiner *Metaphysik* als herausragende Errungenschaft lobt und beide Schließverfahren in seine *Rhetorik* aufnimmt, fungiert Sokrates Rede „in ungewählten Worten“⁴⁹⁰ als entsprechend rhetorische Vorlage für „l’homme du dire-vrai hors de toute

1984). Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009, S. 15.

488 A. a. O.

489 Foucault: *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Hrsg. von Frédéric Gros, unter Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard 2001, S. 356.

490 Platon: *Des Sokrates Apologie*, 17c 3. S. 3. In: Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Bd. 2. 3., unveränderte Aufl. Bearb. von Heinz Hoffmann. Griechischer Text von Alfred Croiset, Louis Bodin, Maurice Coriset, Louis Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Hrsg. von Gunther Eigler. Darmstadt 1990, S. 3. Sokrates stellt zu Beginn seiner Rede einen Zusammenhang her zwischen wahrhaftiger Form und wahren Inhalt: „Denn ich glaube, was ich sage, ist gerecht, und niemand unter euch erwarte noch sonst etwas.“ A. a. O. Foucault verweist in diesem sprachlichen Zusammenhang auf Platon’s Begriff *logos estumos*, der letztlich auf seine Idee der im Höhlengleichnis entworfenen Urform zurückgeht und dem Ansatz einer von der Sprache unabhängigen Erkenntnis den wahrhaftigen Ausdruck objektiv messbar macht. Vgl. Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 290.

tekhnê⁴⁹¹. Jede Suche nach einer Alternative, mittels der er sich von der Tradition rhetorischer Nachahmung abgrenzen kann, verbietet sich aber für den *parrhesiastes*, weil die Konzentration auf die Form der natürlichen Äußerung der Wahrheit entgegensteht. So ist nicht allein nur dem Paradoxon zu folgen, das Foucault für Sokrates' *parrhesia* in der *Apologie* nachzeichnet.⁴⁹² Sokrates beginnt seine Verteidigung damit, dass er sich nicht ohne Zwang in das politische Geschehen einmischt, und begibt sich im Zuge seiner weiteren Rede freiwillig in die gefährliche Rolle, sich selbst als lebenden Beweis für den politischen Missstand einzusetzen. Foucault unterscheidet an dieser Stelle die politische *parrhesia* als konkrete politische Partizipation von Amts oder Rechts wegen von der philosophischen *parrhesia* des verantwortungsvollen Individuums.⁴⁹³ Selbst zu seiner Zeit als Ratsherr tritt Sokrates demnach erst dann in der Rolle des *parrhesiastes* öffentlich in Erscheinung, als er sich als unterdrücktes Individuum gegen die tyrannische Übernahme auflehnt und damit ex negativo einen persönlichen Einfluss auf die Politik ausübt. Foucault spricht von einem indirekten Verhältnis der philosophischen *parrhesia* zur Politik, das sich aus „la question du sujet dans la politique“⁴⁹⁴ ergibt.

Dieses paradoxe Element lässt sich aber zugleich auf der Ebene der Darstellung fortführen. Sokrates' vorbereitende Ankündigung, dass er sein Verhalten auch unter den gegebenen Umständen nicht ändern wird, stilisiert sich trotz aller alltagssprachlichen Schlichtheit in der Beschreibung Platons zum Signal, das die Zuhörer erst recht in Alarmbereitschaft versetzt und ihnen das Außergewöhnliche dieses Moments der Auflehnung bewusst macht. Im üblichen paradoxen Sinn der Lüge erregt der explizite Appell an die sachorientierte und vernünftige Darstellung Misstrauen, das selbst noch das riskante Spiel mit dem Tod als stilistisches Element erfassen kann. „Socrate se dérobe“⁴⁹⁵ und gleicht in diesem Ausdruck der demonstrativen Lebenshaltung der Zyniker, „en tant que vrai vie“⁴⁹⁶ und ihrer paradoxen Form „comme la banalité de la philosophie, mais sa banalité scandaleuse“⁴⁹⁷, der sich Foucault in seiner letzten Vorlesung zuwendet.

491 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 287.

492 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 291f.

493 A. a. O., S. 292f. Foucault vergleicht die unterschiedlichen „parrhesiastischen“ Auftritte des Sokrates – einmal als politischer Amtsinhaber zur Zeit der Übernahme durch die Dreißig Tyrannen und das andere Mal als Angeklagter nach der Restauration der Demokratie – vor dem Hintergrund des jeweiligen politischen Systems und setzt beide in der Rolle desjenigen gleich, der ungeachtet der politischen Machtverhältnisse sein Leben als Beweis für die für ihn lebensunwürdigen Bedingungen riskiert.

494 A. a. O., S. 295.

495 Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009, S. 127.

496 A. a. O., S. 213.

497 A. a. O., S. 214.

Nach Foucaults Interpretation des historischen Zynismus findet *parrhesia* dort ihre liberalste Form, wo der Zyniker den Anderen auf seine Grenzen hinführt im Sinn der kritischen Haltung, ohne sich mit konkreten positiven Ratschlägen in sein Leben einzumischen. Der Akt der *parrhesia* behält sich trotz dieser Einwirkung ex negativo aber vor, dem Anderen die Grenzen aufzuzeigen und bewegt sich damit in der selbstkritiklosen Sphäre eines wehrhaften Prinzips. Entweder steht die kritische Haltung der *parrhesia* mit dem kritischen Affront isoliert oder abgedrängt neben Anderen und es bleibt beim Bruch oder sie steht im Moment der Grenzziehung über dem Anderen. Foucault verwendet für diese Einflussnahme fast schon provokativ die Begriffe „[i]nspection, surveillance des autres, regard porté sur les autres“⁴⁹⁸ und stellt damit in Bezug zur *parrhesia* nicht nur das Paradoxon heraus, sich mit der Einfachheit im Ausdrucks des Lebensstils zugleich eine militante und skandaleuse Form zu geben; vielmehr zeigt sich an der Immunität der wehrhaften *parrhesia* und ihrer paradoxen Art, die diskursiven Voraussetzungen für einen eigenen Beziehungsmodus mit dem Verzicht auf das Leben bedingungslos vorzugeben, letztlich ein ethisches Dilemma: die äußere Machteinwirkung mit dem Zweck einer Anleitung zur Autonomie, zur autokratischen *parrhesia*⁴⁹⁹, die sich anderen Machteinwirkungen gegenüber unabhängig und immun zeigt. Damit kommt der *parrhesiastes* letztlich nicht über das Instrumentarium eines moralisch verantwortlichen Rhetorikers hinaus, der als *vir bonus* den eigentlichen, natürlichen Ausdruck der *licentia* bei *Ad Herennium*, wie Sokrates sein „grain de sable“⁵⁰⁰ für den Dialog, so zu platzieren weiß, dass das Spiel um neue Formen der Wahrheit beginnen kann. Dieser strategische Aspekt im Sinn einer *correctio* kommt zum Tragen, wenn Foucault das Beispiel des Epiktet und seine Auffassung eines gemilderten Zynismus anführt, um die dramatisierte Darstellung zu relativieren und an den eigentlichen Ausdrucksmodus des „vrai vie“ anzugleichen.⁵⁰¹

Mit der Berücksichtigung des ethischen Rednerideals des *vir bonus* gesteht Foucault der Rhetorik denn auch die Möglichkeit zu, als „la technique propre à cette *parresia*“⁵⁰² aufzutreten. Deshalb greift Foucault in *Le gouvernement de soi et des autres* auf ein Unterscheidungsmerkmal zurück, das sich im Sinn von Schopenhauers Definition an den Rahmenbedingungen der Gesprächssituation orientiert:

498 A. a. O., S. 286.

499 Vgl. Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009, S. 60f. Der Begriff der „parrésia autocratique“ wird hier von den Herausgebern dem Begriff der „parrésia démocratique“ entgegen gestellt.

500 A. a. O., S. 128.

501 A. a. O., S. 283f.

502 A. a. O., S. 280.

„Car à la différence de la rhétorique qui par définition s’adresse à plusieurs, s’adresse aux grand nombre, s’adresse aux assemblées, joue à l’intérieur d’un champ institutionnel, la parrêsia philosophique, elle, pourra s’adresser aussi aux individus. Elle pourra donner des conseils, des conseils particuliers au Prince, des conseils individuels aux citoyens.“⁵⁰³

Foucault wendet sich hier von der *parrhesia* als unmittelbar öffentlicher Kritik ab und hin zum persönlich-individuellen Dialog. Diese Verschiebung des Fokus entspricht dem historischen Bedeutungswandel, den *parrhesia* vom ursprünglich politischen Recht auf Rede innerhalb der demokratischen Institutionen zur Tugend der Privatperson erfährt.

Eine weitere Wende nimmt Foucault vor, wenn er sich vom pädagogisch motivierten „vrai-dire“ des Lehrers gegenüber seinem Schüler wie bei Epikur und den Stoikern weg zu dem Beispiel des Dion zuwendet, der aus einer für ihn gefährlichen Position heraus im persönlichen Dialog seine kritische Stimme gegen den Tyrannen erhebt. Erst das Risiko, das nach seinen Ausführungen zur autonomen Subjektivierung aus dem Schwebezustand des Subjekts zwischen gesichertem Wissen und möglichem Dasein erwächst, macht in der Fremd- wie in der Selbstwahrnehmung den Sprecher als *parrhesiastes* kenntlich. Dieses existentielle Risiko wird bei Foucault zu einem wesentlichen Merkmal der *parrhesia* und bestimmt die Auswahl der antiken Textbeispiele zur *parrhesia*.

Foucaults Studien zur *parrhesia* nehmen ihren Ausgangspunkt in „[l]’idée du pilotage comme art, comme technique à la fois théorique et pratique, nécessaire à l’existence“⁵⁰⁴, die er in seiner Vorlesung *L’herméneutique du sujet* als eine antike Form des Wissens und der Regierungspraktiken nachzeichnet und der er ein zentrales Interesse in der gesamten antiken Literatur bescheinigt. Es wird geleitet von der grundsätzlichen Frage nach einer eigenverantwortlichen sozialen Regierungsinstanz, egal ob Fürst oder Therapeut, nach demjenigen, „en tant qu’il doit gouverner les autres, se gouverner lui-même, guérir les maux de la cité, les maux des citoyens, ses propres maux; celui qui se gouverne comme on gouverne une cité.“⁵⁰⁵ Später in Berkeley wird er das Problem allgemeiner und pointierter fassen. Die allgemeine Formulierung der Frage „Wer hat das Recht, die Pflicht und den Mut, die Wahrheit zu sprechen?“⁵⁰⁶ überführt das antike Denkmodell in die Gegenwart. Abgesehen davon kündigt der Blick auf das Spannungsfeld zwischen Recht und Pflicht aber auch eine Änderung der Perspektive an. Zwar zielt *parrhesia* als Form der Selbstsorge immer noch auf den Selbstentwurf des Subjekts,

503 A. a. O.

504 Foucault: *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Hrsg. von Frédéric Gros, unter Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard 2001., S. 239.

505 A. a. O.

506 Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen*. Berlin 1996, S. 25.

– „[l]e but de la pratique de soi, c’est le soi“⁵⁰⁷; mit der Erhebung zur Pflicht, die Wahrheit zu sagen, wird diese selbstreferentielle Transformation aber auf die Ebene gesellschaftlicher Verantwortung getragen. An der unauflöselichen Verbindungsstelle zwischen der selbstreferentiellen Subjektivierung und einem der Gesellschaft verpflichteten Objekt geht *parrhesia* über das Ziel, sich selbst zu regieren, hinaus und bezieht das Andere, die Gesellschaft, in die Transformation mit ein. Vor dem Hintergrund der Annahme, dass das Subjekt nach konsistentem Verhalten strebt und sich erst mit der Äußerung der Wahrheit stärker an sie bindet, erhält der Akt der *parrhesia* die Funktion eines Bekenntnisses.

In der ersten allgemeinen Charakterisierung der *parrhesia*, die Foucault zunächst auf der Grundlage der Rolle Platons in Plutarchs Dion-Biographie vornimmt, zeichnen sich hier neben dem bereits genannten Risiko zwei weitere wesentliche Merkmale der „parrhesiastischen“ Situation ab.⁵⁰⁸ Sie liegen zum einen in der Beziehung des Sprechers zu der von ihm geäußerten Wahrheit, zum anderen in der Haltung der Gesellschaft zu dieser Wahrheit und bilden damit die Voraussetzung für das existentielle Risiko.⁵⁰⁹ Erstere beschreibt Foucault im Verhältnis zur klassisch verstandenen performativen Handlung der Sprechakttheorie Austins als ihr Gegenmodell. Zwar bindet sich der Sprecher mit seiner Äußerung als Subjekt dieser Handlung explizit an „l’*énoncé de la vérité*“⁵¹⁰ und ist insofern authentisch, als der Akt der *parrhesia* die Übereinstimmung zwischen seinem Denken und Handeln, zwischen *logos* und Praxis bedeutet; im Gegensatz zur performativen Handlung, die gerade das Habituelle eines codierten, quasi institutionalisierten Prozesses kennzeichnet, tritt *parrhesia* jedoch als Abweichung und mehr noch als eine Zäsur im gewohnten Ablauf auf, „ouvre la situation et rend possible un certain nombre d’effets qui précisément ne sont pas connus.“⁵¹¹ Im Konzept der selbstreferentiellen Subjektivierung stellt *parrhesia* die Art und Weise dar, mit der sich das Subjekt in Bezug auf die gegebenen Verhältnisse eigenen Regeln unterwirft und dadurch selbst entwirft. Dabei ist ihm das Ziel, Konsistenz zwischen seinem eigenen Selbstverständnis und seiner Position in der Welt

507 Foucault: *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Hrsg. von Frédéric Gros, unter Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard 2001, S. 122.

508 Vgl. Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 56.

509 Vgl. a. a. O.: „La parrésia est à situer donc dans ce qui lie le locuteur au fait que ce qu’il dit, c’est la vérité, et aux conséquences qui suivent du fait qu’il a dit la vérité.“

510 A. a. O., S. 62. Foucault spricht im Zusammenhang des Performativen als die Simultanität von „ce redoublement de l’*énoncé de la vérité* par l’*énoncé de la vérité* du fait que je pense cette vérité et que, la pensant, je la dis, c’est cela qui est indispensable à l’acte parrésiaque.“ (A. a. O.) Die Wechselbeziehung zwischen Wort und Gedanken im Moment des Aussprechens der Wahrheit bildet bei Foucault das selbstreflexive Element der *parrhesia*, weil der Reflexionsprozess im Unterschied zur vollständigen Verlagerung der Substanz des Selbst in das reine Denken beim cartesianischen Cogito-Subjekt mit dem Äußerungs- und Formgebungsprozess um das existentielle Risiko erweitert wird.

511 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 60.

herzustellen, oberste Handlungsmaxime: „der parrhesiastes wählt in erster Linie eine spezifische Beziehung zu sich selber: Er bevorzugt sich selber als Wahrheits-Sprecher gegenüber sich selber als einem Lebewesen, das zu sich selber unehrlich ist.“⁵¹² Aber erst mit der Veräußerlichung kommt es zur Auflehnung gegenüber der bestehenden Regierung gesellschaftlicher Wissens- und Machtmechanismen, indem das Subjekt durch die eigenständige Objektivierung eines Teils von sich einen Bruch herbeiführt mit dem Regelsystem der Objektivierung des Subjekts durch die Gesellschaft.

Daraus ergibt sich die zweite Bedingung der *parrhesia*, die nicht immer eindeutig aus Foucaults Texten heraustritt: die Bindung der eigenen Existenz an das allgemein Menschliche. Denn die Regeln, nach denen das Subjekt in der Reflexion der bestehenden Normen seine eigene Transformation diktiert, haben insofern einen ethischen Anspruch, als sie mit ihrer Veräußerlichung im Akt der *parrhesia* die bestehenden Verhältnisse im Namen der Allgemeinheit in Frage stellen. Das, was das Subjekt vor sich nicht verbergen kann, muss es in seinem Bestreben, Konsistenz zwischen der Eigen- und der Fremdwahrnehmung herzustellen, auch Anderen aufdecken, wenn es sich auf Dauer nicht selbst verleugnen will. Es bleibt dem Subjekt die Wahl, entweder die äußere Haltung oder seine innere Einstellung zu ändern oder aber diese Änderung für sich zu behalten und damit die Dissonanz zwischen Innen und Außen auszuhalten. In dem Moment aber, in dem es die Wahrheit über sein Inneres äußert, lässt sie sich nicht mehr negieren, sondern bleibt nur zu verhandeln. Wie in ihrem ursprünglich politischen Kontext nimmt *parrhesia* die Gestalt einer allgemeinen Forderung an und impliziert nicht die Einsetzung zum Status quo. Diesen Gedanken der Identifikation mit einer Gemeinschaft als Antrieb der Auflehnung gewinnt auch Camus aus dem Aspekt des Risikos im Moment der Revolte und hält darüber hinaus ausdrücklich fest „que le mouvement de révolte n'est pas, dans son essence, un mouvement égoïste.“⁵¹³ nennt. Camus greift in diesem Zusammenhang ebenfalls zurück auf die griechische Antike und die Idee einer menschlichen Natur. Im Akt der Auflehnung wird *parrhesia* zum Appell an diese übergeordnete Gemeinsamkeit der Existenz. Gleichzeitig geht Camus weiter als Foucault, wenn er mit dem Begriff der Revolte ebenfalls die gewaltsame Umwälzung starrer Herrschaftsformen im Namen eines höheren Gesellschaftsprinzips beschreibt, das selbst die Unterdrückter umfasst. Wie er anmerkt, folgt daraus in letzter Konsequenz: „La communauté des victimes est la même que celle qui unit la victime au bourreau. Mais le bourreau ne le sait pas.“⁵¹⁴ Nach Foucaults Konzept setzt an dieser Stelle der *parrhesiastes* an, indem er mit der Aussprache

512 Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. Hrsg. von Joseph Pearson. Berlin 1996, S. 16.

513 Camus: *L'homme révolté*. In: *Essais d'Albert Camus*. Paris: Gallimard 1965, S. 413-705, S. 426.

514 A. a. O., S. 426.

der Kritik den Unterdrücker auf diesen gemeinsamen Hintergrund stößt und ihm das Angebot macht, im „parrhesiastischen“ Spiel um diese Wahrheit zu ringen. Um den Wert dieser neuen Spielregeln zieht der *parrhesiastes* jedoch mit seiner Existenz ins Feld, ohne die sein Unterdrücker nichts mehr in der Hand hat, um auf seine Weise Macht auszuüben. Dort, wo Foucault allerdings vom Subjekt ausgeht, das die Freiheit der Selbstgestaltung über ein Leben der Unterwerfung stellt, ohne diese Freiheit zum allgemeinen Prinzip zu erheben,⁵¹⁵ argumentiert Camus ausdrücklich vor dem Hintergrund der Menschheit und der Humanität:

„Dans la révolte, l’homme se dépasse en autrui et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique. Simplement, il ne s’agit pour le moment que de cette sorte de solidarité qui naît dans les chaînes.“⁵¹⁶

Während für Camus die Revolte die physische Auflehnung unter Einsatz des Körpers gegenüber der Herrschaft bedeutet und er die Absurdität im Handlungsspielraum zwischen Selbstmord und Mord ansiedelt, bewegt sich Foucaults Konzept der *parrhesia* explizit innerhalb psychischer, sprachlich formulierter Wissen- und Machtstrukturen. Wenn *parrhesia* „la transmission en quelque sorte nue de la vérité elle-même“⁵¹⁷ ist, stellt sich dennoch die Frage, wie die Macht dieser Wahrheit wirkt und welche Form der Diskurs darstellt, in dem sie vermittelt wird. Die Form der *parrhesia* bildet sich bei Foucault nach den Regeln des *kairos*, der Wahl des richtigen Moments, die Wahrheit zu sagen.⁵¹⁸ Geht man von *kairos* als einem Denkmodell aus, das versucht Kontinuität und Diskontinuität in ein Moment der Entscheidung zusammen zu führen, ohne den darin enthaltenen Bruch aufzulösen, lässt sich dieses Moment im Akt der *parrhesia* auf das historische Bewusstsein und die Selbstreflexion der eigenen Geschichtlichkeit zurückführen. In Hinblick auf die praktischen Anforderungen des *kairos* an das Subjekt folgt Foucault der Auffassung der Stoa, nach der sich das *kairos* dem Individuum als Schicksalsprüfung offenbart und ihm die Überwindung seiner eigenen Willensschwäche abverlangt. Gegenüber diesem transzendenten Sinn nähert sich die Bedeutung des *kairos* bei Aristoteles entsprechend seiner Rhetorikauffassung wieder der empirischen Wissenschaft menschlicher Praxis an. Zumindest die Erkenntnis der Wahrscheinlichkeit, den *kairos* richtig zu bestimmen und mit dieser Aussicht auf Erfolg im Sinn der *eudaimonia* moralisch klug zu handeln, liegt also im Bereich menschlichen

515 Vgl. Butler: *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 50. Jg. (2002), Nr. 2. Berlin 2002. S. 249–265, S. 264. Für Butler ist „Foucaults Antifundamentalismus“ darin begründet, dass noch die Freiheit sich nur indirekt im ‚ununterscheidbaren‘ Moment zwischen Objektivierung im Diskurs und angestrebter Subjektivierung hervorsteht.

516 Camus: *L’homme révolté*. In: *Essais d’Albert Camus*. Paris: Gallimard 1965, S. 413–705, S. 426.

517 Foucault: *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981–1982)*. Hrsg. von Frédéric Gros, unter Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard 2001, S. 366.

518 Vgl. A. a. O., S. 367.

Ermessens. Dementsprechend impliziert die Tugend des *megalopsychos* die Fähigkeit, den Handlungsspielraum der *parrhesia* danach abzuwägen, ob eine diskursiv-strategische Hinführung zur Wahrheit ihre Anerkennung garantieren kann oder ob nur noch der Einsatz seiner wahren Existenz bleibt. Der Mut, den Foucault als Gemeinsamkeit im Konzept der *parrhesia* bei Aristoteles hervorhebt, und der den *kairos* ausmacht, bemisst sich folglich an der richtigen Einschätzung des Risikos für die Gesellschaft. Die unterschiedliche Zielsetzung in der Wahl des richtigen Moments ist damit im ersten Augenblick einer anderen Perspektive auf die Wahrheit geschuldet, die Foucault bei Quintilian vorführt: auf der einen Seite das zu Wort gewordene Subjekt im Prozess der Selbstreflexion angesichts des historischen Moments, auf der anderen Seite die verdeckten Mittel zur Durchsetzung einer Wahrheit im Sinn des Allgemeinwohls.⁵¹⁹ Trotz seines anderen, subjektbezogenen Ansatzes unterscheidet auch Foucault die unmittelbare Veräußerlichung der Wahrheit nach eigennützigem und uneigennützigem Interesse. Seine Interpretation der *Apologie des Sokrates* zeigt, dass auch Sokrates erst dann mit der Wahrheit vor die Gruppe seiner Ankläger tritt, wenn wie bei Aristoteles die Machtverhältnisse ein Moment des Umschlags erzwingen und den Mut des *megalopsychos* herausfordern. Nur unter diesem Druck tritt der Tugendhafte mit der Wahrheit vor die Menge. In ähnlicher Weise, in der die Auswahl der Mittel bei Aristoteles der Verzerrung der Wahrheit vor der Menge geschuldet ist und die Rhetorik die Asymmetrie zwischen dem einzelnen „Sender“ und den vielen Zuhörern ausgleichen soll, wenden sich auch Foucaults Studien letztlich von der Möglichkeit der *parrhesia* als direkter Einflussnahme auf die Menge ab. Vor allem in seinen letzten beiden Vorlesungen konzentriert sich Foucault auf die Bedeutung der *parrhesia* als Sorge der Ratgeber um die Selbstsorge des Mächtigen.⁵²⁰ Hierbei ist zu fragen, was die Machtverhältnisse im Internalisierungsprozess der *parrhesia* durch ihre psychagogische Einwirkung tatsächlich von denen der rhetorischen Einflussnahme unterscheidet. Denn mit Schmidts Begriff der Supermacht lässt sich die Frage nach dem selbstregulierenden Faktor anschließen, wenn die *parrhesia* selbst im persönlichen Gespräch zwischen dem Staatsoberhaupt und seinen Ratgebern auch weiterhin an das Risiko gebunden ist. Vornehmlich auf seinen wertneutralen monistischen Charakter ohne Ordnungssystem zielt denn auch die Kritik an Foucaults Machtbegriff.⁵²¹ Nach Foucault ist Macht eine elementare Funktion

519 Vgl. Foucault: *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Hrsg. von Frédéric Gros, unter Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard 2001, S. 365.

520 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 279. Foucault unterscheidet innerhalb der Fokusverschiebung der *parrhesia* vom Kontext der politischen Institution hin zum dem der moralischen Verfasstheit des Staatsoberhauptes nach dem „problème philosophico-politique“ und „philosophico-moral“.

521 Hier ist vor allem die Debatte mit Jürgen Habermas zu nennen, die in der Forschung vor allem als eine Auseinandersetzung zwischen Moderne und Postmoderne, rationaler Diskursethik und anonymen Machtdiskurs begriffen wurde. Vgl. Habermas: *Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.

der Gesellschaft: „il [le pouvoir] produit des choses, il induit du plaisir, il forme du savoir, il produit du discours ; il faut le considérer comme un réseau productif qui passe à travers tout le corps social beaucoup plus que comme une instance négative qui a pour fonction de réprimer.“⁵²² Foucault fasst Macht als eine zirkulierende neutrale Kraft ohne Zentrum auf, die nach Baudrillard aber bereits allein dadurch eine gewisse Finalität und Stoßrichtung aufweist, dass ihre Operationen reell und nicht reversibel sind und ein genealogisches Zurückverfolgen überhaupt erst erlauben, Es fällt deshalb schwer, die Praxis der *parrhesia* auf der Grundlage einer rein theoretischen Vorstellung in diesem Kraftfeld nicht anders zu situieren als in Form einer weiteren, gleichwertigen, aber immerhin „autonomeren“ Technik der Subjektkonstituierung, der „Entunterwerfung“. Mit Blick auf die sprachlichen Subtexte macht vor allem Nancy Fraser Unstimmigkeiten in Foucaults Machtanalyse aus, die sich zwar nicht auf der formalen Ebene des Textes identifizieren lassen, aber bereits an der notwendig in Wertediskurse eingebetteten Position Foucaults ableiten lassen. Fraser wendet folglich Foucaults wertneutrales Machtkonzept auf seine eigene Praxis als ein diskursives Subjekt an und schließt sich in dieser Frage nach dem sprachlich adäquaten Modus der hier noch zu verhandelnden Kritik Richard Rortys an:

„He fails to appreciate the degree to which the normative is embedded in and infused throughout the whole of language at every level and the degree to which, despite himself, his own critique has to make use of modes of description, interpretation, and judgment formed within the modern Western normative tradition [Hervorhebung im Original].“⁵²³

In eine ähnliche Richtung, wenn auch mit dem anderen Ansatz der Foucault'schen Analyse der

1986, Kap. IX- Kap. X, S. 279-343 u. vgl. Manfred Frank: *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt a. M. 1984, S. 237ff. Charles Taylor wirft ihm einen monolithischen Relativismus vor, hinter dem Foucault vorgibt, „als Historiker nirgendwo zu stehen, außerhalb, ohne sich mit einer der *epistémè* oder Machtstrukturen zu identifizieren, deren Kommen und Gehen er unparteiisch beobachtet.“ Charles Taylor: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt a. M. 1988, S. 232. Taylor nimmt an dieser Stelle aber schon die Möglichkeit vorweg, dass Foucault mit der neuen ethischen Ausrichtung seiner Subjekt-Studien hin zu einer „Ästhetik der Existenz“, merklich Position bezieht, so dass sich der Vorwurf des kulturellen Relativismus wenn nicht hinfällig, so jedoch zu relativieren wäre. Denn an dem grundlegenden Problem der sprachlichen Neutralität, die durch die sozio-kulturellen und damit machtstrukturellen Implikationen der Sprache im Sinn der von Ferdinand de Saussure geprägten *langage* verhindert wird, hält Taylor jedoch fest. Vgl. a. a. O., S. 233f.

522 Foucault: *Entretien avec Michel Foucault*. In: *Dits et Ecrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001. S. 140-160, S. 149. Eine einführende Begriffsbestimmung des Foucaultschen Machtkonzepts und -analyse gibt Hannelore Bublitz: *Macht*. In: *Foucault-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Hrsg. von Clemens Kammler, Rolf Parr u. Ulrich Schneider. Unter Mitarb. von Elke Reinhardt-Becker. Stuttgart 2008. S. 273-277. Für eine umfassende Auseinandersetzung mit Foucaults Machtanalyse vgl. insbesondere Thomas Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Berlin/ Hamburg 1997.

523 Nancy Fraser: *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Cambridge/ Malden 2007 [1981]. S. 30f. u. vgl. Anmerk. 27, S. 34. Vgl. ferner Frasers spezielle Kritik an Foucaults prägnanten und konnotationsreichen Begrifflichkeiten: „But such important new meaning accretions and extensions are not in and of themselves tantamount to the elaboration of an entirely new normative framework. They do not, in other words, suffice to tell us precisely what is wrong with discipline in terms wholly independent of the liberal norms. On the contrary, their normative force seems to depend upon tacit appeal to the notions of rights, limits, and the like.“ A. a. O., S. 29f.

Sexualität innerhalb seines produktiven, ubiquitären Machtmodells ging bereits die wenige Jahre zuvor formulierte Kritik von Baudrillard. Dieser erachtet Foucaults eindimensionales Zurückführen der Wahrheitssuche auf einen allumfassenden Machtbegriff für unzureichend, weil er dem Subjekt keine Möglichkeit einräumt, sich durch eigene Wahrheitspraktiken innerhalb dieses Machtnetzes und zu der immer schon reell vorhandenen Macht, also auch zu sich selbst, zu positionieren. So sieht Baudrillard Foucault selbst in dem unausweichlich strukturellen Prinzip seines Machtkonzepts verhaftet, wenn dieser das Streben des Subjekts nach Wahrheit mit der Metasprachlichkeit einer treibenden Kraft erklärt, die zum einen Punkte des Widerstands impliziert und mit ihrer eindimensionalen, funktionellen Ausrichtung zum anderen suggeriert, es bestünde ein reales Kontinuum der Macht in der Geschichte.⁵²⁴ Allerdings bleibe ohne die Möglichkeit der Überschreitung und der selbstbezüglichen Zirkularität letztlich auch bei ihm die Macht „défunt, fantôme, fantoche“⁵²⁵:

„Désir et intensité restent des notions/force, le pouvoir chez Foucault reste, même pulvérisé, une notion *structurelle*, une notion polaire, parfaite en sa généalogie, inexplicable en sa présence, indépassable malgré une sorte de dénonciation latente, entière en chacun de ses points ou pointillés microscopiques, et dont on ne voit pas ce qui pourrait le prendre à revers [Hervorhebung im Original].“⁵²⁶

Für Baudrillard stellt die Versuchung, „la séduction“⁵²⁷, diese Gegenkraft zur funktionellen Kraft der Foucaultschen Macht, weil er durch ihren Bezug zum Imaginär-Surrealen in ihr tatsächlich die Unendlichkeit und Zirkularität eingelöst sieht, die Foucault später mit der Selbstpositionierung des Subjekts im Akt der unendlich kritischen Haltung der *parrhesia* anvisiert. Trotz der in seinen späteren Werken vollzogenen Wendung der Macht hin zur positiven Macht des Subjekts über sich selbst im Sinn der „Selbstmächtigkeit“ weist sich Foucault als ein Subjekt aus, das dem vorherrschenden Machtdiskurs einem Denken in normativ-verbindlichen Wertvorstellungen in oppositionalen Begriffspaaren unterworfen ist. Dagegen macht Baudrillard bereits zu Anfang seiner Replik keinen Hehl an seinem tatsächlichen Interesse an Foucaults Machtdiskurs, dessen Wahrheit er in seinem symbolischen Gehalt als „un discours mythique“⁵²⁸ sucht:

„Bref, le discours de Foucault est un miroir des pouvoir qu’il décrit. C’est là sa force et sa séduction, non pas du tout

524 Vgl. Jean Baudrillard: *Oublier Foucault*. Paris: Edition Galilée, 1977, S. 47. Auch auf der wissenschaftlichen Diskursebene verweist Baudrillard auf Foucaults offenes Zugeständnis, den molekular-biologischen, genetischen Theorien von Ruffié durchaus verbunden zu sein.

525 A. a. O., S. 83.

526 A. a. O., S. 53.

527 A. a. O., S. 59f.

528 A. a. O., S. 11.

dans son indice de vérité, [...] c'est dans la magie d'une analyse qui déroule les méandres subtils de son objet, qui le décrit avec un exactitude tactile, tactique, où la séduction alimente la puissance analytique, où la langue elle-même accouche de l'opération des pouvoirs nouveaux.⁵²⁹

Unter diesem Vorzeichen liest sich Baudrillards Text als die Offerte eines Wahrheitsspiels, die im Gegensatz zu dem Wahrheitsspiel Foucaults auf eine Ebene selbstbezüglicher Symbolik jenseits des unmittelbar realen produktiven Machtspiels verweist und für einen spielerischen Umgang mit der Realität plädiert. Seine implizite Leseanweisung gibt die Richtung vor, die in der hier zu untersuchenden Frage nach der Vermittlung der *parrhesia* für ihre ästhetisch-literarische Darstellung bestimmend sein wird.

Dass die von Foucault verwendeten Begrifflichkeiten im Umfeld der *parrhesia* nicht nur immer schon in einer bestimmten, über die einzelnen Epochen hinausgehenden Traditionslinie stehen, sondern auch nicht durch eine historisch-genealogische Perspektive Wertneutralität erlangen, manifestiert sich unter anderem an Foucaults Konzept der Rhetorik und seiner konsequenten Abgrenzung von der Praxis der *parrhesia*. In seiner Auffassung der Rhetorik bleibt Foucault der sokratisch-platonischen Tradition verhaftet, indem er die Rhetorik als Hilfsmittel zur Durchsetzung einer moralischen Wahrheit durch den *vir bonus* nicht in Betracht zieht. Denn die Rhetorik ist neben der Schmeichelei, dem „adversaire morale du franc-parler“ der „adversaire technique“, dessen sich die Schmeichelei unter anderem bedient.⁵³⁰ In dem Maße, in dem all ihr Wirken sich allein auf die strategische Durchsetzung von Inhalten und damit auf ihre Oberfläche beschränkt, wird nach Foucault selbst der moralische Gehalt einer Rede zur Scheinmoral. Denn „le fond morale de la rhétorique, c'est bien toujours la flatterie“.⁵³¹ Aus seiner Gegenüberstellung der beiden Disziplinen geht unmissverständlich eine qualitative Unterscheidung der Machteinwirkung nach moralischen Maßstäben hervor:

„La rhétorique, c'est l'inventaire et l'analyse des moyens par lesquels on peut agir sur les autres par les moyens du discours. La philosophie, c'est l'ensemble des principes et des pratiques qu'on peut avoir à sa disposition, ou mettre à la disposition des autres, pour prendre comme il faut soin de soi-même ou soin des autres.“⁵³²

Während die Macht der Rhetorik diskursiv verfasst ist und ihre Techniken individuell und ausschließlich auf den Adressaten ausgerichtet sind, setzt die Philosophie nach Foucault dieser eindimensionalen Macht die Vielfalt möglicher Lebenspraktiken entgegen, das eigene Dasein und

529 A. a. O., S. 11.

530 Foucault: *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Hrsg. von Frédéric Gros, unter Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard 2001, S. 357.

531 A. a. O.

532 A. a. O., S. 131.

damit das anderer moralisch zu pflegen. Diese Unterscheidung der Machttechniken suggeriert, dass sich der Rhetoriker mit der Rede nicht in seiner Haltung verändert, der Philosoph aber seine Existenz im Namen der Menschheit in die Waagschale legt, wenn er *parrhesia* gebraucht. Foucault ist sich allerdings der Kritik am Bild des Philosophen als entweder einer realitätsfremden Figur oder eines rhetorisch raffinierten Wortstrategens bewusst und revidiert diese herkömmliche Rolle.⁵³³ Mit *parrhesia* als Lebenshaltung verschiebt sich die Stellung des Philosophen hin zum aktiven Kritiker und individuellen Ratgeber, der sich einmischt in das alltägliche Geschehen und die damit verbundenen spezifischen Problemstellungen als konkrete Herausforderung an seine Daseinsform auffasst.⁵³⁴ Foucault distanziert sich ausdrücklich von dem Modell der Philosophie, die allgemeingültige Lebensanleitungen liefert und die historische Bedingtheit negiert.

Dem Verdacht der eigennützigen, eitlen Kritik zur Vergrößerung seines Ansehens entgeht der Philosoph allerdings nur, wenn er sich vom Rhetoriker abgrenzt – und das aber ohne Zuhilfenahme neuer sprachlicher Strategien. Dass sich eine sichere Unterscheidung von eigentlichem und uneigentlichem technischem Ausdruck letztlich nicht an sprachlichen Kriterien festmachen lässt, zeigt sich an Foucaults Verweis auf den unbestimmten Gegensatz zwischen der negativen Macht der rhetorischen Manipulation und der ethischen Machteinwirkung der *parrhesia*.⁵³⁵ Statt wie der Rhetoriker mit sprachlicher Technik „die Oberhand über die Gemüter der Zuhörer zu gewinnen (ohne Rücksicht auf die eigene Meinung des Rhetorikers bezüglich dessen, was er sagt), wirkt bei *parrhesia* der *parrhesiastes* auf die Meinung der anderen Menschen ein, indem er ihnen so direkt wie möglich zeigt, was er tatsächlich glaubt.“⁵³⁶ Letzten Endes drückt sich hierin der übliche Tribut aus, den auch Foucault an die Mittelbarkeit sprachlicher Zeichen zahlen muss. Damit wird allein das merkliche Risiko als nicht-sprachlicher Faktor zum entscheidenden, sicheren Kriterium für den „so direkt wie möglich“ vermittelbaren eigentlichen Ausdruck. Komplementär zum Rhetoriker, der ebenfalls vor einem gewissen sozialen Hintergrund argumentiert, kommt der *parrhesiastes* auch nicht ganz ohne Rücksicht auf seinen Ausdruck aus, wenn er mancher Komplexität seiner Meinung gerecht werden und einer eindimensional verzerrten Auffassung durch die Zuhörer vorbeugen möchte. Was Aristoteles daher nur dem Gespräch unter Gleichgesinnten vorbehält, ist bei Foucault „an eine bestimmte soziale Situation

533 Vgl. a. a. O., S. 130f.

534 Vgl. a. a. O., S. 139.

535 Für die dem Konzept der Macht untergeordnete Bedeutung der Sprache bei Foucault zieht Ruffing zum Vergleich Derrida heran, der den sprachlichen Sinnstrukturen eine grundlegende Funktion einräumt, und zitiert in diesem Kontext Foucault: „Ich glaube, dass das, worauf man sich beziehen muss, nicht das große Modell der Sprache und der Zeichen, sondern das des Krieges und der Schlacht ist. Die Geschichtlichkeit, die uns mitreißt und uns bestimmt, ist kriegerisch; sie ist nicht sprachlicher Natur. Machtbeziehung, nicht Sinnbeziehung. Foucault: *Dits et Ecrits* Schriften. Bd. 3. Frankfurt a. M. 2003, S. 192; zit. n. Reiner Ruffing: *Michel Foucault*. Paderborn 2008, S. 35.

536 Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen*. Berlin 1996, S. 11.

gebunden, an einen Statusunterschied zwischen dem Sprecher und seinen Zuhörern, an die Tatsache, daß der *parrhesiastes* etwas sagt, was für ihn selbst gefährlich ist und ein Risiko beinhaltet usw.⁵³⁷ Trotz dieser Gefahr, die von den Zuhörern ausgeht, sieht der *parrhesiastes* bei Foucault seine Handlung nicht mit dem Aussprechen seiner Meinung als hinreichender Subjektivierung beendet, sondern vielmehr erst als Eröffnung eines Dialogs mit den Adressaten. Der Akt der *parrhesia* lässt sich damit als Eröffnungsangebot an die Mächtigen innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie verstehen, das „parrhesiastische“ Spiel zu spielen und damit ihrerseits die kritische Haltung einzunehmen, die eine selbstregulative Machteinwirkung darstellt und dem Leben einen ethischen Stil gibt. Die Spielregeln bestimmt jedoch der *parrhesiastes*, der keine andere Haltung als die kritische der *parrhesia* für den Dialog akzeptiert. Alles andere käme einer Selbstverleugnung gleich, weil er sich als Subjekt erst in einem zu seinen Gedanken konsistenten Verhalten erkennt.⁵³⁸ Diese offene Konfrontation mit dem Mächtigen erzeugt aber ebenfalls Machteffekte, denen sich der Mächtige entweder durch Inkonsistenz seinerseits entzieht, indem er die Wahrheit erkennt, aber aus Angst vor Machteinbußen gegen sie handelt, oder aber er verdächtigt den *parrhesiastes* des Wahnsinns und selbstbezogenen Märtyrertums unter dem Vorwand eines neuen Gesellschaftsideals, weil der Mächtige die Wahrheit weder teilt noch ihrer Form einen wahrhaftigen Ausdruck zuschreibt.

Gleichzeitig lehnt Foucault ganz offensichtlich die Idee einer Verdichtung der Machtbeziehungen im öffentlichen oder halb-öffentlichen Raum ab. Denn sein Machtbegriff bleibt selbst innerhalb der individuellen Bewusstseinslenkung im freundschaftlichen oder beratenden Dialog zwischen zwei Individuen merkwürdig abstrakt. Zwar geht Foucault insbesondere in seiner Interpretation von Philodemos' *Peri Parrhesias* umfassend auf die Rolle der *parrhesia* in der individuellen Bewusstseinslenkung ein, der Verbindungstransfer zwischen *parrhesia* als Praktik des Selbst und als gesellschaftliche Pflicht gerät aber offensichtlich nicht ganz zum Abschluss, der durch seinen Tod verhindert wird.⁵³⁹ So wird auch hier wieder die *parrhesia* in ihrer Funktion der Selbsttransformation des Subjekts an den ursprünglichen Kontext der attischen Demokratie und damit an die politische Pflicht des Einzelnen zurückgebunden. In diesem Phänomen resultiert eine der Bedingungen, die Foucault an seinen Begriff der *parrhesia* knüpft: dass die Wahrheit im

537 A. a. O.

538 An dieser Stelle geht es wieder um die Übereinstimmung zwischen Denken und Handeln, die erst die Konsistenz im Subjekt herstellt. Vgl. a. a. O., S. 16.

539 Foucault: *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Hrsg. von Frédéric Gros, unter Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard 2001, S. 145. Der Herausgeber Frédéric Gros verweist in diesem Zusammenhang auf einige hinterlassene Arbeitsnotizen von Foucault, die auszuarbeiten er keine Zeit mehr hatte und die als einzige auf die widersprüchliche Beziehung zwischen öffentlicher Pflicht und Selbstsorge thematisieren als das Problem „du rapport souci de soi et devoirs civiques, s'appuyant sur trois références essentielles: Plutarque, Dion de Pruse et Maxime de Tyr“. Vgl. a. a. O. S. 159, Anmerk. 5.

Namen der allgemein-menschlichen Natur ausgesprochen wird.

Foucaults Auseinandersetzung mit der individuellen Bewusstseinslenkung als Sorge um den Anderen wirft jedoch Zweifel auf, ob sich die Asymmetrie auch noch im „parrhesiastischen“ Spiel zwischen Staatsoberhaupt und philosophischem Ratgeber nicht an gesellschaftlichen Rollenmodellen orientiert, in denen auch die Regeln der *parrhesia* im Voraus festgelegt sind. Demnach wäre auch entsprechend dem Anleitungscharakter von Philodemus' Werk zu unterscheiden zwischen einer pädagogischen Hinführung zur *parrhesia* und ihrer bereits etablierten Praxis als Ausdruck wechselseitiger Freundschaft. Die Symmetrie einer solchen kommunikativen Situation beruht folglich nur dann nicht auf vorgegebenen gesellschaftlichen Mustern, wenn die freundschaftliche Verbindung eine komplementäre Einheit bildet, die sich nach ihrer spezifischen Geschichte selbst formt. Die Konstitution der Freundschaft wäre damit als Erweiterung der Selbstkonstituierung des Subjekts zu verstehen, indem sich beide Subjekte in der Symmetrie der Intersubjektivität zu keinem Prinzip bekennen müssen, weder zu einem gesellschaftlichen noch zu dem ihrer Freundschaft. Der freundschaftliche Dialog stellt auf diese Weise eine Nische dar innerhalb des gesellschaftlichen Machtgefüges und des von ihm ausgehenden Drucks allgemeingültiger Urteile und ermöglicht damit den Schwebezustand bei der Arbeit an der Grenze. Der Ausschluss jeglicher Strategie und das Merkmal des Risikos bei Foucault legen jedoch nahe, dass hier im Unterschied zu Philodemus und Aristoteles der Akt der *parrhesia* grundsätzlich an die Asymmetrie der kommunikativen Situation gebunden ist.

Allerdings macht Foucault an einer Stelle Zugeständnisse an die Kritiker seines monistischen Machtbegriffs, der in seiner abstrakten Form keine Möglichkeit für eine individuelle Ausgestaltung konkreter Machtbeziehungen bereithält. Es ist genau die Schnittstelle zwischen Selbstsorge und gesellschaftlicher Sorge, die Foucault zum Problem der Vereinbarkeit des gesellschaftlichen Handlungszwangs mit der notwendigen Freiheit für den Prozess der Selbstkonstituierung führt. Die Ausdehnung der Praxis der *parrhesia* auf das Regieren der Gesellschaft setzt die Balance voraus zwischen einer streng entpolitisierten Haltung und einer Realpolitik des Staatsoberhauptes. In der Idee des Prinzipats, die Maecenas und seine Anhänger verfolgten, erkennt Foucault die Lösung des Kompromisses, den unterschiedlichen Anforderungen an den Fürsten gerecht zu werden. Die Selbstsorge des Mächtigen verbindet sich mit der politischen Pflicht erst im machtreduzierten Raum des Prinzipats, der an Aristoteles' elitäres Modell der *parrhesia* erinnert; „on peut s'occuper des choses de la cité, de l'Empire, des choses politiques, des affaires, à l'intérieur de ce cadre dont la tranquillité est assurée par l'ordre politique, par le Principat; et puis on peut, à coté, avoir tout de même dans sa vie suffisamment de loisirs

pour s'occuper de soi-même.⁵⁴⁰ In Bezug auf die konkrete Realisierung lässt sich mit Blick auf Philodemus' Konzept und seinen Ausführungen zum Charakter des Mächtigen jedoch fragen, inwieweit hierbei die notwendige Ruhe letztlich dennoch durch die Asymmetrie einer, wenn auch festgelegten, Machthierarchie beeinträchtigt wird. Unter Berücksichtigung seines Freundschaftsbegriffs sollen Foucaults Textinterpretationen zur *parrhesia* daraufhin überprüft werden, ob sich in seinem Konzept eine Unterscheidung der Machtbedingungen zwischen vertraut-privater und halb-öffentlicher bis öffentlicher Dialogsituation finden lässt. Für die Bestimmung der Machtbedingungen sind die Spielräume der *parrhesia* als Wahrheitsspiel in den öffentlichen und privaten Einzelsituationen genau abzustecken und zu vergleichen.

III. 3. c) Spielarten der *parrhesia*

Für den Historiker Foucault erstreckt sich das Untersuchungsfeld weit über Gattungsgrenzen hinaus. Foucault unterscheidet in seiner Textauswahl nicht nach unterschiedlichen Ausrichtungen und damit verbundenen Sprachformen, wenn er Euripides' Tragödie *Ion*, die *Apologie des Sokrates* oder die theoretischen Texte der Epikureer und Kyniker in Bezug auf die Bedeutung der *parrhesia* analysiert. Solange der Historiker sich auf das Gebiet der Diskurse und ins „archive“ – „l'ensemble des discours effectivement prononcés“⁵⁴¹ – begibt, können diese Gebiete „traverser des textes ‚littéraires‘, ou ‚philosophiques‘ aussi bien que des textes scientifiques.“⁵⁴² Was in der Antike erst formalsprachlich mit Aristoteles beginnt, schlägt sich in den Texten der Neuzeit und Moderne durch die Ausdifferenzierung der Wissenschaften in sehr unterschiedlichen Denk- und Darstellungsformen nieder. Dennoch lässt sich auch der sprachliche Stil der oben genannten antiken Textbeispiele unterschiedlichen Denkmodellen zuordnen, die sich zwischen den Polen konvergenten und divergenten Denkens bewegen. Während ein Epigramm wie das des Philodemus' die Komplexität einer Situation aus wenigen Verszeilen heraus entfaltet, steuert Platons Dialog des Sokrates unaufhaltsam auf eine Wahrheit zu, deren Form im Ergebnis längst nichts mehr offen lässt. So läuft allein Sokrates Art des Prüfens trotz aller inhaltlichen Offenheit auf einen Punkt hinaus, an dem der Diskurs in eine bestimmte Form gegossen wird. Wie schon Philodemus' Versuch einer theoretischen Anleitung zur *parrhesia* als pädagogischer Praxis legt

540 Foucault: *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Hrsg. von Frédéric Gros, unter Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard 2001, S. 145.

541 Foucault: *Michel Foucault explique son dernier livre* [Interview mit Jean-Jacques Brochier] In: Ders.: *Dits et Ecrits. 1954-1988. Bd. I. 1954-1969*. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald, Mitarbeit von Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994. S. 771-779, S. 772. Vgl. darüber hinaus die von Foucault in *L'archéologie du savoir* gegebene Definition seines Begriff des „Archivs“, der als „le système général de la formation et de la transformation des énoncés [Hervorhebung im Original]“ stärker auf die Bruchstellen in der Geschichte der Diskurse Bezug nimmt. Vgl. Foucault: *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969, S. 171.

542 Foucault: *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969, S. 239.

auch die Spezifik des sokratischen Dialogs den allgemeinen Verdacht nahe, dass die Freiheit des Subjekts im Moment der Überschreitung einer epistemologischen Grenze bereits längst durch eine andere ersetzt worden ist. Sie ist durch die Absolutheit eines tradierten Wissens bedingt, die sich in Foucaults Begriff einer „traditionalité d’existence“⁵⁴³ niederschlägt. Demnach läge das Problem, unfreiwillig in einer Doktrin zu erstarren, das Foucault in gewissen Ansätzen auch bei den Epikureer und letztlich genauso in der allgemein militanten Haltung der Zyniker wahrnimmt, im Erheben der *parrhesia* zur Konstante einer Lebenshaltung und wäre damit wiederum auf das Streben nach Konsistenz als einer Form gesicherten Wissens zurückzuführen.

Mit der Auffassung, „que toute ontologie, enfin, soit analysée comme une fiction“⁵⁴⁴, und der Verankerung der historischen Analyse in Einzelfällen⁵⁴⁵ bindet Foucault seine Arbeitsweise an den unendlichen Prozess kritischer Haltung, die ihr Freiheitsprinzip auf das freie Spiel der „capacité de faire“ gründet. Durch das Denken in Kategorien der Möglichkeiten wehrt sich Foucault zwar gegen jede universelle Festlegung auf bestimmte Praktiken. Im Fall der *parrhesia* schließen seine Interpretationen aber gerade diejenigen Darstellungsformen aus, die wie beispielsweise das Paradoxon, die Ironie oder die Allusion größeren Raum öffnen für subjektive Formen des Denkens. Der Gegenentwurf, den *parrhesia* nach Foucaults Konzept liefert, wird durch das Risiko stärker auf das Kontra gegenüber den bestehenden Verhältnissen zurückgeführt als auf das Prozesshafte und Spielerische eines Entwurfs. Wo Camus mit dem Absurden einen inhaltlichen Widerspruch zwischen der Absage an Werturteile und der Zusage an den Wert des Lebens an den Anfang jeder Auflehnung setzt⁵⁴⁶, scheint Foucault in seiner Bestimmung der *parrhesia* kategorisch an ihrer Eigenschaft des Transgressiven festzuhalten. Gleichzeitig gibt er ihrer Praxis jedoch eine Form der Wahrheit, die sich angesichts des Risikos im engen zeitlichen Rahmen zwischen Leben und Tod bildet und damit auf das Überdauerende der menschlichen Natur verweist. Mit dem Blick auf dieses Risiko sollen nun seine Analysen der oben genannten Texte von Platon und Euripides untersucht werden. Dabei gilt es zu hinterfragen, ob die dort jeweils unterschiedlichen Kommunikationsbedingungen der *parrhesia* nicht schon eine gewisse Form voraussetzen, die nicht identisch ist mit den unscharfen Konturen eines Entwurfs. Wie schließlich Foucaults letzte Vorlesung nahe legt, soll gleichzeitig die spezifische Rolle des jeweiligen Anderen mit in den Fokus genommen werden.

543 Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009, S. 194.

544 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 285.

545 Vgl. a. a. O., S. 285f.

546 Vgl. Camus: *L’homme révolté*. In: *Essais d’Albert Camus*. Paris: Gallimard 1965, S. 413-705, S. 415f.

Auf Platons *Apologie des Sokrates* geht Foucault mehrfach ein, wenn er sie als Beispiel der philosophischen *parrhesia* vom Bereich der Rhetorik abgrenzt.⁵⁴⁷ Entsprechend der Stelle zum *megalopsychos* bei Aristoteles berücksichtigt Sokrates die äußeren Umstände in seiner Rede nur insofern, als *parrhesia* nun vor Gericht eine direkte Einmischung im Rahmen einer politischen Institution darstellt. Anders aber als bei Aristoteles ist für Sokrates der Umstand entscheidend, dass er sich auch in anderer Weise nicht innerhalb von Institutionen äußert, nun aber durch die Anklage dazu gezwungen wird. Als Beispiel für den Bruch der *parrhesia* mit den Regeln der Rhetorik verweist Foucault insbesondere auf die beiden Stellen im Text, in denen Sokrates die Tugend seiner eigenen Verhaltensweisen thematisiert.⁵⁴⁸ Foucault grenzt dabei von Sokrates innerer Stimme im Sinn des Daimonion⁵⁴⁹ die zur kritischen Haltung gewordene verinnerlichte Pflicht, wahrhaftig zu handeln, ab. Was Hegel bei Sokrates das „Entscheiden des inneren Bewußtseins“⁵⁵⁰ nennt und in die Nähe des Somnambulismus rückt, ist für Foucault die Aufgabe, sich um die wahrhaftige Haltung bei sich und bei anderen zu kümmern, die ihm eine höhere, göttliche Instanz garantiert und „à laquelle il a lié son existence“⁵⁵¹. In gleicher Weise, wie ihm diese Pflicht durch Apollon in Delphi offenbart wurde, offenbart Sokrates nun die Wahrheit vor seinen Anklägern. Die Internalisierung dieser Offenbarungshaltung ist der Inbegriff der Selbstsorge, die in der philosophischen *parrhesia* zum Ausdruck kommt. Sie hat folglich nach Foucault nur insofern einen Bezug zur Politik, als sie einen Lebensstil bildet und damit am individuellen Bewusstsein als Subjekt ansetzt.⁵⁵² Es muss aber nicht unbedingt Hegel bemüht werden, um das moralische Problem zu erkennen, das eine Unterscheidung zwischen den absoluten Werten der Ankläger und der über alles erhabenen Wertschätzung der kritischen Haltung mit sich bringt. Hegel beschreibt Sokrates in den Augen seiner Ankläger als eine subjektiv gesehen ebenso existenzielle Bedrohung, indem der Angeklagte „das Nichtabsolutsein des

547 Vgl. Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 286f.

548 Vgl. a. a. O., S. 298f.

549 Verkörpert das Daimonion einen Teil des Ich, der nach Hegel „etwas Innerliches [ist], aber so, daß es als ein eigener Genius, als vom menschlichen Willen unterschieden vorgestellt wird, – nicht als seine Klugheit, Willkür“, bildet es bei Foucault den Gegensatz zur positiven Kraft der *parrhesia*, die eben nicht die externalisierten Züge des Schicksalhaften trägt: „Il y a une parrésia proprement philosophique, c’est celle décrite, vous le savez, quand il [Sokrates, Anm. der Hrsg.] parle de la tache qui lui a été précisément confiée, non par le daimon (qui se contente de donner des ordres négatifs, de dire: ne fais pas ceci ou cela), mais par le dieu, les oracles, les songes et tous les moyens, dit-il, dont une puissance dévine peut se servir.“ Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 299. u. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. In: Werke in zwanzig Bänden. Bd. 18. Frankfurt a. M. 1971, S. 495.

550 A. a. O., S. 497.

551 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 299.

552 A. a. O.

Anundfürsichtigeltenden zum Bewußtsein brachte“.⁵⁵³ Denn durch diese Form der *parrhesia* wird das infrage gestellte Wissen über die Götter mit der inneren Gewissheit eines Individuums konfrontiert, das diesen Vorgang des Selbstbewusstseins absolut setzt. Für jemanden, der nicht nur die Spielregeln der *parrhesia* nicht anerkennt, sondern bereits den offenen Bruch auf einen Überlegenheitsanspruch des *parrhesiastes* gegenüber anderen Lebensstilen zurückführt, präsentiert sich das Erhabene dieser riskanten Konfrontation nicht als Kategorie einer relationalen Lebensästhetik. Für Foucault ist es gerade die von Sokrates verwendete alltägliche Sprache, die gegen die rhetorischen Regeln des äußeren Aptums verstößt und damit der Wahrheit zu einem eklatanten Auftritt verhilft, ohne auf rhetorische Kunstmittel zurückzugreifen.⁵⁵⁴ Die sokratische Ironie, die sich auf das Wissen um das Nichtwissen gründet und die Aristoteles als Beispiel für das rechte Maß zwischen Prahlerei und Selbstverleugnung in der öffentlichen Rede anführt, muss sich folglich von der rhetorischen *ironia* unterscheiden. Nach Foucault kennzeichnet *parrhesia* jedoch gerade die Abwesenheit jeglicher Ironie, weil jeder auf die Form verweisende Gedanke den mittelbaren Charakter der Sprache verdächtig macht und die äußere Form des Im-Moment-Seins des Subjekts Lügen straft. Zu Beginn seiner Vorlesungsreihe *Le gouvernement de soi et des autres* argumentiert Foucault mit dem Überraschungseffekt der *parrhesia* vor allem gegen ihre Nähe zum ironischen Wahrheitsdiskurs des Sokrates:

„Dans cette ironie socratique, [...] il s’agit d’un jeu dans lequel le maître feint de ne pas savoir et mène l’élève à formuler ce qu’il ne savait pas savoir. Dans la *parrésia* au contraire, comme si c’était une véritable anti-ironie, celui qui dit vrai jette la vérité à la face de cet interlocuteur, une vérité si violente, si abrupte, dite d’une façon si tranchante et si définitive que l’autre en face ne peut plus que se taire, ou s’étrangler de fureur, ou encore passer à tout autre registre, qui est, dans le cas de Denys à l’égard de Platon, la tentative de meurtre.“⁵⁵⁵

Wie Platon, der den Schilderungen des ihm zugeschriebenen siebten Briefs zufolge dem Tyrannen Dionysios II. einen Gesichtsverlust beschert, als er ihn für seine Gewaltherrschaft kritisiert, verfolgt der *parrhesiastes* demnach kein pädagogisches Ziel, sondern die Übereinstimmung von Wahrheit und Rede, weil er damit rechnet, dass die Zäsur der *parrhesia* im Machtdiskurs auch den Endpunkt des Dialoges mit dem Mächtigen markiert. Foucault spricht von einem Effekt der *parrhesia*, der „non seulement anti-ironique, mais même anti-pédagogique“ ist.⁵⁵⁶ Foucault räumt zwar ein, dass Platon versucht, den Tyrannen von Syrakus zu überzeugen, er hält aber zugleich

553 Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In: Werke in zwanzig Bänden. Bd. 18. Frankfurt a. M. 1971, S. 496.

554 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 51.

555 A. a. O., S. 54.

556 A. a. O.

fest, dass das rhetorische Telos der Persuasion nicht die eigentliche Zielvorgabe der „parrhesiastischen“ Praxis darstellt.⁵⁵⁷ Selbst noch in Platons Dialog des Phaidros macht Foucault für die Rede des Sokrates geltend, dass *parrhesia* auch in ihrer pädagogisch-therapeutischen Funktion der Seelenlenkung nicht ohne den eruptiven Bruch mit den geltenden Diskursregeln auskommt, der dem konsistenten Verhalten des Sprechers zur Wahrheit geschuldet ist:

„Et cette fonction constante du rapport à la vérité dans le discours qui est la dialectique, cette fonction constante ne peut pas être dissociée de l’effet immédiat, de l’effet direct qui est opéré, non pas simplement sur l’âme de celui auquel le discours s’adresse, mais de celui qui tient le discours. Et c’est cela la psychagogie.“⁵⁵⁸

Wo die rhetorische Ironie die größte Diskrepanz zwischen Form und Inhalt für jeden transparent und in seiner gesamten Breite beispielbar macht, führt die Dialektik der sokratischen Ironie erst etappenweise zu ihrer eigenen Voraussetzung hin. Auch in der Apologie drängt Sokrates Frage- und-Antwort-Spiel den Hauptankläger Meletos von einem Nichtwissen zum nächsten und macht ihn so zum unfreiwilligen Stichwortgeber. Nun lässt sich der erste Teil der *Apologie* als die Ankündigung des offenen Bruchs mit den Verhaltens- und Sprachnormen und als Angebot und Erklärung der neuen Spielregeln verstehen. Foucault berücksichtigt an dieser Stelle, dass Sokrates einleitenden Worte, mit denen er sich als der unschuldige Fremde und unwissende Laie auf dem politischen und juristischen Feld präsentiert, ein häufiges Motiv der juristischen Literatur aufgreifen, „le pastiche“⁵⁵⁹ dieses Topos sind, er bezieht aber in keiner Weise die literarische Metaebene der *Apologie* als ästhetisch stilisierten Text mit ein. Durch den Umstand, dass die plötzliche Konfrontation mit der nackten Wahrheit als „un discours en rupture par rapport à ce lieu du discours rhétorique“⁵⁶⁰ aus dem ausgesprochenen Bewusstsein eines Subjekts hervorgeht, bleibt sie aber hinter derjenigen Art des subjektlosen Erhabenen der Natur zurück, die Schrott als „die Ästhetik des ersten Mals“⁵⁶¹ beschreibt. Die Ästhetik der Existenz ist bei Foucault jedoch unmissverständlich an ihre soziale Verträglichkeit gebunden, das erste Mal wird in einen erstrebenswerten Prozess überführt. Im eklatanten Moment der *parrhesia* geht es nicht nur um eine weitere Ablösung von Diskursen innerhalb bloß historischer Relationen. Den gleichmütigen Überblick aus den Höhen einer Supraebene verstellt die Rückbindung des historischen Bewusstseins an die individuelle Existenz des *parrhesiastes*. Wie auch in den von Pseudo-Longinus angeführten Beispielen erhabener Gedanken lässt sich die Wirkung des Erhabenen im

557 Vgl. a. a. O., S. 53.

558 A. a. O., S. 308.

559 Vgl. a. a. O., S. 288.

560 A. a. O., S. 300.

561 Raoul Schrott: *Tropen. Über das Erhabene*. München/ Wien 1998, S. 211.

Wesentlichen zurückführen auf die Fallhöhe zum gewohnten Ausdruck, die der Sprecher überwindet, um seine vereinzelt Überschreitung der alltäglichen Wahrnehmungsgrenzen zum alleinigen Argument zu erheben.⁵⁶² Insbesondere im speziellen Fall der *parrhesia* verläuft die Bewegungsrichtung entgegengesetzt zur Fallhöhe in ihrer dramentheoretischen Bedeutung. Nach Foucaults Konzept funktioniert *parrhesia* allein im Machtgefälle aus der Position des an Macht unterlegenen und gesellschaftlich Unterdrückten heraus. Bedeutet der Aufschwung der *parrhesia* die Überschreitung vom gewohnten Wissen zur neuen Existenzform, ist die Fallhöhe aber auch hier insofern an die gesellschaftlichen Kategorien gebunden, als der *parrhesiastes* Gefahr läuft, als Wahnsinniger objektiviert und bestraft zu werden. Beide diskursiven Ebenen, die gesellschaftliche und die des sich selbst entwerfenden Subjekts, sind zugleich aber mit dem Mut verbunden, den Foucault in den verschiedenen Kontexten der *parrhesia* immer wieder anmerkt und schließlich in den Titel seiner letzten Vorlesung aufnimmt. Zum einen ist er durch die Ungewissheit des neuen Selbstentwurfs am grenzüberschreitenden Akt der *parrhesia* beteiligt, zum anderen erweist er sich als notwendig im Moment des Bruchs mit den allgemein vorherrschenden Regeln und den gesellschaftlichen Machtverhältnissen. Für Foucault sind der gesellschaftliche und der individuelle Prozess auf den beiden unterschiedlichen Diskursebenen im riskanten Moment des Bruchs angesichts einer Übermacht untrennbar miteinander verbunden. Das von ihm gewählte Beispiel der *Apologie* richtet die Aufmerksamkeit dabei gerade auf die Konsistenz im Verhalten des Sokrates, die sich im Begriff des „Habitus“, der ethischen Haltung als Ausdruck der *parrhesia* niederschlägt.

Sokrates bleibt seinem Verhalten auf dem Marktplatz auch angesichts der Todesgefahr treu. Unter dem Eindruck der Anklage auf Leben und Tod ist seine Hinführung zur Wahrheit aber eine andere als auf dem Marktplatz. Genauso wenig freiwillig wie es sein Auftritt ist, können sich die Ankläger nun kaum auf ein Verhandeln ihrer Spielregeln einlassen, wenn sie nicht ihr Gesicht verlieren und als inkonsistente Personen gelten wollen. Dem Beginn einer Verhandlung über ihre eigenen Spielregeln steht die Frechheit des plötzlichen Bruchs entgegen, der in seinen Konsequenzen über alles erhaben scheint. Dieser abrupte Kurswandel eines Einzelnen in der Öffentlichkeit ist nicht denkbar ohne den Gestus, den Rorty als „Demütigung“⁵⁶³ jeder

562 Vgl. Pseudo-Longinus: *Vom Erhabenen*. S. 37f. Pseudo-Longinus führt die Entstehung des Erhabenen auf eine einmal ansetzende Bewegung des Aufschwungs und die Prägnanz eines einzigen ungewöhnlichen Gedankens zurück, während die Steigerung ebenfalls durch Mehrung, „grundsätzlich aus Fülle und einer Art von Überfluß zustande kommt.“ Im Gegensatz zur Steigerung als „eine Ballung aller in der Sache liegenden Motive und Aspekte, die durch breites Verweilen die Beweisführung verstärkt“, ist der Aufschwung in seiner plötzlichen Bewegung selbsterklärend und das Argument allein. A. a. O.

563 Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a. M. 1992, S. 158f. In der Demütigung als einen psychischen Schmerz sieht Rorty das einzige verbindende Element des Allgemein-Menschlichen: demnach ist auch der freimütige Sprecher „nicht durch eine gemeinsame Sprache, sondern *nur* [kursiv im Original] durch Schmerzempfindlichkeit mit der übrigen Spezies humana verbunden [...], besonders durch die Empfindlichkeit für

sprachlichen Neubeschreibung auffasst. Denn mit der unmittelbar öffentlichen Form der Absage an die Diskursregeln der Mehrheitsgesellschaft nimmt der über den Tod erhabene, freimütige Sprecher unwillkürlich für sich in Anspruch, durch seine Art der Selbstkonstitution sogar so viel näher an der Wahrheit über die Anderen zu sein, um beurteilen zu können, dass sie sich selbst nicht wirklich kennen.⁵⁶⁴ Für Rorty ist der Begriff der Autonomie des Subjekts nicht vereinbar mit der unmittelbar öffentlichen Verhandlung von Spielregeln, die sich auf das Wohl der Gesellschaft beziehen. In der Öffnung dieser Neubeschreibung für die Allgemeinheit sieht er den Machtanspruch eingeschrieben, von dem Foucault mit seinem monistischen Begriff der ubiquitären Macht auch den privaten Bereich nicht ausnimmt:

„Neubeschreibung, die sich als Enthüllung des wahren Selbst eines Gesprächspartners oder der realen Natur einer gemeinsamen öffentlichen Welt vorstellt, suggeriert, daß die Person, die neu beschrieben wird, Macht gewinnt, nicht Macht verliert.“⁵⁶⁵

Nach Rorty werden damit die Machtverhältnisse im Akt der *parrhesia* umgekehrt, indem das bestehende Bewertungssystem des gesellschaftlichen Status ersetzt wird durch das über die eigene Existenz erhabene Urteil einer offenbaren Wahrheit. Im Unterschied zu Foucault fasst Rorty die für die autonome Selbstbeschreibung produktive Macht durchweg negativ auf und sieht in der Berufung auf die Wahrheit im Prozess der *parrhesia* den Widerpart zum freien Spiel der Sprache im Sinne Wittgensteins.⁵⁶⁶ Für Rorty verliert die „Supermacht“ der Selbstüberwindung im Moment der Überschreitung vom individuellen Bereich in den der sozialen Verantwortung ihren selbstregulierenden Faktor und wird damit zur Beschränkung der Autonomie. Foucaults Bestreben, den Akt der *parrhesia* an eine Pflicht zurückzubinden, die das Subjekt letztlich auf die Gesellschaft zurückwirft, und zugleich an dem Begriff der Autonomie festzuhalten, erklärt Rorty als gescheiterten „Versuch, Ironiker, aber nicht Liberaler“⁵⁶⁷ zu sein. Er plädiert deshalb für eine Trennung privater Autonomie und institutioneller Liberalität zugunsten einer „Poetisierung der Kultur“⁵⁶⁸, die nicht zuletzt doch von der Durchlässigkeit einer osmotischen Beziehung zwischen

die Art Schmerz, die die Tiere nicht mit den Menschen teilen – Demütigung.“ A. a. O., S. 158.

564 Diese Einstellung des von Rorty genannten „Metaphysikers“ und dem von ihm verwendeten urteilenden Begriffen ergibt sich aus seiner Charakterisierung der „Ironikerin“ und ihrem Umgang mit Sprache. Neben „radikale[n] und unaufhörliche[n] Zweifel[n] an dem abschließenden Vokabular“ hat die Ironikerin auch in philosophischen Reflexionen Vorbehalte gegen die Überzeugung, „ihr Vokabular sei der Realität näher als andere oder habe Kontakt zu einer Macht außerhalb ihrer selbst. Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a. M. 1992, S. 127f.

565 A. a. O., S. 154.

566 Vgl. a. a. O., S. 36f. u. S. 81f.

567 A. a. O., S. 117. Rorty stimmt mit Habermas in den wesentlichen Punkten seiner Kritik an Foucault überein. Vgl. a. a. O., S. 113-116.

568 A. a. O., S. 119. Nach Rorty ist „seine ‚poetisierte Kultur‘ [...] dadurch charakterisiert, daß der Versuch die privaten Formen des Umgangs mit der eigenen Endlichkeit und das Gefühl der Verpflichtung anderen gegenüber

der assoziativen Freiheit eines intersubjektiven Leseerlebnisses und der Sensibilisierung für gesellschaftliche Ungerechtigkeit ausgeht. Als der Dichter, der seine wahrhaftige, freimütige Rede in der poetisch stilisierten Sprache vermittelt, erfüllt der *parrhesiastes* die Vorgabe des *felix aestheticus* bei Alexander Gottlieb Baumgarten. In diesem ästhetisch empfindsamen Dichterideal und Vorreiter des genialen Künstlers, der schön spricht, weil er die Wahrheit redet, bindet Baumgarten das Streben nach der stilistischen Vervollkommnung der poetischen Inszenierung an das Streben nach der allgemeinen Wahrheit zurück und vereint so die ethische Pflicht der *parrhesia* mit der rhetorischen persuasiven Strategie der *licentia*⁵⁶⁹. Frauke Berndt verweist in ihren Ausführungen „zum neuen Bildtypus der ‚Parrhesia‘“⁵⁷⁰ in Baumgartens Ästhetik der Wahrheit zum Einen auf die Nähe zu Foucaults Ästhetik der Existenz, wenn sie zur Erläuterung der *parrhesia* auf seine Studien zurückgreift und die Parallele ihres autopoietischen Prinzips aufzeigt, die zwischen der Selbsttechnik der kritischen Haltung bei Foucault und der Selbstüberzeugung des Dichters bei Baumgarten im Prozess der Verinnerlichung besteht. Zum Anderen macht sie mit einer kleinen Einschränkung für Baumgartens Wahrheitsbegriff einen wesentlichen Unterschied zu den von Foucault untersuchten antiken Konzepten geltend:

„Im Gegensatz zu jedem anderen parrhesiastes strebt Baumgartens Dichter nämlich nicht nach der absoluten logischen Wahrheit, die in der politischen Parrhesie mit dem Gesetz (nomos), in der philosophischen mit dem Leben (bios) in Einklang gebracht werden muss. Der parrhesiastes aestheticus kann nur nach derjenigen Wahrheit streben, die auch tatsächlich Angelegenheit der Ästhetik ist – nach der zweiwertigen Wahrheit des Gedichts. Baumgartens Parrhesie ist daher zwangsläufig ein ‚Sprechen mit gespaltener Zunge‘, was in jedem philosophischen oder ethischen Diskurs und erst recht im antiken undenkbar wäre.“⁵⁷¹

Baumgartens Relativierung der ästhetischen Wahrheit der Schönheit als „einen unendlich kleinen Teil der höchsten, logischen Wahrheit“⁵⁷² lenkt die Aufmerksamkeit auf Unstimmigkeiten in Foucaults Entwurf der *parrhesia*. Entsprechend seines ubiquitären Machtbegriffs setzt Foucault das Ästhetische als Schönheit der Wahrheit für die ganzheitliche Existenz des Dichters und

eins werden zu lassen, aufgegeben wurde.“ A. a. O., S. 121. Dass der *parrhesiastes* par excellence für Rorty die Person des Schriftstellers und Feuilletonist ist, wird an vielen Stellen konkret, (vgl. u. a. S. 16 u. S.160) vor allem aber in seinem Rückgriff auf das Ästhetikverständnis Deweys: „Die moralischen Propheten der Menschheit sind immer Dichter gewesen, auch wenn sie in freien Reimen oder Parabeln sprachen.“ John Dewey: *Kunst als Erfahrung*. Frankfurt a. M. 1980, S. 401. Zit. n. Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a. M. 1992, S. 123.

569 Vgl. Alexander G. Baumgarten: *Ästhetik*. Teil 1. Hrsg u. übers. von Dagmar Mirbach. Lateinisch-deutsch. Bd. 1. Hamburg 2007, § 22 , S. 25 u. vgl. § 506, S. 485: „Nicht nur Dinge, die dem Wahren am nächsten sind, sondern auch die meisten im strengen Sinne wahren Dinge selbst können nur mit Hilfe von Erdichtungen im weiteren Sinne auf schöne und sinnliche Weise gedacht werden.“

570 Frauke Berndt: *Poema – Gedicht: Die epistemische Konfiguration der Literatur um 1750*. Berlin 2011, S. 123.

571 A. a. O.

572 Zit. n. Berndt, a. a. O., S. 124.

Subjekts absolut und grenzt dabei die Formgebung der *parrhesia* als eruptives Moment des Bruchs vehement von einer wie auch immer gearteten Rhetorik der Wahrheit ab. Zugleich spart er in seiner Analyse der literarischen Texte wie den Dramen Euripides' aber die besonderen Strukturelemente der ästhetischen Inszenierung und ihre poetologischen Implikationen aus und suggeriert so, dass die Zäsur der „parrhesiastischen“ Szene auf der Ebene des Textgeschehens unmittelbar auf die soziale Wirklichkeit übertragbar ist. Dem Hinweis Berndts folgend, dass die Aufgabe der absoluten Wahrheit als ethische Zielvorgabe bei Baumgarten erst den Spielraum der Ästhetik markiert,⁵⁷³ sind mit Blick auf die Auswahl der zu untersuchenden Texte vor allem die ihnen eingeschriebenen poetologischen Strukturen zu berücksichtigen, die von einer spezifischen Wahrhaftigkeit der ästhetischen Inszenierung ausgehen. Sie eröffnen im Vergleich zu Foucaults Herangehensweise an den literarisch vermittelten Akt der *parrhesia* und im Rückgriff auf Rortys Argument für eine literarische Neubeschreibung einen alternativen Ansatz für ihre Bestimmung. Es ist daher nur folgerichtig, in der Frage nach der indirekten Form der ästhetischen Vermittlung der *parrhesia* nicht nur wie Foucault den Schreibprozess als eine Selbsttechnik des sich erinnernden Subjekts, als „écriture de soi“⁵⁷⁴, sondern auf Seite der Rezeption auch den Leseprozess als Prozess der Selbstkonstituierung des Subjekts zu denken. Die Tradition der Selbstsorge durch Lektüre zeichnet Christian Moser in seiner umfassenden Untersuchung von ihren Anfängen in der Antike bis in die frühe Neuzeit hinein nach. Einleitend merkt er dabei an, dass Foucault in seinen Überlegungen zur *parrhesia* und allgemein zu den *techniques de soi* die bedeutende Rolle ausklammert, die die Lektüre bis in die Neuzeit hinein für die Selbsterkenntnis spielt:

„Erstaunlicherweise schließt Foucault aber ausgerechnet diese so dominierend erscheinende Form der ethischen Selbstbearbeitung von der *techniques de soi* aus. Er konstruiert nämlich einen Gegensatz zwischen Selbsttechnik und

573 A. a. O., S. 124.

574 Vgl. Foucault: *L'écriture de soi*. In: Ders.: *Dits et Ecrits II. 1976-1988*. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 1234-1249. In seiner Vorlesung vom 2. März 1983 kommt Foucault im Kontext der Gegenüberstellung von *parrhesia* und Rhetorik auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen ihrer *véridiction* und der Schrift zurück, ohne dieses allerdings weiter auszuführen. In seinen hinterlassenen Notizen zeichnet sich allerdings das Problem des zwangsläufig inszenierten Charakters der Schrift für die Authentizität der „parrhesiastischen“ Rede ab, die in Form von Schriftzeichen im Dialog mit dem Anderen ihr wesentliches Merkmal der Simultantität einbüßt, gleichzeitig aber im Moment des Schreibens eine Transformation des Subjekts bedeuten kann: „Et maintenant que la *tekhnê* authentique à propos du discours se révèle être la philosophie, comment se présente la question de l'écriture? Le texte écrit n'est pas vivant; il ne peut pas se défendre tout seule, il ne peut être qu'un moyen de *hupomnésai*. [...] Nul partage entre *logos* et l'écriture, mais entre deux modes d'être du *logos*: un mode d'être rhétorique, qui manque aussi bien le problème de l'Être auquel il est indifférent que l'être de l'âme à laquelle il ne s'adresse que par la flatterie; un mode d'être philosophique, lié à la vérité et à la pratique de l'âme et qui comporte la transformation de l'âme.“ Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 308.

Für das digitale Zeitalter der „virtual reality“ ist der Zusammenhang zwischen Selbstkonstituierung und Rezeption einer mittelbar inszenierten Form von Authentizität eklatant und wirft die Frage nach der Art und Weise der unterschiedlichen Fiktionalisierungen auf. Denn weder zu Zeiten Foucaults noch selbst zu denen Rortys war allerdings absehbar, dass sich die von Foucault beschriebenen Verhältnisse des Panoptikums⁵⁷⁶ als Inbegriff der modernen Disziplargesellschaft auf ironische Weise umkehren würden. Die Grenzen zwischen Privatsphäre und öffentlichen Institutionen verschwimmen in einer sozialen Realität, in der das Subjekt virtuelle Netzgemeinschaften als beliebig steuerbare Erweiterung seines Innenraums begreift und gleichzeitig die elektronische Fußfessel für Straftäter als Ausweitung der juristischen Institutionen diskutiert wird. Wo das Überwachen sich im individuellen Bewusstsein längst verkehrt hat in den Drang, sich als individuelles Einzelstück auszustellen, und zur Reflexionsfläche autonomer Selbstentwürfe gehört, lässt sich spätestens hier kaum mehr eine Sprache der Unterdrückten finden, die nicht schon durchdrungen ist von den unendlichen Selbstreflexionen der exponierten Selbstdarstellung. Vor einem solchen Hintergrund stellt sich zu Recht die Frage, ob nicht selbst die wirkliche Privatsphäre einer Person des öffentlichen Lebens immer nur eine künstliche Inszenierung sein kann und ob nicht gerade die Oberfläche das eigentlich Wesentliche ausmacht. Nach einem solchen Verständnis bildete die Rhetorik weniger „un corpus de recettes“⁵⁷⁷ im Sinn Foucaults, sondern vielmehr umgekehrt einen Prozess „echt“ kreativen Denkens, aus dem erst die Anderen ihre sozialen Rezepte ableiten. Ein solcher fiktiver Gegenentwurf bildet sich aus einem Spiel heraus, das sich zum einen nicht durch eine konsequenten Absage an den bestehenden Diskurs definiert und das zum anderen in seiner utopischen Fiktion keine Grenzen in Form moralischer Wahrheitsregeln kennt. Dennoch zeigen einerseits die Forderungen nach Datenschutz und andererseits die Bestrebungen, informationelle Verbreitungswege und ihre Quellen zu personalisieren und damit Verantwortung herzustellen, dass in der Gesellschaft ein grundsätzliches Bedürfnis nach einer einheitlichen Grenzmarkierung

575 Christian Moser: *Buchgestützte Subjektivität: literarische Formen der Selbstsorge und der Selbstthermeneutik von Platon bis Montaigne*. Tübingen 2006, S. 23.

576 Vgl. Foucault: *Die Wahrheit und die juristischen Formen*. Frankfurt a. M. 2003, S. 86f. Für Foucault markiert Benthams Modell des Panoptikums die Anfänge des „Zeitalter[s] der sozialen Kontrolle“, in dem sich die für die moderne Disziplargesellschaft spezifischen Formen der Macht entwickeln. Ein Indiz für die real-politische Sprengkraft der Imagination ist dabei der von Foucault formulierte utopische Charakter des Modells: „Das Panoptikum ist die Utopie einer Gesellschaft und einer Form von Macht, die in unserer Gesellschaft Wirklichkeit geworden ist, eine realisierte Utopie. Diese Form von Macht kann man mit vollem Recht als panoptisch bezeichnen. Wir leben in einer Gesellschaft in der der Panoptismus herrscht.“ A. a. O.

577 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 103.

zwischen Privatheit und Öffentlichkeit besteht.

Mit der Erhebung zum Spiel hält zwar auch Foucault den Übergang der individuellen zur sozialen Wahrheit im Akt der *parrhesia* nach beiden Seiten hin offen; die Revision vermeintlich gesicherten Wissens impliziert im äußersten Fall seine Bestätigung genauso wie die ereignishaft historische Zäsur im kollektiven Wissen und Bewusstsein. Zugleich steht aber einer Wiederangliederung an dieses Kollektiv gerade der Anspruch eines *parrhesiastes* wie Sokrates im Weg, selbst noch im Verlauf des Spiels nicht nur dichter an der Wahrheit als der Andere zu sein, sondern vor allem auch dichter an der Wahrheit über die Unwahrheit seiner Selbstkenntnis. Die scheinbare Selbstvergessenheit im Augenblick des riskanten Bruchs weicht letztlich einer Selbstbezogenheit, die unter dem Eindruck, dem Anderen die Bedingungen der Formierung seines Selbstbewusstseins zu diktieren, kaum mehr liberale Züge trägt. Im Schein der völligen Immunität, mit dem Sokrates seinen Widersachern begegnet und ihr Inneres nach dem Prinzip der Echtheit bewertet, ähnelt „la rude tâche d’avoir le courage d’accepter cette vérité, de la reconnaître et d’en faire un principe de conduite“⁵⁷⁸ der erpresserischen Nötigung zu einem programmatischen Bekenntnis zur Aufklärung oder zu jeder anderen Bewegung bis über den Tod hinaus.⁵⁷⁹ Das Gefälle zwischen dem schon metaphysischen Mut des Sokrates und dem von ihm geforderten Mut zur Selbstkenntnis der Anderen lässt sich auf die unterschiedlichen Stufen im Prozess der Internalisierung der *parrhesia* bei Philodemus zurückführen. Sie könnten ein Beleg dafür sein, dass die Unschärfe der *parrhesia* als Wahrheitsspiel zurückgeht auf einen Widerspruch in dem Bestreben, sie einerseits als transgressive Dynamik im historischen Raum zu verorten und sie andererseits in gewisser Weise auf den eigentlichen Ausdruck als ethischen Maßstab sozialer Interaktion festzulegen. An Schärfe gewinnt der Akt der *parrhesia* erst durch das Risiko, das den Sprecher vom Verdacht der rhetorischen Manipulation zu eigenen Zwecken befreit. Mit der riskanten Verknüpfung des Gesagten an die Konkretisierung sozialen Handelns lösen die Worte des *parrhesiastes* ihr Versprechen in dem erhabenen Augenblick ein, in dem er als selbstentworfenes Subjekt über die Schwelle seiner Unterwerfung durch die Gesellschaft tritt und sich ihrem bestehenden Diskurs entzieht. In dem Maß, in dem der *parrhesiastes* die mögliche Grenzerfahrung des Todes unwillkürlich auch für das erhabene Gefühl der autonomen Selbstkonstituierung in Kauf nimmt, verfolgt er ebenso eigennützige Ziele wie der Rhetoriker, der sich in seiner Rede dem Allgemeinwohl und einer möglichen Überschreitung der absolut gesetzten Machtbegriffe verpflichtet fühlt. Aus einem solchen Blickwinkel scheint die rigoros gezogene

578 Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009, S. 17.

579 Vgl. Foucaults Begriff der „chantage“. Foucault: *Qu’est-ce que les Lumières?* In: Ders.: *Dits et Ecrits II*. 1976-1988. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 1381-1397, S. 1390f.

Grenze zwischen Philosophie und Rhetorik sokratisch-platonischer Tradition sich auch in Foucaults Konzept der philosophischen *parrhesia* nicht uneingeschränkt Bestand zu haben, wenn selbst der Faktor des existentiellen Risikos keinen zuverlässigen Indikator bietet, den *parrhesiastes* vom Märtyrer zu unterscheiden. So will Foucault zwar neben aller Affinität der beiden Legitimationsarten, sich auf die Wahrheit zu berufen, auch auf den Unterschied zwischen der *parrhesia* im Vertrauen auf die menschliche Vernunft und im Vertrauen auf Gott hingewiesen haben.⁵⁸⁰ Am Beispiel des *Traité de la virginité* von Grégoire de Nysse zeigt er indes, dass auch der Märtyrer als „parrésiate par excellence“⁵⁸¹ im Kontext der christlichen Offenbarungskultur vor Gott genauso an eine gesellschaftliche Verantwortung gegenüber einem Ebenbild Gottes gebunden ist wie der *parrhesiastes* im Namen einer höheren menschlichen Existenz handelt. An dieser Stelle laufen im Akt der *parrhesia* „le courage que l'on a en face des persécuteurs, courage que l'on exerce pour soi-même, mais que l'on exerce aussi pour les autres et pour ceux que l'on veut persuader, convaincre ou renforcer dans leur foi“⁵⁸² bis zur Unkenntlichkeit zusammen und legen die zugleich schwierige Motivsuche zwischen christlichem Altruismus und dem Egoismus der Selbstsorge, zwischen eigennütziger und uneigennütziger Kritik, zwischen autonomer und unterwerfener Selbstkonstituierung offen. In gewisser Weise rücken Sokrates und Diogenes damit nicht nur in die Nähe des säkularen Märtyrers oder Gewissentäters. Sie stehen vor allem dem Entstehungskontext der *parrhesia* fern, in dem die Menschen den Mut aufbringen, sich gegen die göttliche Gesellschaftsordnung zu wenden und sich auf der Suche nach neuen Formen zu solidarisieren.

Diese andere Art des Muts in der Beziehung zwischen Menschen und Göttern zeichnet Foucault nach, wenn er die Tragödie des Ion von Euripides analysiert. Für Foucault stellt Ion insofern das „entscheidende[n] parrhesiastische[n] Stück“⁵⁸³ dar, als es den Ablöseprozess des Menschen vom göttlichen *logos* hin zu seiner eigenen Vernunft als soziales Wesen abbildet. Kreusa und ihr Mann Xuthos kommen nach Delphi zum Tempel des Apollon, um sich von ihm die Wahrheit über ihre Nachkommenschaft und die Zukunft ihrer Dynastie enthüllen zu lassen. Darüber hinaus möchte Kreusa erfahren, was aus ihrem Kind geworden ist, das aus der von Apollon gewaltsam erzwungenen Verbindung hervorgegangen ist. In diesem Zusammenhang hat das Schweigen Apollons eine ganz andere Bedeutung als der erhabene Ausdruck des selbsterklärenden Schweigens des Aias. Für Foucault präsentiert Apollon den „Anti-parrhesiastes“, weil ihm trotz

580 Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009, S. 303.

581 A. a. O., S. 302.

582 A. a. O., S. 302.

583 Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen*. Berlin 1996, S. 25.

des besseren Wissens der Mut fehlt, die Wahrheit über seine unmoralische Lebensführung auszusprechen.⁵⁸⁴ Indem er Kreusa, Xuthos und sogar seinem eigenen Sohn Ion die Wahrheit vorenthält und sie durch eine Lüge verschleiert, verstößt er gegen seine Pflicht als prophetischer Gott. Während Apollon also ein durchweg eigennütziges Motiv hat, befinden sich die Anderen auf der Seite der unterdrückten Wahrheit und ihrer eigenen unterdrückten Existenz und damit nach Foucault auf derjenigen, die *parrhesia* legitimiert. Allerdings nennt Foucault nur Ion und Kreusa als „die beiden parrhesiastischen Hauptfiguren“⁵⁸⁵; Xuthos' Rolle im Spiel um die Wahrheit bleibt im Gegensatz zu der des Tempeldieners Ion aber unverhältnismäßig blass und bedeutungsarm. Foucault zeichnet ihn als „pseudo-père“⁵⁸⁶, der sich mit einer Pseudo-Wahrheit zufrieden gibt. Auf der Seite des „jeu de demi-mensonge, demi-vérité, approximations“⁵⁸⁷ macht er es sich bequem und wird dadurch bestenfalls noch zum naiven Komplizen des Lügners Apollon.⁵⁸⁸ Xuthos steht für die Leichtigkeit, mit der man sich in einer vorgegebenen Wahrheit einrichten kann, ohne diese weiter zu hinterfragen. Er steht mit dem Prinzip der Annäherung aber zugleich auch auf der Seite eines behutsamen intersubjektiven Verständigungsprozesses, der sich genauso positiv als Kompromiss wie negativ als Taktik und Schwäche auslegen lässt.⁵⁸⁹ Es ist aber nicht von der Hand zu weisen, dass „cette vérité approximative“ des Xuthos Ion erst auf die Fährte setzt und ihm mit dem Verweis auf Athen einen ersten Anhaltspunkt in der Suche nach seiner Herkunft liefert. Im Gegensatz zu Xuthos' durchaus eigennützigem Motiv sind Ions Drängen auf die Wahrheit und seine Skepsis gegenüber der des Xuthos vor allem aber dem Umstand zuzurechnen, dass erst die Herkunft der Mutter ihm das Recht auf *parrhesia* als politische Mitsprache gewährt und ihn im Rahmen dieses Gesetzes dazu legitimiert, den politisch einflussreichen Männern Athens nur durch die Macht der kritischen Rede die Stirn zu bieten. Foucaults Unterscheidung innerhalb der politisch aktiven Schicht bezieht sich auf das demokratische Prinzip der *isegoria* und die moralische Pflicht der *parrhesia* im Rahmen dieses Gesetzes. Wenn Ion die gesetzliche Legitimation zur *parrhesia* zur Voraussetzung macht, dauerhaft ins Athener Königshaus umzuziehen, bewegt er sich also innerhalb des bestehenden Regelwerks. Wie Foucault selbst beschreibt, stellt die Darstellung der *parrhesia* bei Euripides im historischen Kontext der attischen Demokratie keinen Bruch mit dem diskursiven System dar, sondern vielmehr die

584 A. a. O., S. 43.

585 A. a. O.

586 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 92.

587 A. a. O., S. 91.

588 Vgl. a. a. O., S. 100.

589 Dass Foucault Xuthos' Verhalten als ein taktisches begreift, geht aus seiner Umschreibung von Xuthos' Vorschlag hervor: „C'est très simple, on ne va pas dire tout de suite que va faire ça tout doucement, progressivement. Et on choisira l'occasion, le moment de le dire à Créuse, de telle manière qu'elle puisse l'accepter sans chagrin ni problème.“ A. a. O., S. 96.

Problematisierung der Frage nach der moralischen Qualifikation zur *parrhesia*⁵⁹⁰. Damit bewegt sich *parrhesia* allerdings als ursprüngliches Merkmal der Identifikation mit der Demokratie in den Schranken ihrer eigenen Wehrhaftigkeit. Innerhalb dieser Schranken bleibt das Problem einer elitären Stimme aber bestehen, deren Moral sich auf den Anspruch stützt, der Wahrheit besonders nah zu sein. Dieser Zwiespalt zwischen einer durch die Wahrhaftigkeit legitimierten höheren moralischen Stellung und der allgemeinen Freiheit drückt sich auch in Foucaults Charakterisierung der *parrhesia* in Euripides' Drama aus:

„C'est donc une parole d'au-dessus, mais une parole qui laisse la liberté à d'autres paroles et qui laisse la liberté de ceux qui ont à obéir, qui leur laisse la liberté, au moins en ceci qu'ils n'obéiront que s'ils peuvent être persuadés.“⁵⁹¹

Währenddessen hat Kreusa als Frau der Antike die klassische Rolle einer gesellschaftlich Unterdrückten inne und beginnt unter diesen Umständen den Akt der *parrhesia* mit dem Monolog einer öffentlichen Anklage des Gottes. Wenn auch in anderer Form, besteht hier eine Parallele zum Anfang von Sokrates' Apologie, der ebenfalls monologische Züge hat. Das Gespräch zwischen Ion und Xuthos besteht hingegen ausschließlich aus Dialog. Foucault beschreibt das Verhältnis der beiden „parrhesiastischen“ Szenen als komplementär zueinander, wenn er die Handlungen von Kreusa und Ion jeweils als persönliche und als politische *parrhesia* im Ganzen der dramatischen Darstellung zusammenführt zu einer umfassenden Form der Wahrheitsenthüllung. In ihrer Struktur sind die Dialoge in beiden Szenen jedoch unterschiedlich und lassen daran zweifeln, ob die jeweiligen Rollen der beiden Dialogszenen einander entsprechen.

Ähnlich wie in Sokrates Apologie teilt sich der Akt der *parrhesia* bei Kreusa in einen monologischen und in einen dialogischen Teil. Die Tatsache, dass Foucault hierin „sowohl die Form einer wahrhaftigen Anklage gegen jemand Mächtigeren als sie annimmt, als auch die eines Geständnisses der Wahrheit über sie selbst“⁵⁹² verstärkt eher den Verdacht, dass sich beide Prozesse in ihrer Gesamtheit als Prozess der Selbstkonstituierung des Subjekts begreifen lassen. So erzwingt die reale äußere Gefahr der öffentlichen Anklage in ihrer ganzen Konsequenz eine eindeutige Position Kreusas, die sich nicht mehr aufgeben noch relativieren lässt und die erst im Schutz des anschließenden Dialogs mit dem alten Diener ihre wirklichen Schattierungen erhält. Erst aus dem Affront generiert sich die Notwendigkeit eines Selbstbekenntnisses und aus der notwendigen Rhetorik des Erhabenen eine Suche nach Wörtern, die der Komplexität der eigenen

590Vgl. Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 99.

591 A. a. O., S. 98.

592 Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen*. Berlin 1996, S. 57.

Wahrnehmung gerecht werden. Der Dialog zwischen Ion und Xuthos findet unter anderen Voraussetzungen statt und unterscheidet sich eben genau darin von dem sokratischen Dialog auf dem Marktplatz oder von dem in der kleinen Gruppe im *Laches*. Auch hier bezieht sich das Machtgefälle auf das Verhältnis zum einflussreichen Gott. Anders aber als bei Sokrates und anders als bei Kreusa besteht hier innerhalb des Dialogischen gerade keine wirkliche Asymmetrie. Ion und Xuthos werden beide gleichermaßen über ihr Verhältnis zueinander im Dunkeln gelassen und tasten sich nicht ohne Misstrauen und Missverständnisse aneinander heran. Xuthos erhält durch den vermeintlichen Wissensvorsprung, in Ion seinen Sohn vor sich haben, nicht mehr Macht über diesen. Xuthos ist darauf angewiesen, dass Ion ihm vertraut und zwar weder zu irgendwelchen Gesprächsbedingungen, die einer dem anderen etwa wie eine Prüfung auferlegt, noch zu dem Zweck, die Wahrheit über sich selbst zu erfahren. Vielmehr wird das Gespräch durch die Neugier an der Person des Anderen und durch die durchaus auch selbstsüchtige Aussicht auf eine vertraute, familiäre Beziehung vorangetrieben. Dennoch ist das Andere hier nicht in erster Linie Reflexionsfläche der eigenen Wahrnehmung als vielmehr der Ansatzpunkt für die Suche nach einer gemeinsamen Geschichte. In diesem Kontext der Intersubjektivität lässt sich jedoch kein Risiko finden, das von der Reaktion des Adressaten der *parrhesia* ausgehen könnte.

Im Hinblick auf das „ununterscheidbare“ Moment im Übergang von bestehenden Diskursformen zur Form der subjektiven Neubeschreibung – vom rhetorischen Monolog zum offenen Dialog – lässt sich die Beziehung zwischen der philosophischen *parrhesia* und der Form einer rhetorischen Entsprechung, wie sie die erste, zusammengesetzte Form der *licentia* bei *Ad Herennium* darstellt, relativieren. Denn die sichere Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren, eigentlichen Ausdruck der *parrhesia* und ihrer uneigentlichen, künstlichen Nachahmung über die Dauer eines dialogischen Prozesses hinweg wird beeinträchtigt durch die Voraussetzungen, die den Prozess der autopoetischen Selbstkonstituierung des Subjekts bedingen. Der absoluten Autonomie des unterdrückten Subjekts steht die dazu notwendige Abspaltung seines Objektteils im Weg, die sich in der Reflexion angesichts eines Anderen vollzieht. Es ist dieses „ununterscheidbare“ Moment im Übertritt des unterdrückten Objekts zum „autonomeren“ Subjekt, das die zweifelsfreie Abgrenzung des neuen, unverfälschten Sprechens des *parrhesiastes* vom bestehendem Ausdrucksinventar und seinen Konnotationen unmöglich macht. Davon zeugen die unterschiedlichen Begriffe der Ironie von Sokrates bis Rorty. Diese kann sich einerseits in einer Form der Sensibilisierung für die formale Darstellung als eine Rhetorik der sprachlichen Reflexion kaum verdächtig machen, wie sie andererseits im sokratischen Dialog längst als Psychagogie in die Rhetorik eingemündet ist. In ihrer auf sich selbst verweisenden, „ästhetischen

Funktion⁵⁹³ im Sinn Jakobsons lässt sich daher für manche Situation durchaus vorstellen, dass die reflexive Wirkung der Ironie für neue Wahrheitsspiele Raum eröffnet, der in einem Dialog unter dem offenkundigen Zeichen der kritischen Haltung bereits erschöpft sein kann. Weil Foucault *parrhesia* aber uneingeschränkt mit der Dialogform identifiziert, ihr gleichzeitig aber auch den Bruch mit der bestehenden Wahrheit und ihren Normen als wesentliches Merkmal zuschreibt, gilt es für die Untersuchung ihrer Äußerung von einem Prozess auszugehen, der sich in eine Attacke gegen das gegebene Wissen als Absage an ihren Wahrheitsdiskurs und in ein Angebot neuer Formen der Wahrheitssuche und ihrer Angliederung an das soziale Gefüge einteilen lässt.

Auch in der *Apologie* schließt sich an den ersten, eindeutig monologischen Teil ein Abschnitt mit der regelmäßigen Struktur von Frage und Antwort an, die typisch für den sokratischen Dialog ist und für Foucault „die wichtigste Technik ist, um das parrhesiastische Spiel zu spielen“⁵⁹⁴ Der Dialog ist ergebnisoffen und tritt als eine Art Forderung zur Selbstreflexion auf, wie sie auch den ursprünglichen politischen Bedeutungskontext der *parrhesia* kennzeichnet. Hierin spiegelt er den unendlichen Prozess der Selbstkonstituierung des Subjekts wider, das sich von einer Grenze zur nächsten vorantreibt. Entsprechend der „autopoietischen“ Konstituierung des Subjekts, in der die Voraussetzungen mit diesem Prozess selbst zusammenfallen, bleibt der Adressat der philosophischen *parrhesia* im Fall des Sokrates in seiner Grenzerfahrung notgedrungen zurück, weil er die Grenze *gesetzt* bekommt von demjenigen, der sie gerade überschreitet. Selbst Foucaults Interpretation von Platons *Laches* lässt Zweifel daran, ob hier „le pacte parrésiate“⁵⁹⁵, wie Foucault das Einverständnis nennt, sich auf das Frage-Antwort-Spiel des Sokrates einzulassen, nicht bereits eine Referenz an den vorab erneuerten „Vertrag“ der Freundschaft ist. Auf Vorschlag von Laches wird Sokrates in den Kreis der Freunde aufgenommen, nachdem Lysimachos auf die Verbundenheit durch die Freundschaft mit Sokrates Vater eingegangen ist. Für Lysimachos setzt sich die Geschichte der Freundschaft fort und er versichert sich selbst, schon der Vater „ist eher gestorben als er einen Zwist mit mir gehabt hätte.“⁵⁹⁶ Hinzu kommt, dass Nikias und Laches beide für Sokrates bürgen. Nikias hat seine Art des Prüfens an sich selbst erfahren, die Voraussetzungen des „parrhesiastischen“ Spiels offenbaren sich ihnen nicht erst wie bei Meletos im Verlauf des Dialogs. Von seiner Übung im Umgang mit dem sokratischen Dialog unterscheidet

593 Zu dem in der formalistischen Theorie begründeten Begriff der Poetizität vgl. Roman Jakobson: *Was ist Poesie?* In: *Texte der russischen Formalisten*. Bd. II. Hrsg. u. eingel. von Wolf-Dieter Stempel. Anmerk. u. Red. von Inge Paulmann. München 1972. S. 392-417, S. 415ff.

594 Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen*. Berlin 1996, S. 20.

595 Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009, S. 132

596 Platon: *Laches*, 180e 4f. In: *Platon: Werke in acht Bänden*. Griechisch und deutsch. Bd. 1. 2., unveränderte Aufl. Bearbeitet von Heinz Hofmann. Griechischer Text von Louis Bodin, Alfred Croiset, Maurice Croiset u. Louis Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Hrsg. von Gunther Eigler. Darmstadt 1990.

Foucault die Erfahrung des Laches, die sich weniger auf vereinzelt mutige und tugendhafte Handlungen des Sokrates bezieht, als vielmehr auf seinen Habitus als wahrhaftige Person, auf „l’harmonie entre vie et discours“⁵⁹⁷. Foucault geht auf den doppelten Aspekt des Muts ein. Er ist einmal expliziter Gegenstand des Dialogs und das andere Mal seine Voraussetzung, indem seine Teilnehmer Mut aufbringen müssen; Sokrates, um nach dem Spiel mit gesellschaftlich einflussreichen Männern und ihrem möglichen Gesichtsverlust Konsequenzen für sich selbst zu ertragen, Nikias und Laches, um sich der Prüfung zu unterziehen und im Fall eines schmerzlichen Irrtums ihren Lebensstil zu überdenken.⁵⁹⁸ Foucaults Vergleich mit der *Apologie* konzentriert sich aber auf die Art und Weise, durch die Sokrates das Bewusstsein der Anderen auf sie selbst lenkt, ohne konkret anwendbare Lösungen zu liefern. Sokrates selbst gesteht Foucault eine von denen der Anderen unterschiedene und letztlich herausragende Position zu, denn „[i]l est celui qui guide les autres vers ce soin deux-mêmes, et éventuellement vers la possibilité de prendre soin des autres.“⁵⁹⁹ Dieser Aspekt der Anleitung zur Selbsthilfe bildet den Prozess ab, den Philodemus in seinem pädagogisch-therapeutischen Konzept der *parrhesia* beschreibt. Deshalb ist in diesem Zusammenhang auffallend, dass Foucault nicht stärker Bezug auf den intimen Rahmen der Freundschaft und ihren stabilisierenden Faktor für den Akt der *parrhesia* im Unterschied zum öffentlichen Affront in der *Apologie* nimmt und stattdessen am Aspekt des Risikos und des Muts festhält. Freundschaft ist bei Foucault demnach nicht nur an die Machtverhältnisse gebunden, selbst wenn sie innerhalb dieser ein offenes, freieres Spielfeld bietet als die Machtbeziehungen gesellschaftlicher Institutionen und Normen. Francisco Ortega geht in seiner Interpretation so weit, es ein „strategisches Spiel“ zu nennen, „in dem es darum geht, mit einem Minimum an Herrschaft zu spielen.“⁶⁰⁰ Unter diesen agonalen Bedingungen kann neben dem Mut des Sokrates, den Einflussreichen zu prüfen, selbst der Mut zur Grenzüberschreitung aber nur dann eine solche wichtige Stellung einnehmen, wenn der kontinuierliche Gehalt einer vorausgehenden Geschichte der Freundschaft, wie sie Lysimachos heraufbeschwört, unberücksichtigt bleibt. Foucault lässt sich nicht darauf ein, die Etablierung der *parrhesia* als Ausdruck freundschaftlicher Lebensweise zu bestimmen, er müsste sonst seinen historischen Blickwinkel aufgeben. Nach Ortega würde „seine negative Ethik nicht erlauben zu sagen, worin die Freundschaft besteht: Das Programm muß leer sein.“⁶⁰¹ Dass die Leere erst Raum für „die Vielfalt neuer Beziehungsformen, das

597 Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009, S. 138.

598 Vgl. a. a. O., S. 115f.

599 A. a. O., S. 142.

600 Francisco Ortega: *Michel Foucault: Rekonstruktion der Freundschaft*. München 1997, S. 225.

601 A. a. O., S. 227.

Experimentieren⁶⁰² gewährleistet, lenkt die Aufmerksamkeit allerdings erst recht und umso präziser auf die Grenzen dieses experimentellen Spielfelds, die den notwendigen Schutz und das Vertrauen gewährleisten. Für den nachfolgenden Versuch, *parrhesia* in literarischen Texten unterschiedlicher Epochen theoretisch zu erfassen, macht es daher Sinn zu überprüfen, ob die transgressive Dynamik der *parrhesia* nicht gerade unter den im Vergleich zum öffentlichen Kontext relativ stabilen Voraussetzungen einer positiv besetzten intersubjektiven Geschichte zwischen zwei Freunden ihren wesentlichen Ausgangspunkt nimmt. Damit würde der Freundschaft selbst gerade deshalb ein „transgressives Element“⁶⁰³ innewohnen, weil das Bewusstsein ihrer Geschichte einen rigorosen, riskanten Umbruch ihres kompletten Diskurssystems verhindert und ihre Autonomie ohne die paradoxe Einwirkung durch die erhabene Anleitung eines Anderen historisch gewachsen ist.

Die Form der *parrhesia* findet sich zwar im konkreten Moment ihres sprachlichen Akts und verhindert so ihre Festschreibung auf ein bestimmtes System. Die Erkenntnis der *parrhesia* als Möglichkeit individueller Autonomie verweigert sich allerdings dann dem Anderen, wenn ihre Form als den anderen Formen überlegene auftritt mit der Berufung auf die unmittelbarere Nähe zur Wahrheit. Durch das erhabene Moment angesichts des existentiellen Risikos distanziert sie sich in einer solchen Konsequenz vom bestehenden Diskurs, dass sie sich gegen die Idee der agonalen Spielregeln wendet und letztlich die eigene Freiheit von der Freiheit der Diskursteilnehmer löst. Bei Sokrates zeigt sich die Bestimmtheit, mit der er seine Regeln des Spiels um die Wahrheit mit sich und seinem Leben bereits ausgemacht hat, an der Stelle in der *Apologie*, an der er die Begründung dafür gibt, warum so viele seinen Gesprächen mit anderen zuhören.

„[L]e pacte parrésiasique“ bezieht sich hier auf einen anderen, sehr viel weniger vertrauten Kontext als im *Laches*, denn Sokrates’ Anhänger, „Jünglinge, welche die meiste Muße haben, der reichsten Bürger Söhne also, [folgen ihm] freiwillig und freuen sich zu hören, wie die Menschen untersucht werden“⁶⁰⁴. Die kommunikative Situation der Probe des Anderen kennzeichnet hier ein deutliches Machtgefälle. Das Vergnügen dieser Wahrheitsfindung ist folglich nicht auf Seiten desjenigen, der der Prüfung unterzogen wird und auf der Suche nach Antworten diese nicht mit den Fragen zu einer Dialektik zusammenführen kann. Dazu braucht es den Außenstehenden, den Foucault selbst noch für die extremste Form der Subjektkonstituierung im Sinn von Rousseaus *Confessions* postuliert: „Erst der Leser verwandelt diese stets entäußerte Natur in Wahrheit“⁶⁰⁵

602 A. a. O.

603 A. a. O., S. 225.

604 Platon: *Apologie*, 23b-d.

605 Foucault: *Einführung*. [In: Jean-Jacques Rousseau: Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues. Paris 1962, S. 17-24.] In: Ders.: Schriften zur Literatur. Frankfurt a. M. 2003, S. 12.

Hier füllt der Leser die literarisch-stilisierte Aussparung zwischen „lui“ und „moi“ auf, überführt sie so auf einer Metaebene in eine neue Daseinsform und verwischt damit die Schnittstelle zwischen epistemologischer und ontologischer Grenze im Selbstentwurf wieder bis zur Unkenntlichkeit. Im Gegensatz zu dieser übergeordneten Funktion des Anderen in der Rolle des Lesers bleibt das Andere in Foucaults Konzept der *parrhesia* in der Hauptsache an die unmittelbare Präsenz der Figur des kritisierten und mächtigeren Dialogpartners und die vorherrschende Geltungsmacht gebunden. Dem Umstand, dass die Gleichzeitigkeit und Kohärenz von Wahrheit und Subjekt im Akt der *parrhesia* nur durch ein Anderes gewährleistet ist, trägt Foucault in seinen Studien Rechnung, wenn er in seiner letzten Vorlesung *Le courage de la vérité* den Akzent der Wahrheitssuche von dem wahrsprechenden Subjekt auf seine Beziehung zum Anderen verschiebt und letzterem damit ebenfalls auch eine aktive Funktion als mögliches Subjekt einräumt:

„Il n’y a pas d’instauration de la vérité sans une position essentielle de l’altérité. [...] Il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l’autre monde et de la vie autre.“⁶⁰⁶

In seinen Textanalysen bewegt sich Foucault allerdings derart frei zwischen theoretischer Handlungsanweisung und künstlerischer Darstellung, zwischen real-historischer Rezeption und intratextuellem Adressaten hin und her, dass seine Koordinaten des jeweiligen Kontextes der *parrhesia* beinahe beliebig erscheinen in Anbetracht dessen, was Foucault als ihre übergeordneten Wesensmerkmale bestimmt. Wahrhaftigkeit, Verantwortung, Risiko und Dialog erhalten als Begriffe bei Foucault aber selbst erst im konkreten Fall ihre eigene Bedeutung, weil er die spezifischen Voraussetzungen für *parrhesia* nicht immer eindeutig danach unterscheidet, ob sich das sogenannte Wahrheitsspiel auf der Ebene eines literarischen Metadiskurses oder auf der des Textes selbst vollzieht. Während Foucault die komplementäre Beziehung der beiden „parrhesiastischen“ Szenen in *Ion* als ein unproblematisches Zusammenspiel von monologischem Abbrechen und dialogischem Aufbruch aus dem Blickwinkel des Lesers auf der literarischen Metaebene bestimmt, bleibt seine Argumentation für die *parrhesia* des sokratischen Dialogtypus textimmanent. Denn hier macht Foucault den Dialog der *parrhesia* noch im Angesicht eines gesellschaftlichen Machtgefälles am eigentlichen Ausdruck des Sokrates fest, der sich im Metadialog zwischen Text und Leser jedoch zu einer verdächtig eindimensionalen Darstellung verzerrt und sich als Effekt dieser paradoxalen Überformung in Uneigentlichkeit verkehrt. Indem

606 Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009, S. 311.

Foucault in seiner Analyse der Bedingungen der *parrhesia* ihren Kontext auf die reine Textwelt beschränkt und zugleich ihren eigentlichen Ausdruck von der Darstellungsebene isoliert, setzt er letztlich den erzwungenen Pakt zwischen Sokrates und seinem Prüfling mit der stillen Übereinkunft zwischen Text und Leser im Moment des Lesens gleich. Anders aber als der Prüfling ist der Leser in seinem Vertrag nicht in gleichem Maß an den Mut gebunden, unter der demütigenden Regie eines Anderen für die Konsequenzen des Spiels verantwortlich zu zeichnen. Es bleibt ihm überlassen, sich im Lesen auf sich selbst zurückzuwerfen. Die Macht der poetischen Neubeschreibung ist genauso wenig zwingend, wie ein literarisches Werk als ein „Gebiet der wirklich ausgesagten Dinge“ eben gerade nicht den Machtanspruch erhebt, dichter an der Wirklichkeit und ihrer Wahrheit zu sein als andere Werke. Mit der Wahl seiner Texte macht Foucault den Ausdruck der *parrhesia* dort verdächtig, wo er die Stimme der Wahrheit so eindeutig im Text vernimmt, dass er sie schließlich als Hauptbestandteil aus dem Dialog herausschälen kann. Dabei ist es gerade die Mehrstimmigkeit, die bei Rousseau und Diderot selbst die Einheit des individuellen Bewusstseins zerreißt und in dieser extremsten Form der Spaltung genügend Zwischenraum lässt, das gesicherte Wissen um die besseren Diskursformen in Frage zu stellen, ohne sich mit gleicher Gewissheit eine Form zu geben und damit aufs Neue das Gebiet absoluter Wahrheiten zu betreten. An Diderots literarischen Dialogstrukturen zeigt sich, dass dieser Übergang vom gesicherten Wissen zum ungesicherten Ich-Bewusstsein sich auf eine Weise vollzieht, die Jürgen Wertheimer als „eine Art kreativer Manipulation“⁶⁰⁷ beschreibt.

Im Unterschied dazu suggerieren Foucaults Textinterpretationen, dass die Aspekte der Pflicht und der Wahrhaftigkeit im Ausdruck der *parrhesia* auch für die Ebene der künstlerischen Darstellung gelten und auf einer Art „Natürlichkeit“ der sprachlichen Formulierung beruhen. Dass eine ironische Darstellung wie Aristophanes oder eine Allusion wie im Epigramm von Philodemus bei Foucault keine Erwähnung finden, mag anderen Umständen zuzurechnen sein; die Uneigentlichkeit ihrer Dialoge eröffnet allerdings auf der Ebene der Rezeption die Möglichkeit, *parrhesia* einmal im Licht einer intersubjektiven Dialoggeschichte zwischen zwei konkreten Individuen zu betrachten, in der ein gesellschaftliches Machtgefälle ab einem gewissen Punkt keine Berücksichtigung mehr findet. Währenddessen lässt sich der Prozess der Grenzüberschreitung in Foucaults Konzept der *parrhesia* nur dann als experimentelles Spiel der Wahrheit vorstellen, wenn sich ihr erhabener Gestus der Macht, den ihr die Sprache des Unterdrückten einschreibt, in der Unterwerfung unter die Begriffe des Anderen als größtmöglich gemeinsame, nicht absolute Freiheit dekonstruiert. Foucaults ubiquitärer Machtbegriff, durch

607 Jürgen Wertheimer, „Der Güter Gefährlichstes, die Sprache“. Zur Krise des Dialogs zwischen Aufklärung und Romantik. München 1990, S. 30.

dessen Raster die konkrete Beziehung zwischen zwei Individuen fällt, und seine Orientierung des Dialogs an der dialektischen Struktur unter dem historischen Blick einander ablösender Denksysteme machen es allerdings zweifelhaft, ob Foucaults Modell der *parrhesia* die Erwartungen an ein zum Selbstentwurf befähigtes, autonomes Subjekt in der diskursiven Wirklichkeit einlöst. In der Konfrontation der Hegelschen Interpretation des *Neveu de Rameau* mit der Textwirklichkeit macht Wertheimer die Unvereinbarkeit der dialektischen Methode mit dem dialogischen Verfahren innerhalb literarischer Strukturen verständlich.

„Die dialektische Argumentation *kann* keine im ursprünglichen Sinn dialogische sein, weil sie die Figuren aus dem Bereich ihres empirischen Daseins, ihrer konkreten historischen Erfahrung in die abstrakten Räume ihres „Selbst“ (bzw. der Aufhebung dieses Selbst) weist.⁶⁰⁸

In der Weise, in der sich die Dialogformen Diderots nach Wertheimer „als Versuchsanordnungen zur Erkundung der Schwellenräume zwischen und innerhalb der Individuen“⁶⁰⁹ zu erkennen geben, ließe sich *parrhesia* dementsprechend als ein Prozess vorstellen, der sich ohne die erhabene Ankündigung eines Diskurswechsels generiert und daher auch ohne vertragliche Absicherung seiner neuen diskursiven Bedingungen auskommt. Im Rückgriff auf die Selbstreferentialität der poetischen Sprache könnte eine genaue Untersuchung der Spielräume literarischer Dialoge darüber hinaus Aufschluss darüber geben, inwieweit eine rigorose Trennung der *parrhesia* von der Rhetorik als Ausgangsbasis überhaupt sinnvoll ist. Schließlich lässt sich Foucaults ubiquitärer Machtbegriff mit einem erweiterten Begriff der Rhetorik begegnen, wie etwa mit Gadamers anthropologischer Auffassung vom „Redenkönnen wie Verstehenkönnen“⁶¹⁰, die „es mit der Universalität des Sprachlichen, und nicht mit bestimmt begrenzten Sachfeldern des Herstellens zu tun [haben].“⁶¹¹ Eine Analyse, die sich allein auf literarische Texte stützt, kann möglicherweise hinterfragen, ob nicht das strikte Festhalten an einer nicht diskursiven Wahrheit und ihrem damit verbundenen eigentlichen Ausdruck der *parrhesia* den Blick für den Machtaspekt der Sprache verstellt, von der auch ein unfreiwillig erhabener Gestus des diskursiven Bruchs zeugt. Foucaults Ausgangspunkt, der im Zusammenhang mit den unterschiedlichen Formen der Subjektivierung eine negative, unterdrückende und eine positive, „entunterwerfende“ Art der Macht unterscheidet und *parrhesia* zu der letzteren zählt, wird auf diese Weise der etwas andere Ansatz eines sprachlichen Kontinuums zur Seite gestellt, das die Macht der Sprache als einen

608 A. a. O., S. 90.

609 A. a. O., S. 48.

610 Hans-Georg Gadamer: *Rhetorik und Hermeneutik*. (Öffentlicher Vortrag der Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften gehalten am 22. 6. 1976 in Hamburg). Göttingen 1976, S. 8.

611 A. a. O., S. 16.

gesellschaftlichen Prozess formaler Neubeschreibungen abbildet. In der Weise, in der sich Begriffe mit der Zeit bis auf ihre Hülse abschleifen und scheinbar beliebig mit Bedeutung füllen, treten andere Begriffe bereits von vornherein mit einem Impetus auf, der aus ihrem allgemeinen Geltungsanspruch erwächst. Die Macht solcher Begriffe, die in etwa Rortys Begriff des abschließenden Vokabulars oder den „God-terms“⁶¹² bei Kenneth Burke entsprechen, bildet das äußerste Ende des Kontinuums. Am anderen Pol rangieren hingegen diejenigen Begriffe, die sich selbst über die historischen Veränderungen hinweg weitgehend gegen eine generalisierende Vereinnahmung sperren, weil sie allein im Kontext eines Einzelfalls Bedeutung entfalten. Obwohl ihre Verankerung im Konkreten kaum Ansätze zur Instrumentalisierung im Rahmen von asymmetrischen Machtbeziehungen bietet, sind diese Begriffe gleichzeitig in dem Maß nicht ohnmächtig, wie sie sich als historische Ereignisse in das kollektive Gedächtnis einschreiben. Literarische Darstellungen sind demnach für den Kontext der *parrhesia* nicht allein danach zu beurteilen, ob sie auf der literarischen Metaebene eine komplementäre Beziehung zwischen monologischem Bruch und dialogischem Spiel um die Wahrheit herstellen. Eine detaillierte Analyse literarischer Dialoge im Hinblick auf die Gesamtdarstellung soll vielmehr den Zusammenhang erhellen, der zwischen der Rolle der „parrhesiastischen“ Szene im Textgeschehen und ihrer Darstellung besteht. Dieses Verhältnis könnte umgekehrt wieder Aufschluss darüber geben, inwieweit auf der textuellen Ebene des fiktionalen Geschehens gerade mit den sprachlichen Mitteln, wie sie die poetische Darstellung im Metadialog verwendet, ein Dialog denkbar wird, in dem sich *parrhesia* ohne die vorherige Berufung auf eine wahrhaftigere Form entwickeln kann. Er ließe eine strategische oder selbst manipulatorische Uneigentlichkeit in dem Maße zu, wie sie Abwehrmechanismen gegen eine abschließende Form der Wahrheit über eine sich schnell verändernde komplexe Wirklichkeit bildet und keine generelle sprachliche Verhaltensweise propagiert. Folglich ist der Kontext der *parrhesia* innerhalb des Textgeschehens daraufhin zu untersuchen, inwieweit die Bedingungen ihres sprachlichen Akts nicht eine abschließende Form verlangen, die das Spiel des nachfolgenden Dialogs von vornherein einschränkt. Erst unter diesem Blickwinkel lässt sich die Rolle des Anderen bestimmen als entweder mehr oder weniger geduldige Projektionsfläche der eigenen Überschreitung oder als aktiver Teilnehmer im Bewusstsein einer intersubjektiv erfahrenen Geschichte, die Brüche auf einer dritten, historischen Ebene als Kontinuität begreifbar macht.

612 Vgl. Burke: *A Grammar of Motives*. New York 1955, S. 138ff.

III. 4. Zur Dynamik der *parrhesia*: ein Arbeitsschema

Die drei Konzepte der *parrhesia* bei Aristoteles, Philodemus und Foucault weisen trotz der Unterschiede in ihren gesellschaftlichen Implikationen einige Parallelen auf, die auf eine gewisse Konstante im Gebrauch der *parrhesia* schließen lassen. Auf der Folie der verschiedenen Gesellschaftsentwürfe kommt dem Akt der *parrhesia* zwar eine jeweils andere Position innerhalb des gesellschaftlichen Kommunikationsgefüges zu. Die unterschiedliche Lokalisierung erfolgt jedoch bei allen drei Theoretikern auf der argumentativen Grundlage, die Schnittstelle zwischen Öffentlichkeit und Privatheit für die Bestimmung der *parrhesia* heranzuziehen. Im Folgenden gilt es, die möglichen Phänomene der *parrhesia* innerhalb des öffentlichen und des privaten Bereichs zu kategorisieren und die Unterschiede in ihrem Verhältnis zur Rhetorik festzuhalten, um anschließend aus den drei analysierten Konzepten Arbeitsmodelle für die Interpretation literarisch vermittelter *parrhesia* aufzustellen.

Mit der Klassifizierung der *parrhesia* nach ihrer unterschiedlichen Lokalisation innerhalb der gesellschaftlichen Kommunikationsstruktur (a) werden die drei für *parrhesia* charakteristischen Faktoren in eine jeweils spezifische Beziehung zueinander gesetzt: die historische Dimension (b), die Ausrichtung des Identifikationsprozesses (c) und der Grad des Risikos (d). Gleichzeitig geht es jeweils darum, die Position der künstlerisch-stilisierten Darstellung der *parrhesia* in Bezug auf den Grenzverlauf zwischen Öffentlichkeit und Privatheit zu reflektieren und auf ihre Bedeutung für ein mögliches Konzept der *parrhesia* hin zu überprüfen.

III. 4. a) Gesellschaft, Gemeinschaft und Freundschaft

Innerhalb seiner „histoire ontologique des discours de vérité“ folgt Foucault trotz der dezidiert historischen Determinierung der *parrhesia* einer generellen Spur im Subjekt, die ihn zu den gesamtgesellschaftlichen Umbrüchen in den Denksystemen führt. Mit ihrer Erhebung zum riskanten Spiel als Praktik der Selbstkonstituierung nimmt *parrhesia* bei Foucault eine Scharnierstelle ein zwischen Subjekt und Gesellschaft, zwischen selbstbestimmt-privater Lebenskunst und gesellschaftlich-verantwortungsvoller Mitgestaltung. Im Netz aus diffusen, ubiquitären Machtbeziehungen ist *parrhesia* eine Machttechnik, die im einzelnen Subjekt ansetzt und auf die Entgrenzung seiner ihm gesellschaftlich aufgezwungenen Form ausgerichtet ist. Diese Entgrenzung äußert sich im Auftreten des Subjekts als Bruch mit den gesellschaftlichen Normen und damit auch mit den rhetorischen Regeln. In der Folge fällt das Erscheinungsbild der *parrhesia* zusammen mit ihrer rhetorischen Entsprechung der *licentia*, deren vermeintlicher Verstoß gegen die Regeln der Rhetorik in Wirklichkeit eine größere Wirkung auf die inhaltliche Urteilsbildung

des Anderen darstellt. Als reine Befreiungstechnik eines Individuums impliziert *parrhesia* jedoch eine Absage an jegliche den Anderen eingrenzende Macht und birgt dadurch unter den Bedingungen des bestehenden Systems Risiken für das sich selbst konstituierende Subjekt. Mit ihrem Ansatzpunkt im historisch und kulturell bedingten Subjekt entfaltet *parrhesia* ihre Hebelwirkung überall im Machtgeflecht, auf mikroskopischer wie makroskopischer Ebene, und ist daher in jeder kommunikativen Situation denkbar.

Im Gegensatz zu dieser generellen Verortung der *parrhesia* als Scharnierstelle im Subjekt selbst zwischen gesellschaftlicher Wahrnehmung und Selbstreflexion ist der Akt der *parrhesia* bei Philodemus von der Öffentlichkeit und ihrer Einflussnahme ausgenommen. Als Inbegriff freundschaftlichen Vertrauens ist *parrhesia* ausschließlich an den privaten Raum gebunden, der Schutz bietet vor einer durch die Menge verzerrten Selbstwahrnehmung und auf diese Weise die tatsächlich kritische und verantwortungsvolle wechselseitige Korrektur und Kontrolle unter wenigen Gleichgesinnten garantiert. Mit Eintritt in die Lebensgemeinschaft der Epikureer entscheidet sich das Subjekt bewusst für seine Erziehung zum Gebrauch der *parrhesia* und stimmt dieser Form der Kontrolle durch den Anderen uneingeschränkt zu. *Parrhesia* wird zu einer Therapieform, die das Fundament der Lebenspraxis in der epikureischen Gemeinschaft bildet und einem wehrhaften Prinzip unterliegt. Anders als in der öffentlichen Gesetzgebung ist sie aber durch die Verinnerlichung dieses Prinzips auf der Grundlage einer engen, persönlichen Beziehung zum Lehrer im Subjekt verankert und durch ihre wiederholte Praxis gesichert. Die pädagogische Übung der *parrhesia* steht ebenso wie ihr bereits etablierter Gebrauch innerhalb der Freundschaft bei Philodemus der rhetorischen Praxis entgegen, weil ihre Funktionsweise an die sehr individuelle Beziehung gebunden ist, die eine Geschichte intersubjektiver Erfahrung voraussetzt. Indem *parrhesia* einen wesentlichen Bezugspunkt in diesem gemeinsamen Erfahrungshorizont einnimmt, ist Sorge getragen, dass die gegenseitige Einflussnahme tatsächlich das Wohl und damit die Freiheit des Anderen und nicht eine bestimmte Überzeugung des jeweiligen Sprechers zum Ziel hat. Das erklärt, warum Philodemus allein den rhetorischen Zweig der Epideiktik als Kunst anerkennt. Die Entscheidung zugunsten eines bestimmten Urteils ist hier nicht die Intention der Rede. Stattdessen fungiert die sprachlich ausgefeilte Rede ausschließlich als Steigerung eines gemeinsam empfundenen ästhetischen Moments und läuft dadurch nicht Gefahr, für die Bildung einer bestimmten Mehrheitsmeinung auf der Grundlage von Wahrscheinlichkeit ethisch nicht vertretbare Verzerrungen in der Darstellung des Sachverhalts in Kauf zu nehmen. Im Unterschied zu Foucaults Analyse der *parrhesia* als Hinführung zur Selbstkonstituierung ist die Anleitung zur Selbstkorrektur bei Philodemus von einer Vermittlungspraxis in der Öffentlichkeit ausgeschlossen. Nur auf diese Weise ist sichergestellt, dass der Akt der wohlwollenden Freimütigkeit nicht mit der

Frechheit gesellschaftlicher Bloßstellung zusammenfällt.

In ähnlicher Weise gilt auch für das Konzept der *parrhesia* bei Aristoteles, dass ihr Gebrauch für die Rede in der Öffentlichkeit für gewöhnlich nicht vorgesehen ist. Wie Philodemus vertraut Aristoteles nicht darauf, dass ihr eigentlicher, unverstellter Ausdruck mehrheitlich nicht als Affront verstanden und stattdessen als uneigennützig Kritik gewürdigt wird. Vielmehr ist *parrhesia* auch hier dem privaten Bereich als Gespräch unter Gleichgesinnten vorbehalten. Anders als sich das für Philodemus pädagogischen Gebrauch annehmen lässt, beschränkt Aristoteles jedoch den Zugang zur *parrhesia* auf einen kleinen Kreis derjenigen, die mit der *phronesis* über die Disposition zur *parrhesia* und mit einer gewissen Lebenserfahrung über den Einklang zwischen Theorie und Praxis, Gedanken und Ausdruck verfügen. Diesem engen, elitären Begriff der *parrhesia* als gegenseitige Rückmeldung unter Tugendhaften steht auf der anderen Seite ein eher optimistisches Bild der Mehrheitsmeinung gegenüber. In diesem Verhältnis nimmt der Gebrauch der *parrhesia* eine zwar indirekte, aber wesentliche Rolle ein. Der zur *parrhesia* Befähigte ist über ihren Wirkungsradius hinaus gleichzeitig der ideale Staatsmann und Gesetzgeber, weil er die Menge von den in der privaten Absprache auf Augenhöhe getroffenen Entscheidungen zu überzeugen weiß. Abgesehen von seinem begrenzten Einfluss unter despotischen, gewaltbestimmten Herrschaftsbedingungen, unter denen die rhetorische Wirkung nicht mehr greift und ihm nur der Ausweg bleibt, mit *parrhesia* sein tugendhaftes Leben im Sinn der Allgemeinheit für diese zu riskieren, vermittelt der Staatsmann die durch *parrhesia* gewonnenen Erkenntnisse der Öffentlichkeit durch rhetorische Strategie. Wie bedeutsam diese korrektive Funktion der Rhetorik für das öffentliche Leben bei Aristoteles ist und in welchem Gegensatz sie zu Philodemus' Auffassung von rhetorischer Einflussnahme steht, zeigt seine verhältnismäßig periphere Behandlung der Epideiktik im politischen Zusammenhang. Das Fehlen eines äußeren Entscheidungszwangs rückt die Lobrede in die Nähe der Ästhetik, die bei Philodemus im Gegensatz zu Aristoteles ausschlaggebend ist für ihre Ausnahmestellung, und damit letztlich jedem Einzelnen im Publikum sein eigenes Urteil als individuelle Erfahrung der Darstellung überlässt.

Alle drei Konzepte der *parrhesia* beinhalten im weitesten Sinn eine Absage an die Rhetorik und damit den Ausschluss der Öffentlichkeit; der Grad der Anbindung an den freundschaftlich-vertrauten Dialog im engen privaten Sinn unter vier Augen variiert, Abweichungen bestehen auch innerhalb der verschiedenen Konzeptualisierungen. Dementsprechend orientiert sich die Frage nach der Kategorisierung der unterschiedlichen Phänomene der *parrhesia* an ihrer Zuordnung zu den verschiedenen Kommunikationssituationen: In der Öffentlichkeit, in einer Gruppierung unter Gleichgesinnten im weitesten Sinn und im Dialog zwischen zwei Freunden. Der Arbeitsentwurf

der *parrhesia* bewegt sich schließlich zwischen zwei Polen, die ihr Verhältnis zur Rhetorik unterschiedlich beschreiben: einmal als die konsequente Absage an die Rhetorik unter Ausschluss der Öffentlichkeit und eines jeden damit verbundenen Risikos der Bloßstellung, das andere Mal als das öffentlichen Aussprechen eines selbstbewussten Gefühls, das sich gegen das vorherrschende System richtet und den absoluten Bruch und das damit einhergehende Risiko als rhetorisches Moment ausspielt. Innerhalb dieser Spannweite nimmt die erste, zusammengesetzte Form der *licentia* bei *Ad Herennium* eine Zwischenposition ein. Als eine nicht rein mimetische rhetorische Entsprechung der *parrhesia*, die ihren eigentlichen Ausdruck nicht nachahmt, sondern integriert, stellt das Moment zwischen natürlicher und *correctio* die Grenzüberschreitung von der inneren zur äußeren Wahrnehmung bzw. von der subjektivierten zur objektivierten Sicht in der Reflexion des Anderen dar. Nach einem solchen Verständnis der Ununterscheidbarkeit zwischen ursprünglichem Selbstentwurf und verfälschtem Bild des Anderen lässt sich weniger von einem antagonistischen als vielmehr einem graduellen Verhältnis zwischen eigentlichem und uneigentlichem Ausdruck ausgehen. Analog zur zusammengesetzten Form der *licentia* bei *Ad Herennium* erweist sich *parrhesia* in der Öffentlichkeit wie in der Freundschaft als ein Oszillieren zwischen der unbewusst-affektiven Identifikation mit sich selbst und der historisch-reflektierten Einordnung dieses Moments in ein kollektives Gedächtnis bzw. in eine intersubjektive Geschichte der Freundschaft. Die Differenzierungen nach öffentlichem und privatem Bereich innerhalb der drei unterschiedlichen Konzeptionen weisen darauf hin, dass jeweils die konkreten Umstände Ausschluss geben können, ob *parrhesia* als Teil einer Machtrhetorik oder einer freundschaftlichen Strategie zu verstehen ist.

III. 4. b) Zäsur, Stabilität und Kontinuität

Parrhesia stellt sich in allen Definitionsversuchen als ein Prozess dar, der das bestehende System unterläuft und sich auf diese Weise einem begrifflichen Zugriff entzieht. Gleichzeitig kennzeichnet diesen Prozess ein emotionales Moment, das sich je nach Entwurf und seinem zugrunde gelegten Wirkungsbereich als konsequenter Bruch oder als gemeinsamer Wendepunkt äußert. Unabhängig davon, ob *parrhesia* im privaten oder im öffentlichen Bereich situiert wird, lässt sich dieses Moment nicht isoliert betrachten und als Begriff der *parrhesia* bestimmen, weil sich ihr Gebrauch auf die vor- und nachbereitenden Handlungen ausdehnt und daraus seine Charakteristik bezieht. Diese Unterteilung des Prozesses, die Foucault als Vertragsabschluss und Spiel beschreibt und die nach dem pädagogischen Modell bei Philodemus den Beitritt in den *Kespos* als Zustimmung zur nachfolgenden individuell abgestimmten Therapie bedeutet, findet ihre Entsprechung auf Seiten

der Rhetorik in der zusammengesetzten Form der *licentia* als *vitia* und *correctio* wieder.

Parrhesia zeigt sich bei Aristoteles als eigentlicher Ausdruck, als eine im Bezug auf die Form selbstvergessene Rede. Dieser Selbstvergessenheit in der Form steht bei Foucault das in *parrhesia* ausgedrückte Moment der Selbstkonstituierung entgegen. Philodemus nimmt zwischen diesen beiden Positionen mit seinem therapeutisch-erzieherischen Modell der *parrhesia* eine mittlere Stellung ein. Indem der Lehrer seinen Schülern durch die „parrhesiastische“ Praxis zu ihr verhilft, stellt sich *parrhesia* als Prozess der Verinnerlichung einer kritischen Haltung dar, die auf einer emotionalen Vertrauensbasis in der Nachahmung erlernt wird.⁶¹³ Dabei zieht Philodemus in Einklang mit der Lehre Epikurs auch die Möglichkeit der gegenseitigen Erziehung zwischen Schüler und Lehrer in Betracht, die die Vorstellung eines offenen Dialogs im Gegensatz zum rhetorisch ausgefeilten sokratischen Dialog impliziert. Damit gilt nicht nur für die symmetrische Beziehung, wie sie Aristoteles allein für *parrhesia* gelten lässt, dass das intime Moment des freundschaftlichen Dialogs – bis auf die Macht in der Bedeutung von wohlwollendem Einfluss – einen machtreduzierten Raum darstellt. In diesem können Wertmaßstäbe spielerisch ausgehandelt werden, die für eine klare Positionierung des eigenen Ich im gesellschaftspolitischen Bereich Sorge tragen.

Im Sinn von Habermas' Theorie, dass öffentliche Diskurse „ihre Impulse aus der privaten Verarbeitung lebensgeschichtlich resonierender gesellschaftlicher Problemlagen“⁶¹⁴ beziehen, kann in dieser Rückbindung des Politischen ans Private *parrhesia* als Prozess der ethischen Positionierung aufgefasst werden. Mit *parrhesia* als Freiheitspraktik setzt Foucault dort an, wo der Gesellschaftsvertrag und die *volonté generale* im Sinne Rousseaus nicht mehr tragen. Foucault spricht in diesem Zusammenhang vom „parrhesiastischen Vertrag“, den auch Freunde untereinander als Teil des „parrhesiastischen Spiels“ eingehen. Es besteht die Möglichkeit eines Vertragsbruchs und mindestens das Risiko, dass die Freundschaft durch *parrhesia* ihr Ende findet. In der Folge ist die kritische Äußerung der *parrhesia* zum Wohl des anderen nicht ein Zeichen der Freundschaft, sondern vielmehr ihr Prüfstein im Abgleich mit den Wertvorstellungen des anderen. Bei Aristoteles und Philodemus bilden trotz ihrer unterschiedlichen Einstellungen zur Politik die Freundschaft und ihre Kontinuität dagegen gerade die Grundvoraussetzung für die Etablierung der *parrhesia*.

Als eine Konstante für eine mögliche Definition von *parrhesia* lässt sich folglich ihre dynamische Form gegenüber einem vorherrschenden diskursiven System festhalten. Diese Dynamik bezieht

613 Gestützt wird diese Annahme nicht zuletzt von entwicklungspsychologischen Befunden seit Piaget und den Erkenntnissen der neueren Emotionsforschung. Vgl. das Internalisierungsmodell von Manfred Holodynski u. Wolfgang Friedelmeier: *Emotionen, Entwicklung und Regulation*. Berlin 2006.

614 Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a. M. 1992, S. 441.

parrhesia nach der Darstellung bei allen drei Theoretikern erstens aus dem historischen Bewusstsein, dem eine Relativierung durch eine historische Einordnung vorangeht. Denn in der „parrhesiastischen“ Praxis verknüpft sich diese historische Einordnung des Moments mit der eigenen Positionierung in der gesellschaftlichen Gegenwart. Zweitens ergibt sich die dynamische Struktur aus dem Bruch mit den herrschenden Normen und Regeln, der aus dem historischen Bewusstsein des Moments hervorgeht.

Das historische Bewusstsein zeigt sich bei Foucault genauso wie bei Philodemus, aber auch indirekt bei Aristoteles in der flexiblen Ausrichtung der politischen Ausbildung auf die verschiedenen sozio-historischen Verhältnisse. Die über die Geschichte reflektierte Positionierung kennzeichnet aber nicht nur ihre eigene theoretische Herangehensweise an den Begriff der *parrhesia*, sondern erweist sich in allen drei Konzeptualisierungen als ein wesentlicher Bestandteil der „parrhesiastischen“ Praxis. Die Reflexion der gegenwärtigen Position im geschichtlichen Kontext bildet nicht nur bei Foucault die Voraussetzung für die Selbstbestimmung des Subjekts in einer gesellschaftlichen Wirklichkeit. Was bei Foucault die Grenzerfahrung ist, repräsentiert bei Philodemus der Beitritt zur epikureischen Gemeinschaft als bewusste Entscheidung, sich außerhalb des gesellschaftlichen Machtgefüges zu stellen, um sich im Schutzraum des *Kypos* der moralischen Korrektur durch den offen reflektierten Umgang unter Gleichgesinnten zu unterziehen. Für Aristoteles entsteht diese Exklusivität reflektierter Erfahrung ebenfalls durch den freundschaftlichen Gedankenaustausch der Tugendhaften unter Ausschluss der Öffentlichkeit, allerdings mit der politisch-praktischen Zielsetzung, die Erkenntnisse der eigenen Positionierung zur Gesellschaft wiederum in diese einmünden zu lassen. Selbst noch in demokratischen Verhältnissen bleibt eine solche politisch aktive Elite im Sinn des *politeuma* erhalten und die Form ihres direkten Wirkens vor der Gesamtbevölkerung unterscheidet sich von ihrem persönlichen Austausch durch rhetorisches Kalkül, um die Stabilität der Verfassung nicht zu gefährden. Doch auch innerhalb der geschlossenen Gemeinschaft der Epikureer macht sich Philodemus den Verzerrungseffekt durch eine größere Menge von Anwesenden bis zu einem gewissen Grad für die Erziehung zur *parrhesia* zu Nutze, wenn er die aktive Beteiligung der anderen Schüler mit in die pädagogische Korrektur einbezieht. An Philodemus Auseinandersetzung mit der Auslegung der Schriften Epikurs zeigt sich schließlich genauso wie an Aristoteles' exklusiver Erziehung zum Politiker, dass die Freiheit im Gebrauch der *parrhesia* mit der Gefährdung ihrer eigenen Voraussetzungen schnell an ihre Grenzen stößt zugunsten einer Stabilität, die allerdings auch der Suche nach neuen Lebensformen im Weg stehen kann.

Während allen drei Theoretikern die historische Perspektive auf *parrhesia* bis zu einem gewissen Grad gemeinsam und konstituierend für die „parrhesiastische“ Praxis ist, differieren ihre

Darstellungen deutlich in der zweiten Ursache der Dynamik im Prozess der *parrhesia*. Geht aus der historischen Einordnung der eigenen Position eine innerlich unüberwindbare Diskrepanz zwischen neuem Selbstentwurf und bisheriger Selbstwahrnehmung im Spiegel der Gesellschaft hervor, kommt es zum veräußerlichten Bruch mit dem bestehenden Normensystem. Hier ist der Punkt, an dem sich die Darstellungen der *parrhesia* bei den drei Theoretikern unterscheiden:

Im ersten Entwurf stellt *parrhesia* als kritischer Ausdruck eines Subjekts in der Öffentlichkeit ein Phänomen dar, in dem im Bewusstsein ein historisches Moment mit dem rhetorischen zusammenfällt. In diesem Entwurf ist *parrhesia* kein von der Rhetorik unabhängiges Konzept, sondern eine bewusst eingesetzte Strategie mit dem Ziel, sich öffentlich als lebendigen Gegenentwurf zum Bestehenden zu positionieren. Dies geschieht aus der Motivation heraus, Konsistenz herzustellen zwischen subjektiver Wahrnehmung empfundener Missstände und der Außenwahrnehmung dieser Wahrnehmung auch auf die Gefahr des Todes hin. Dazu bedarf es aber einer bewussten Inszenierung, in der die Gefahr in erster Linie ein überzeugendes Mittel für die beabsichtigte Fremdwahrnehmung darstellt, ohne dass sie auf eine Handlungsänderung auf der gegnerischen Seite abzielt. Damit wird der hiermit charakterisierte *parrhesiastes* zum Überzeugungstäter, wie er in der Figur der *Antigone* bei Sophokles paradigmatisch ist. Diese Rolle des *parrhesiastes* findet sich bei Foucault in der Auseinandersetzung mit der Figur des Sokrates in der Öffentlichkeit und ebenso bei Aristoteles, wenn er die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse als immun gegenüber der Kritik des Tugendhaften und als seiner Existenz unwürdig beschreibt.

Diesem Konzept steht *parrhesia* als kritische Äußerung innerhalb eines freundschaftlichen Dialogs entgegen. Die Kritik bezieht ihren Gestus emotionaler Authentizität aus der Intimität des Moments. Im Rückgriff auf die gemeinsame freundschaftliche Erfahrung wird das Brechen mit bestehenden Normen zu einer Korrektur, die in wiederkehrenden Abständen und in stiller Übereinkunft ebenfalls als intersubjektive Erfahrung in der Freundschaft vorgesehen ist. Hier eröffnet das historische Bewusstsein nicht allein eine Einordnung des Moments in die Geschichte der Freundschaft, sondern darüber hinaus die Verknüpfung der Freundschaft mit der Wahrnehmung der Welt angesichts ihrer Geschichte. Für dieses Konzept steht vor allem Philodemus therapeutischer Gebrauch der *parrhesia*, der nach Abschluss der Erziehung kennzeichnend für die etablierte Freundschaft ist. Gleichzeitig stellt die Einschränkung der *parrhesia* auf das private Gespräch unter Tugendhaften bei Aristoteles ein ähnliches Modell dar, das unter den gewaltfreien, idealen Bedingungen der Verfassung im Sinn der *politeia* die Regel bildet.

Beide Entwürfe der *parrhesia* weisen eine historische Dimension auf, unterscheiden sich aber in

ihrem Verhältnis zur kollektiven Erinnerung. Während das erste Modell mit dem Moment des Bruchs *parrhesia* zum öffentlichen Ereignis macht und damit ins kollektive Bewusstsein verlegt, bleibt die historische Perspektive des zweiten Entwurfs an die intersubjektive Erfahrung der Geschichte innerhalb der Freundschaft gebunden. Entlang dieser Grenze zwischen kollektiver Erinnerung und einer spezifisch-privaten Geschichtserfahrung bewegt sich die künstlerisch-stilisierte Darstellung. Als literarisches Produkt wird der Text zum einen in der Intimität des privaten Leseprozesses rezipiert und von der Vorstellungswelt des Autors in die persönliche Erfahrungswelt übertragen. Zum anderen stellt er mit seinem Erscheinen als öffentliches Ereignis ein kulturelles Gut dar, das in die allgemeine Geschichte eingeht und im Verlauf seiner Rezeption eine Gesellschaft und ihre kollektive Wahrnehmung prägt. Mit der Vereinnahmung des Textes durch eine bestimmte Gruppierung, die nur eine einzige Lesart des Textes erlaubt und für sich reklamiert, verliert die literarische Darstellung ihre Beweglichkeit. Erst das Verhaftetbleiben am Einzelfall und der Verzicht auf absoluten Anspruch ermöglichen ihr eine Übertragbarkeit auf neue Sachverhalte und verschaffen ihr dadurch Aktualität. Nach dem Sinnbild Wielands, der auf seine *Gespräche unter vier Augen* einen Blick durch das Schlüsseloch gewährt, ermöglicht die literarisch vermittelte Szene der *parrhesia* einen simultanen Zugriff auf die beiden unterschiedlichen Konzepte. Wie in Euripides' *Ion* kann der Bruch mit dem bestehenden Normensystem auf der Ebene des Textgeschehens eine tief spaltende Zäsur bedeuten und auf der Ebene des literarischen Metadialogs mit der Sicherheit der imaginären Freiheit zugleich die notwendige Anschlussfähigkeit für das spielerische Aushandeln neuer Lebensformen und damit Kontinuität herstellen.

III. 4. c) Positionieren, Profilieren und Experimentieren

Als konsequente Absage an die bestehenden Verhältnisse setzt der Akt der *parrhesia* bereits allgemein einen gewissen Grad an Autonomie voraus. Allen drei Konzepten der *parrhesia* ist die Selbstbehauptung des freimütig Handelnden bis zu dem Punkt gemein, der ihren Ursprung im Subjekt betrifft. Die Frage nach der Instanz, die Foucault zu Beginn seiner Studien zur *parrhesia* deutlich formuliert, spiegeln die beiden unterschiedlichen Erziehungsmodelle bei Aristoteles und Philodemus wider. Unabhängig davon, ob *parrhesia* wie bei Aristoteles an eine natürliche Disposition geknüpft ist, kommt die Aneignung der „parrhesiastischen“ Praxis nicht ohne die ethische Maßgabe durch eine äußere Instanz aus. Das Dilemma, auf jemanden so einzuwirken, dass er sich gegen jede andersartige Einflussnahme immun zeigt, kennzeichnet die im Akt der *parrhesia* postulierte Freiheit und zieht das Problem nach sich, diese äußere Instanz mit Sicherheit

als diejenige zu bestimmen, die den eigentlichen Ausdruck der *parrhesia* gebraucht.

Die Gratwanderung zwischen wohlmeinender Kritik, die ähnlich einer *tabula rasa* den Beginn neuer Interaktionsformen einleiten soll, und eigennütziger Inszenierung von Kritik, die den Anderen zugunsten der eigenen Erhöhung herabsetzt, spielt für alle drei Konzepte eine charakteristische Rolle. Die Bestimmung der äußeren Instanz erfolgt daher auf der Grundlage der persönlichen Erfahrung und des gegenseitigen Vertrauens. Der Prozess der *parrhesia* lässt sich demzufolge generell in zwei Abschnitte unterteilen: in einen pädagogischen Prozess der Verlagerung der äußeren Instanz ins Innere des Subjekts und in einen Prozess ihrer verinnerlichten Praxis, durch die sich das Subjekt als *parrhesiastes* etabliert und damit seine Unabhängigkeit vom vorherrschenden System erlangt.

Dass diese Autonomie selbst nach Abschluss der Erziehung nur bis zu einem gewissen Punkt möglich ist, zeichnet sich bereits in Foucaults doppelter Ausrichtung des Subjekts ab. Nach seinem Verständnis der „autopoietischen“ Subjektivierung stellt *parrhesia* das paradoxe Moment dar, in dem sich das Subjekt mit der neuen Existenzform gleichzeitig die moralische Begründung dieser Form gibt. Die Unmöglichkeit, zeitgleich Subjekt und Objekt, Form und Nichtform zu sein, macht die Zweiteilung der *parrhesia* in äußere Vorgabe und innere Einstellung notwendig. Die Unterteilung in die vorgegebene Orientierung durch *parrhesia* und in die Gewöhnung an ihre liberale Lebenspraxis geht folglich über den Zeitpunkt der Verinnerlichung hinaus. Denn selbst bei Aristoteles ist der Tugendhafte und *parrhesiastes* nicht nur durch die Vorgabe der ethischen Praxis an die soziale Interaktion mit dem Anderen gebunden. Obwohl der Tugendhafte sich selbst Gesetz ist, räumt ihm auch Aristoteles mit dem Gebrauch der *parrhesia* im Dialog mit dem Freund als *alter ego* bessere Bedingungen für die Erkenntnisgewinnung ein. Im Unterschied zur äußeren Einflussnahme des Lehrers durch die „*parrhesiastische*“ Praxis und der Gewöhnung des Schülers an ihren Gebrauch zeichnet sich die freundschaftliche Beziehung zwischen zwei Tugendhaften bei Aristoteles genauso wie die stete Supervision bei Philodemus durch Reziprozität aus. Ob die gegenseitige Kontrolle jedoch tatsächlich auf Augenhöhe stattfindet, richtet sich nach der Grundlage und Ausrichtung der Identifikation.

In der Weise, in der im demokratischen Ursprungskontext der *parrhesia* die Forderung nach dem Recht auf freie Meinungsäußerung als Bezugspunkt den verantwortlichen Bürger hat und auf der vollständigen Durchdringung der Privatsphäre beruht, wird die Erziehung zur *parrhesia* mit ihrer Verankerung im politischen System zur öffentlichen Angelegenheit. Indessen schränken Aristoteles und Philodemus den edukativen wie auch den gewöhnlichen Gebrauch der *parrhesia* auf den privaten Lebensbereich ein. Dieser Vorbehalt gegenüber dem öffentlichen Gebrauch der *parrhesia* wird durch die asymmetrischen Bedingungen der öffentlichen Redesituation begründet,

in der der eigentliche Ausdruck der *parrhesia* vor einem heterogenen Publikum Verzerrungseffekten unterliegt. Auf der Grundlage des kleinsten gemeinsamen Nenners des allgemein Menschlichen reduziert sich die mit *parrhesia* geäußerte Kritik an den komplexen Verhältnissen des sozialen Gefüges auf eine kategorische Absage ohne Aussicht auf die Spieleröffnung, die als dialogische Verhandlung um die Wahrheit alle drei Konzepte der *parrhesia* kennzeichnet. Trotz des Appells an die gemeinsame menschliche Natur führt die öffentliche Absage an das vorherrschende System zu einer Polarisierung der Öffentlichkeit in Mächtige und Machtlose, Unterdrücker und Unterdrückte. Mit der moralischen Begründung der Transformation in ihrem Akt selbst fallen Form und Formgebung zusammen, werden bei Camus Opfer zu Tätern, die unausweichlich eine gewaltartige, revolutionäre Umwälzung der Machtverhältnisse auf sich nehmen. Aber selbst noch im weniger ausgeprägten Machtgefälle einer demokratischen Gesellschaft und auf der gesetzlichen Grundlage der freien Meinungsäußerung setzt der öffentliche Akt der *parrhesia* immer schon seine eigene Form voraus, die von vornherein der Asymmetrie der Redesituation und der wenig spezifischen Struktur der gemeinsamen Identifikationsgrundlage des Bürgerrechts geschuldet ist. Unter solchen Bedingungen stellt die öffentliche Praxis der *parrhesia* eine eindeutige Positionierung innerhalb der Gesellschaft dar, die unter dem Druck der Mehrheitsmeinung und dem politischen Handlungszwang einer anschließenden Reflexion oder gar Revision des eingenommenen Standpunktes genauso wenig förderlich ist wie sie als Ganzes genommen eine allgemeine Rückmeldung geben kann.

Wie tief die Verstrickung im gesellschaftlichen Machtgeflecht und der damit verbundene Einfluss gehen, verdeutlicht das individualisierte Erziehungsmodell bei Philodemus, das die Resistenz gegenüber dem Einfluss der *parrhesia* bei Schülern in bestimmten gesellschaftlichen Rollen durch besondere pädagogische Maßnahmen berücksichtigt. Um die Richtlinien der epikureischen Gemeinschaft gegenüber der gesamtgesellschaftlichen Hierarchie durchzusetzen, sieht sich der Lehrer genötigt, die Macht seiner Rolle als Autorität solange auszuspielen, bis mit dem Aufbau einer persönlichen Beziehung der Identifikationsprozess einsetzt und die „parrhesiastische“ Praxis als Lebensstil verinnerlicht ist. Diese Identifikation mit der epikureischen Lebensweise bedeutet ebenfalls eine klare Positionierung gegenüber der übrigen Gesellschaft. Als Gruppierung tragen die Epikureer eine geeinte Form nach außen und geben sich durch die Berufung auf die Lehren Epikurs ihr eigenes charakteristisches Profil. Die darin der Öffentlichkeit vermittelte Botschaft steht in keinem Verhältnis zur tatsächlichen Komplexität der in der Gruppe vertretenen Positionen. Die von Philodemus verfasste Replik des *Hypomnematicon* zeugt davon, dass einzelne Meinungen der Mitglieder hinter der einenden Form der Gruppe für ihren Fortbestand zurücktreten mussten und sogar den Ausschluss von der Gruppe nach sich ziehen konnten. Nicht nur die Trennungslinie

zwischen Kritik und Verrat erweist sich hier als unscharf. Nach dem Prinzip der Wehrhaftigkeit steht der Akt der *parrhesia* unter anderem im Dienst der Profilierung als Gruppe und erschwert damit selbst im halb-öffentlichen Kontext die eindeutige Unterscheidung zwischen wohlgemeiner Kritik und gefälliger Schmeichelei.

Im Unterschied zu Philodemus begründet Aristoteles seine Einschränkung auf den privaten Bereich durch die qualitative Auslese der Natur. Denn mit der *phronesis* qualifizieren sich nur bestimmte Schüler für die Erziehung zur vollkommenen Tugendhaftigkeit. Wie Philodemus verlegt Aristoteles die Anleitung zur autonomen ethischen Lebenspraxis in die enge persönliche Beziehung zwischen Lehrer und Schüler, die sich im Verlauf des Identifikationsprozesses zu einer reziproken Freundschaft zweier Gleichgesinnter entwickelt. Über die Freundschaft hinaus stehen beide als moralisch Handelnde aber gleichzeitig in der gesellschaftlichen Pflicht, ihre erkenntnistheoretischen Überlegung für die politische Praxis fruchtbar zu machen und erst dadurch ihre Tugenden zu vervollkommen. Zwischen der sozialen Bindung an die Gesellschaft und der freundschaftlichen Beziehung im privaten Bereich kommt der *parrhesia* eine indirekt politische Funktion zu, indem ihr eigentlicher Ausdruck die erkenntnistheoretische Wahrheit zuerst im freundschaftlichen Dialog unter Gleichgesinnten auf die Ebene des Diskurses überträgt und anschließend als Aussagewahrheit der Gesellschaft in der rhetorischen Rede vermittelt. Die unmittelbare Äußerung der *parrhesia* in der Öffentlichkeit ohne das Übertragen auf die Aussageebene im offenen Dialog auf Augenhöhe sieht Aristoteles ausschließlich dann vor, wenn die gemeinsame Grundlage der diskursiven Aussagewahrheit bereits so gefährdet ist, dass dem Tugendhaften aus gesellschaftlichem Pflichtgefühl als einziger Ausweg bleibt, im Akt der *parrhesia* öffentlich mit dem vorherrschenden System zu brechen. Diese von außen erzwungene Positionierung des Tugendhaften in der Öffentlichkeit entspricht bei Aristoteles wie auch bei Foucault der Praxis des Sokrates, der sich gezwungen sieht, seine Existenz gegen das vorherrschende System für eine Neuverteilung der gesellschaftlichen Macht aufs Spiel zu setzen.

Bei Foucault läuft die Unterscheidung zwischen der im demokratischen System rechtlich verankerten politischen *parrhesia* und der philosophischen *parrhesia* des Sokrates als allgemein menschliches Vetorecht auf den Grenzverlauf zwischen offensiver Forderung und defensiver Verneinung hinaus. Währenddessen spielt, anders als bei Aristoteles und Philodemus, eine durch die öffentliche Redesituation verzerrte Darstellung keine Rolle für die Unterscheidung zwischen uneigentlichem und eigentlichem Ausdruck. Mit der fehlenden Differenzierungsmöglichkeit einzelner Machtbeziehungen fällt der öffentliche Affront gegenüber einer Person nicht nur mit dem Angebot der Spieleröffnung zusammen, er verzichtet vor allem auf Seiten des Anderen auf die persönliche Erziehung zur Akzeptanz der *parrhesia* unter Ausschluss der Öffentlichkeit. Durch

den Verzicht auf eine generelle Unterscheidung zwischen der abstrakten Gleichsetzung seines Lebens mit dem universell Menschlichen und der persönlichen Identifikation mit dem Freund formuliert der *parrhesiastes* einen absoluten moralischen Geltungsanspruch. Mit dieser moralischen Begründung seiner eigenen Transformation in dieser selbst gibt allein er die Spielregeln vor und lässt für den Anderen kein offenes Spiel um die Wahrheit mehr zu.

Dem offenen Dialog ohne absoluten Geltungsanspruch entspricht auf der literarischen Metaebene die Interaktion zwischen dem vom Autor ästhetisch stilisierten Text und dem Leser. Auf der Suche nach der Wahrheit hat die literarische Darstellung der *parrhesia* ihrer unmittelbaren Praxis den Umstand voraus, keinem realen Handlungszwang zu unterliegen und auf verbindliche Handlungsanweisungen verzichten zu können. Wie die *parrhesia* in die Geschichte der Freundschaft ist ihre literarische Darstellung in die konkrete Handlung eingebunden und sperrt sich gegen eine Verallgemeinerung in Form einer der Wahrheit näherstehenden Lebensweise. Die literarische Form der *parrhesia* eröffnet vielmehr den optimalen Raum, die Grenzerfahrung für jeden zu einem Experiment zu machen, in dem sich wie in Euripides' *Ion* mehrere Perspektiven zu einer komplexeren Sicht auf die Wirklichkeit ergänzen und ohne den erhabenen Gestus der Neubeschreibung vermitteln lassen.

III. 4. d) Gesichtsverlust, Befangenheit und Selbstreflexion

An die Stelle des sich aufopfernden Freundes tritt in der Öffentlichkeit und im abstrakten Namen des allgemein Menschlichen der Märtyrer. Diesem Übergang von der persönlichen Beziehung zwischen Freunden unter einander hin zur öffentlichen Identifikation mit dem Gemeinwesen entspricht der Strategiewechsel des *megalopsychos* bei Aristoteles, wenn er sich mit der für den idealen Staat ausweglosen Lage konfrontiert sieht, dass das Volk den „Gott unter Menschen“⁶¹⁵ nicht erkennt. In dieser letzten Konsequenz bricht der *megalopsychos* mit den Richtlinien der Rhetorik und verwendet den eigentlichen Ausdruck der *parrhesia* in der Öffentlichkeit. Der Verstoß gegen das rhetorische Regelwerk und seine für die Verfassung stabilisierende Funktion bei Aristoteles bedeutet damit das Eingeständnis, dass kaum Aussicht auf Erfolg besteht, mit der Mehrheit das „parrhesiastische“ Spiel zu spielen. Der *megalopsychos* geht mit dem öffentlichen Akt der *parrhesia* ein persönliches Risiko der Art ein, in der er sich selbst – aber nicht mehr den Anderen – Gesetz ist. Mit dem emotionalen Bruch zwischen verinnerlichten Prinzipien und äußerer Vorgabe durch die gesellschaftliche Mehrheit unterliegt die Einschätzung eines Risikos für die Gesellschaft nun den von ihr neu erhobenen Kriterien für das Allgemeinwohl. Das Fehlen der

615 Aristoteles: *Politik*, 1284a 10.

parrhesia als allgemeines, gesellschaftliches Prinzip bei Aristoteles bringt es mit sich, dass sie sich weder mit dem öffentlichen Hinweis auf ihre Nähe zur Wahrheit in der Gesellschaft legitimieren, noch ihre Wehrhaftigkeit durch eine Einschränkung gesellschaftlicher Freiheit durchsetzen kann. Als Alternative zu einem Leben nach den vorherrschenden Maßstäben bleibt dem *parrhesiastes* nur, aus der Gesellschaft auszutreten, gegebenenfalls seinen gewaltsamen Tod hinzunehmen. Sein Verantwortungsgefühl für die Gesellschaft endet in dem Moment, in dem diese mit der Änderung der Machtverhältnisse eine Preisgabe seiner verinnerlichten Gesetze fordert.

Das schwierige Unterfangen, den freimütigen Akt der *parrhesia* per definitionem von ihrem uneigentlichen Ausdruck der *licentia* zu unterscheiden, gehen alle drei Theoretiker unterschiedlich an. Während für Aristoteles die öffentliche, politische *parrhesia* nur in der Frage um Heimat oder Exil oder gar um Leben und Tod besteht, spricht Foucault dem Risiko die Funktion des Schalthebels zwischen Subjekt und Gesellschaft zu. Die Frage nach demjenigen, der die Qualifikation für *parrhesia* mitbringt, beantwortet Foucault mit dem Verweis auf das mit dem Akt der *parrhesia* verbundene Risiko, das zwei Ebenen aufweist. Auf der ersten Ebene vollzieht sich ähnlich wie bei Aristoteles das innere Streben des Subjekts nach Autonomie, die vor der Festschreibung durch das gesellschaftliche System schützt. Die ununterbrochene Suche nach neuen Formen der Wahrheit bedeutet das Risiko, die Sicherheit eines beherrschbaren und allgemein etablierten Wissens aufzugeben und sich ohne die Orientierung an äußeren Vorgaben und ohne endgültiges Modell neu zu entwerfen. Diese Form des subjektiven Risikos geht auch der Adressat der *parrhesia* ein, wenn er sich aus der passiven Rolle des Kritisierten ebenfalls zum Akteur im Spiel um die Wahrheit entwickelt.

Der nächsten Ebene lässt sich das objektive existentielle Risiko zuordnen, dass dem Freimütigen durch den Akt der *parrhesia* erwächst. Gegen die an Macht überlegene gesellschaftliche Rolle des Adressaten führt der *parrhesiastes* seinerseits die Überlegenheit einer geistigen Position ins Feld, die sich im Namen eines absolut gesetzten Freiheitsprinzips auf eine übergeordnete moralische Instanz beruft. Im öffentlichen Akt der *parrhesia* vergrößert sich das gesellschaftliche Machtgefälle unweigerlich in dem Maß, in dem mit dem drohenden Gesichtsverlust des mächtigen Adressaten das existentielle Risiko des freimütig Sprechenden objektiv zunimmt. In gleicher Weise speist sich infolge des starken Machtgefälles aus dem hohen Risiko das erhabene Moment, das in seiner Durchschlagskraft auf eine andere, höhere Diskursebene verweist. Mit diesem Moment völliger Loslösung vom vorherrschenden gesellschaftlichen Diskurs ist auch der für die Wahrheit riskierte gewaltsame Tod unerheblich für den Erfolg der *parrhesia*.

Solange die Höhe des Risikos allerdings noch nicht auf eine vollständige Loslösung von der Gesellschaft schließen lässt, bewegt sich *parrhesia* im Rahmen des gesellschaftlichen

Machtdiskurses und stellt selbst ein Machtverhältnis her. Gleichzeitig macht Foucault jedoch einen qualitativen Unterschied zwischen der Machteinwirkung der *parrhesia* als einer so genannten „pratique de la liberté“ und den soziostrukturellen Machtpraktiken, die zu einer Unterwerfung des Subjekts durch die gesellschaftlichen Zuschreibungen führen. Mit der Selbsttechnik der *parrhesia* gibt Foucault dem Subjekt im Öffentlichen wie Privaten ein Mittel an die Hand, sich selbst zu entwerfen und dadurch das allgegenwärtige Machtgefüge zu verändern, indem es sich und anderen Grenzen aufzeigt, die erst ihre Überwindung und damit die Selbstkonstituierung ermöglichen sollen. Ob nun als Anleitung oder Beeinflussung begriffen, im grellen Licht der Öffentlichkeit verzerrt sich der Ausdruck der *parrhesia* jedoch in einem unweigerlich rhetorisch wirksamen Moment zu einem über alles erhabenen Zwang, der im Gegensatz zu der in der Sache eingeforderten Liberalität der Selbstbestimmung steht. Das paradoxe Verhältnis ergibt sich durch die unüberwindbare Kluft, die sich durch den sprachlichen Akt der *parrhesia* in der Öffentlichkeit auftut zwischen der technischen Anleitung zur absolut gesetzten persönlichen Freiheit und der eigentlichen „Selbsttechnik“ zwischen dem rhetorisch wirksamen Moment der Einflussnahme auf die Gesellschaft und der über den Tod erhabenen Loslösung von ihr. In diesem erhabenen Gestus des der Wahrheit näher Stehenden wird dem öffentlich auftretenden *parrhesiastes* und der Gesellschaft der gemeinsame Boden entzogen.

Anders als bei Aristoteles, der *parrhesia* im intimen Moment des Gesprächs unter Gleichgesinnten auf Augenhöhe ansiedelt und ihren öffentlichen Gebrauch nur in letzter Konsequenz vorsieht, ist bei Foucault selbst die freundschaftliche Beziehung niemals ausgeglichen, sondern hat stetig Spiel in der Machtverteilung. Der Gesichtsverlust des Herrschers in der Öffentlichkeit ist damit bei Foucault durchaus gleichzusetzen mit dem Affront gegen den Freund im intimen Moment des freundschaftlichen Dialogs. Wo sich mit Foucaults allumfassenden Machtbegriff die relative Macht einer privaten Inszenierung der Freundschaft um dieser selbst willen nicht abbilden lässt, fungiert allein das physisch existentielle Risiko als objektiver Anhaltspunkt für die eigentliche Darstellung der *parrhesia*. Was in der Öffentlichkeit die Stigmatisierung als Überzeugungstäter und eine Bestrafung zur Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung bedeutet, ist nach Foucault in der freundschaftlichen Beziehung das Risiko, dass infolge der als Beleidigung empfundenen Kritik die Freundschaft aufgekündigt wird. Dementsprechend ist *parrhesia* bei Foucault nicht mit dem Freundschaftsbegriff bei Philodemus identisch, der durch ihre Wertschätzung und durch die relative Abwesenheit von Macht gekennzeichnet ist. Im Rahmen dieser Gleichberechtigung ist die individuelle Freundschaft das Ziel der pädagogischen Einflussnahme, die auf der Entwicklung einer persönlichen Beziehung beruht.

Philodemus begreift den *Kespos* innerhalb des gesellschaftlichen Machtgeflechts als einen

Schutzraum, der abseits der sozialen Rollen die gegenseitige moralische Kontrolle der *parrhesia* ohne den Verdacht auf ihren uneigentlichen rhetorischen Gebrauch erlaubt. Mit dem freiwilligen Eintritt in die epikureische Gemeinschaft ist die Entscheidung zur Therapie und zur Änderung des Lebensstils bereits gefallen. Sie fällt in einem zeitlich längeren Zeitraum als das erhabene Moment des Bruchs, das der Zustimmung zum „parrhesiastischen“ Frage-und-Antwort-Spiel bei Foucault, dem „écoute“, vorgeschaltet ist und das Paradox zwischen äußerer Vorgabe zum freiheitlichen Denken und innerer Bereitschaft dazu etwas relativiert.

Hingegen zeugt das *Hypomnematicon* davon, dass auch in einer entsprechenden Interessengemeinschaft der Dynamik der *parrhesia* systematisch Grenzen gesetzt werden, die ihrer transgressiven Eigenschaft entgegenstehen. Denjenigen, dessen Akt der *parrhesia* an der Grundsatzung der Gemeinschaft rüttelt, trifft der Vorwurf der Illoyalität gegenüber dem Begründer dieser Gemeinschaft. Er hat sich in diesem Fall der Korrektur durch die Mehrheit zu unterziehen, die diesmal einen wehrhaften Akt der *parrhesia* darstellt. Auch ein loses Netzwerk aus unterschiedlichen epikureischen Dependancen verdichtet sich in der Folge wieder zu klar umrissenen Interessengemeinschaften. Als Poet entgeht Philodemus auf der Ebene der literarischen Darstellung hingegen dem Widerspruch, den die prinzipielle Festlegung der Parameter für eine individuell-persönliche Freundschaft bedeutet. Gleichzeitig fällt die poetische Darstellung so wie die rhetorische Rede in den Bereich der künstlerisch-stilisierten Textproduktion und steht seit der Antike über die gemeinsame Nähe zur Stilistik in Verbindung mit unterschiedlichen Rhetorikkonzepten, die sich durch eine mehr oder weniger streng strategisch-persuasive Ausrichtung auszeichnen.

Den edukativen Prozess der Verinnerlichung vom passiven Zuhörer der Kritik zum aktiven mündigen Kritiker bildet die historische Bedeutungsverschiebung der *parrhesia* von der geforderten politischen Redefreiheit hin zur privaten Tugend ab. Denn auf die Unterteilung in äußere Vorgabe und innere Einstellung geht auch die bei allen drei Philosophen unterschiedliche Zuordnung des konkreten Akts der *parrhesia* nach ihrer sprachlichen Äußerung in der Öffentlichkeit und gegenüber einem Freund zurück. Indessen ist festzuhalten, dass Aristoteles und selbst noch Philodemus *parrhesia* nicht kategorisch vom Gebrauch im öffentlichen bzw. halb-öffentlichen Bereich ausnehmen und allein innerhalb einer etablierten oder sich etablierenden Freundschaft gelten lassen. Vielmehr orientiert sich ihre Zuordnung am Ideal eines machtfreien Diskurses, der an Habermas erinnert und den sie aber nur auf der Grundlage einer gemeinsamen persönlichen Beziehungsgeschichte und unter Ausschluss der Öffentlichkeit verwirklicht sehen. Während die Verortung der *parrhesia* im persönlich-privaten Bereich bei Aristoteles und Philodemus stärker tendenziell begriffen werden kann und dem Misstrauen gegenüber ihrem

rhetorisch wirksamen Gebrauch geschuldet ist, vereint Foucault die historisch unterschiedlichen Phänomene der *parrhesia* im Öffentlichen wie im Privaten in der generellen Struktur aus riskantem Bruch und freiem Spiel, ohne die antagonistische Beziehung dieser beiden Elemente wiederum in Bezug zu einem spezifischen Machtverhältnis zu setzen.

Abschließend sind als ein Arbeitskonzept drei mögliche Definitionen von *parrhesia* denkbar, die nur in ihren Tendenzen, nicht aber vollständig mit den drei Theorien korrespondieren:

1.) Im ersten Entwurf stellt *parrhesia* als eine öffentliche Absage an die vorherrschenden Verhältnisse eine Zäsur dar, die nur um den Preis der Loslösung von einer Existenz unter diesen gesellschaftlichen Umständen zu überwinden ist. Ob diese Zäsur jedoch historische Relevanz bekommt und im kulturellen Gedächtnis Platz findet, richtet sich danach, ob das über alles erhabene Moment der *parrhesia* gleichzeitig als rhetorisches wirksam ist. Der Ausdruck der *parrhesia* ist damit von dem uneigentlichen Ausdruck ihrer rhetorischen Entsprechung vor allem im Fall der ersten, zusammengesetzten Form der *licentia* nicht zu unterscheiden. Selbst noch beim Gebrauch der ersten, rein künstlichen Form kann eine Fehleinschätzung des vermeintlich freimütig Sprechenden das Publikum gegen ihn dermaßen aufbringen, dass er den Anschein eines *parrhesiastes* erhält.

2.) Der zweite Entwurf zeichnet *parrhesia* als eine individuelle Geschichte der Freundschaft, die aufgrund der gemeinsam geteilten Erfahrung vom Verdacht ihres Missbrauchs aus eigennützigem Interessen befreit. Vor diesem Hintergrund wird die Freundschaft zum Ausdruck einer Stabilität, die den Akt der *parrhesia* als Gedenkstein in ihrer Geschichte und den rhetorischen Ausdruck als ihre Inszenierung begreifen lässt. Anstelle einer Zerreißprobe der Freundschaft wird *parrhesia* zum gemeinsamen Wechselspiel zwischen Konsolidierung der moralischen Kriterien zur Selbstkonstituierung und ihrer kontinuierlichen Überprüfung in der Selbstreflexion.

3.) Der dritte Entwurf entspricht einer Kombination aus den beiden anderen, indem er die Entwicklung der *parrhesia* von der privaten Tugend hin zur gesellschaftlichen Pflicht zusammenführt. Demnach bilden die beiden unterschiedlichen Akte der *parrhesia* im öffentlichen und im privaten Leben einen Gesamtprozess ab, der in entgegengesetzter Richtung zu ihrer Begriffsgeschichte steht. Die Rückbindung der durch ihren freundschaftlichen Gebrauch gewonnenen Einsichten an die demokratische Gesellschaft hat folglich ihre Ursache im Ursprung des Begriffs selbst. Damit sich dieser Begriff der *parrhesia* aber nicht dadurch selbst negiert, dass er das ihm zugrunde gelegte Prinzip des gemeinsamen Experimentierens mit Grenzen nicht wiederum seinerseits als Grenze absolut und allgemeingültig voraussetzt, kann der öffentliche Gebrauch der *parrhesia* nur gegen die Vereinnahmung der Privatsphäre und damit zur Verteidigung ihres Aktionsbereichs geltend gemacht werden.

In der Überwindung der Kluft zwischen aufgezwungener und selbstbestimmter Freiheit kommt der literarischen Darstellung eine Schlüsselfunktion zu. Wie in Euripides' *Ion* oder Philodemus' Epigramm vereint der übergeordnete literarische Metadialog das erhabene Moment der monologischen Verteidigung gegenüber einer vorherrschenden Geltungsmacht mit dem intimen Gespräch. Denn erst in diesem privat-persönlichen Diskurs kann die gemeinsame Suche nach den konkreten Bedingungen der Konstituierung des Selbst stattfinden und die komplexen Formen dieses Selbst können Kontinuität in Form einer Lebensgeschichte erhalten.

IV. *Parrhesia* in der Praxis

Die Sicht durch das Schlüsselloch bei Wieland beschreibt das besondere Verhältnis der Literatur zur sozialen Wirklichkeit. Dort, wo die Vielschichtigkeit dieser Wirklichkeit in die vermeintlich „feste“ Form einer tonangebenden Gesellschaftskultur mit feststehenden sozialen Rollen gegossen wird, erweist sich die literarische Form als geeignet, in konkreten Einzelfällen viele und insbesondere gegensätzliche Dimensionen abzubilden und in einem Gegenentwurf zum Bestehenden zusammenzuführen. Ein solcher imaginärer Entwurf beansprucht im Unterschied zur realen Handlungsanweisung eines Dogmas keine allgemeine Gültigkeit. Im intimen Moment des Leseprozesses wird der Text zur Reflexionsfläche und zum Experimentierfeld, die den Leser auf sich selbst zurückwerfen und seine Position zu den vorherrschenden Verhältnissen neu justieren können.

Indessen kursiert der Text als künstlerisch verfremdeter Ausdruck bestimmter Lebensverhältnisse im öffentlichen Raum und ermöglicht auf diese Weise, die einzelnen Momente der Reflexion zu einem kollektiven Bewusstsein zusammenzufügen. Diese Art der Identifikation mit dem Text als Verbindung zwischen Subjekt und Gesellschaft impliziert einen größeren Freiraum für das Subjekt als diejenige mit einer Satzung, auf die sich eine Gemeinschaft gründet, um sich systematisch vom gesellschaftlichen Leben abzugrenzen. Für die Beschaffenheit des Textes bedeutet das im Rückschluss, dass ihm eine dynamische Struktur eingeschrieben ist, die sich einer eindeutigen Zuordnung widersetzt.

Im Analyseteil gilt es nun zu überprüfen, inwieweit die beiden aus den drei Theorien abgeleiteten Entwürfe greifen. Dabei dienen die von Foucault und Sider untersuchten Beispiele zur *parrhesia* und ein weiterer Text aus der Antike als einander entgegengesetzte Orientierungspunkte für die Auswahl des Textkorpus: Der Dialogszene zwischen Kreusa und ihrem Diener in Euripides' *Ion* entsprechend steht das Epigramm von Philodemus für das vordergründig spielerische Aushandeln von ethischen Maßstäben im Privaten mit dem eigentlichen Ziel, im Akt des Erzählens und

Zuhörens Intersubjektivität herzustellen und darin das eigene Ich fortwährend neu zu denken. Am anderen Ende steht für den öffentlichen Bruch mit den vorherrschenden Verhältnissen neben der *Apologie* des Sokrates Sophokles' *Antigone*. Mit ihrer zeitlichen Nähe zum historischen Entstehungskontext der attischen Demokratie stecken diese antiken Texte bereits die ursprüngliche Spannweite der literarischen Darstellung der *parrhesia* ab. Die unterschiedlichen Interpretationen dienen als Grundlage für die Auswahl der neuzeitlichen Textbeispiele nach den Kriterien der drei Möglichkeiten der Verortung zwischen privatem und öffentlichen Raum.

Das Hauptziel der Textanalysen besteht darin, die Unterscheidung zwischen den beiden entgegengesetzten Modellen der *parrhesia* zu überprüfen und zu untersuchen, ob beide nebeneinander Bestand haben, sich gegenseitig ausschließen oder sich in das dritte kombinatorische Modell und Arbeitsschema überführen lassen. Für die Gratwanderung zwischen intimer Offenheit und öffentlicher Enthüllung ist gleichzeitig zu berücksichtigen, dass auf der künstlerisch-stilisierten Ebene der literarischen Darstellung ebenfalls rhetorische Strategien wirksam sind. Damit diesem dramatischen Aspekt einer literarisch dargestellten *parrhesia* Rechnung getragen wird, soll für die Analyse der ausgewählten Textbeispiele ihre Sonderstellung im Übergang zwischen privatem und öffentlichem Bereich richtungsweisend sein. In ihrer Eigenschaft als Metadialog vereint die „parrhesiastische“ Szene in der Literatur entsprechend den drei charakteristischen Faktoren der *parrhesia* jeweils die Gegensatzpaare a) historisch – gegenwärtig, b) persönlich – allgemein und c) faktisch-bindend – spielerisch-experimentell und gewährleistet auf diese Weise die sie auszeichnende Dynamik. Denn der in *parrhesia* angelegte Widerspruch zwischen der unvermittelten Äußerung einer „gefühlten“ subjektiven Wahrheit und dem rhetorischen Moment einer öffentlich formulierten Kritik ist im künstlerisch ausgeformten Text und in der Intimität seines individuellen Nachvollzugs durch den Leser aufgehoben.

IV. 1. Der Überzeugungstäter

Die Auflehnung gegenüber einer tonangebenden Mehrheit verlangt die Souveränität einer Überzeugung, wie sie bei Aristoteles das Handeln des *megalopsychos* bestimmt. Während Aristoteles das innere Gesetz schließlich auf den Besitz der *phronesis* zurückführt, fragt Foucault nach einer Technik der Selbstbestimmung, die im Handeln selbst ihre Gesetze erst generiert und diese Form zum einzig verbindlichen Lebensinhalt erklärt. Bei Hermann Hesse, dessen Werke für ein gewisses „Transzendieren“ seiner Protagonisten bekannt sind, erinnert die Frage nach der höheren Instanz zum einen an den bei Foucault beschriebenen spirituellen Zugang des Subjekts, zum anderen lenkt sie mit dem Begriff des „Eigensinns“ den Blick aber unwillkürlich auf das

Problem, ein solch eigensinniges Handeln moralisch zu legitimieren:

„Einzig der Eigensinn ist es, der nach diesen Gesetzen nicht fragt. Wer eigensinnig ist, gehorcht einem anderen Gesetz, einem einzigen, unbedingt heiligen, dem Gesetz in sich selbst, dem ‚Sinn‘ des ‚Eigenen‘.“⁶¹⁶

Damit ist noch nichts über die Internalisierung dieses Sinns gesagt. Hingegen rückt das Problem der Legitimation durch die nähere Bestimmung des Sinns als Heiliges in den Vordergrund und nicht zuletzt in die Nähe des Begriffs des Überzeugungstäters, der im Strafrecht gerade auch im negativen Kontext religiös motivierter Straftaten häufig Verwendung findet. Ein klassisches Beispiel für die Ambivalenz des Begriffs des Überzeugungstäters ist Kleists *Michael Kohlhaas*. Als „einer der rechtschaffensten zugleich und entsetzlichsten Menschen seiner Zeit“⁶¹⁷ wird er auf der Skala zwischen dem Staatsfeind und dem gewöhnlichen Straftäter eingeordnet und in den Mühlen unterschiedlicher Justizsysteme und Rechtsauffassungen aufgerieben. Vor diesem Hintergrund lässt sich *parrhesia* als der Versuch verstehen, dem dualistischen System aus Herrschern und Beherrschten im Sinn eines starren Machtgefüges ein Prinzip entgegenzusetzen, das aufgrund seiner dynamischen Struktur per se gewalt- und herrschaftsfrei ist. In dieser Tradition des geistigen Widerstands stehen neben Sokrates weitere historische Größen angefangen mit Jesus Christus über Luther, Galileo Galilei und Bruno Giordano bis hin zu Mahatma Gandhi und Martin Luther King. Gemeinsam ist ihnen der Verzicht auf eine gewaltsame Verteidigung ihrer Überzeugungen, die direkt oder indirekt moralische Implikationen der Gesellschaftsstruktur aufweisen. Im Unterschied zu Kohlhaas, der sich erst mit Gewalt eine Bühne schaffen muss, um überhaupt Gehör zu finden, bringen diese pazifistischen Widerständler der Realgeschichte ihre Bühne bereits mit, weil allein der sprachliche Ausdruck ihrer Einstellungen die Legitimation des Herrschaftssystems öffentlich in Frage stellt. Welche Bedeutung diese öffentliche Bühne für den Akt der *parrhesia* in der Literatur hat und wie sie sich im Einzelnen herstellt, ist die Leitfrage dieses Kapitels. Dazu werden dem klassischen Märtyrer Sokrates nicht nur zwei unterschiedliche Versionen des Mythos der Antigone gegenübergestellt, sondern auch die moderne Darstellung von Brecht, die dem Eigensinn von Sokrates im Privaten nachgeht. Im Anschluss wird die vermeintliche Gewissheit des Überzeugungstäters, wie sie das eruptive Moment der *parrhesia* nahelegt, an den zwei Textbeispielen von Albert Camus und John M. Coetzee auf ihren Entstehungskontext hin untersucht.

616 Hermann Hesse: *Eigensinn. Autobiographische Schriften*. Reinbek bei Hamburg 1993, S. 18.

617 Heinrich von Kleist: *Michael Kohlhaas*. In: Ders.: *Werke und Briefe in vier Bänden*. Hrsg. von Siegfried Streller. 2. Aufl. Berlin/ Weimar 1984. S. 7-112, S. 7.

IV. 1. a) Zwischen Narren- und Märtyrertum

Ob eine Figur zum Märtyrer erhoben wird oder als Verrückter in die Geschichte eingeht, richtet sich wie auch die Unterscheidung zwischen Kritik und Frechheit nach dem Bezugssystem, in das der Einzelfall eingeordnet wird. Die Frage nach der Angemessenheit macht dabei auch vor dem Mythos nicht halt, der gerade durch die Vielzahl seiner unterschiedlichen Darstellungen im Lauf der Geschichte zu ganz gegensätzlichen Interpretationen führen kann. An der Figur der Antigone zeigt sich, dass sich die Ausformung des mythologischen Stoffes und ihre Rezeption nicht immer kontinuierlich verändern, sondern gesellschaftliche Brüche und Grenzen abbilden, wenn sie von miteinander konkurrierenden Systemen für ihre Sache, ihre Ideologie, in Beschlag genommen werden. Anhand der Gegenüberstellung der antiken und der modernen Tragödienform des Antigone-Mythos bleibt nun im Folgenden zu überprüfen, inwieweit über die real-geschichtlichen Wertediskurse hinaus in der literarischen Form der Inszenierung eine für die Praxis der *parrhesia* charakteristische dynamische Struktur eingeschrieben ist, die sich einer abschließenden Form der Wahrheit widersetzt.

Schon Sophokles' *Antigone* gilt als eines der äußerst kontrovers diskutierten Dramen der Weltliteratur⁶¹⁸; aber auch die gleichnamige Bearbeitung von Jean Anouilh ist vor einer Vereinnahmung durch unterschiedliche Parteien nicht gefeit. Inwieweit Anouilhs Drama sich anders als das von Robert Garniers oder als selbst Brechts Antigone-Modell 48 einer abschließenden Stellungnahme offensichtlich verweigert, zeigt die zeitgenössische Rezeption des Stücks. So sehen zur Zeit seiner Uraufführung im besetzten Frankreich 1944 nicht nur die Résistance und ihre Anhänger ihren Widerstand in Antigones Aufbegehren gegen den Herrscher Kreon repräsentiert. Selbst Befürworter des Vichy-Régimes identifizieren sich mit dem Stück und verwenden die Argumentationsstruktur des Kreon für sich.⁶¹⁹ Auch wenn sich die unterschiedlichen zeitgenössischen Tendenzen für und wider das bestehenden System bei Sophokles und Anouilh auf ihre jeweiligen biographischen Hintergründe zurückführen lassen⁶²⁰, zeugt die Rezeptionsgeschichte beider Stücke davon, dass der im Mythos grundlegende Konflikt bis in die Gegenwart von Belang und von überzeitlichem Interesse ist.

Trotz der mit den Fakten der klassischen Vorlage bei Sophokles erfährt die Figur der Antigone bei Anouilh einen Wandel, der für die Untersuchung der *parrhesia* über den für sie charakteristischen Umstand der freimütig geäußerten Kritik hinaus relevant ist. Diese Umgestaltung betrifft den

618 Vgl. Hellmut Flashar: *Sophokles: Dichter im demokratischen Athen*. München 2000. S. 69; u. Walter Nicolai: *Zu Sophokles' Wirkungsabsichten*. (Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften. Neue Folge 2. Reihe 89.) Heidelberg 1992, S. 7.

619 Vgl. Robert Garnier: *Antigone ou la pitié*. u. Bertolt Brecht: *Antigone-Modell 48*.

620 Vgl. Hellmut Flashar: *Sophokles: Dichter im demokratischen Athen*. München 2000, S. 58.

Übergang von der Privatsphäre hin zum öffentlichen Leben. Im Unterschied zur Vorlage situiert Anouilh seine Tragödie zunächst im privaten Kontext der königlichen Familie und schreibt der festgeschriebenen Rolle der Antigone die eigentliche Antriebsfeder zu, die interne Auseinandersetzung zu einer öffentlichen Angelegenheit zu machen und Kreon damit vor das Dilemma zu stellen, zwischen sozialer und persönlicher Verantwortung zu wählen. Bei Anouilh erhält die Rolle der heldenhaften Frau eine Wendung in das Verbohrte eines Kindes, das sich an einer Zwanzigjährigen eher pathologisch ausnimmt. Gleichzeitig verweist gerade diese unmotiviert Konsequenz, mit der Antigone in den Tod geht, auf ein zweites lebensnahes Bezugssystem des Publikums und leuchtet dessen Grenzen erbarmungslos aus, indem es die Übertragung einer erhabenen Geste der Inszenierung auf die Realität verweigert.

Erst durch den ironischen Bruch zeigt sich bei Anouilh die Wandlungsfähigkeit der mythologischen Figur in ihrer ganzen Spannweite. Da die Protagonistin nicht von der Form der mythologischen Vorgabe abweicht und in dieser Fügung die Wesensform der Tragödie bis ins Letzte zu wahren sucht, changiert ihr Handeln je nach Bezugssystem zwischen dem Verhalten einer Märtyrerin und dem einer Irren. Ihr Handeln bildet folglich den Übergang zwischen den unterschiedlichen Macht- und Wissensformen in seinem allgemeinen transgressiven Wesen ab: zum Einen als den Machtkampf zwischen den beiden politischen Systemen, wie sie bei Sophokles dargestellt sind, zum Anderen als Wettstreit zwischen dem Wissen um die tradierte Form dieses heroischen Kampfes und dem über das eigene Leben hinter dieser Märtyrer-Rolle. Anouilhs Version des Mythos liest sich als Verkehrung von einem Wissen ohne Macht, das sich im kollektiven Bewusstsein allerdings längst als erhabene Machtpraktik des Märtyrers etabliert hat. Es lenkt in gewisser Weise die Aufmerksamkeit erneut auf das Problem des politischen Wissens und seiner Beziehung zur Macht, einer Verbindung, die Foucault in Sophokles' Bearbeitung des Ödipus-Mythos thematisiert und überwunden sieht: „*Œdipe roi*, en est sur la scène tragique la réapparition et l'effacement nouveau.“⁶²¹ Foucault, für den der Märtyrer im Stil des Sokrates den „*parrèsiate par excellence*“ darstellt, greift auf Sophokles' Ödipus-Figur zurück, um den tragischen Zusammenschluss von totalitärer Macht und universalistischem Wissen über die Gesamtheit der Wahrheit zu analysieren, in dem sich die drängende Frage nach dem politischen

621 Foucault: *Le savoir d'Œdipe*. In: *Leçon sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*. Hrsg. von Daniel Defert, unter Mitarbeit von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard 2011. S. 225-253, S. 251. Der hier veröffentlichte Text ist die Weiterentwicklung des Unterrichts am Collège de France und die Grundlage einer Vorlesung, die Foucault am 17. März 1971 an der State University of New York gehalten hat. Ihr folgten wenigstens sechs Varianten dieser ersten Analyse. Vgl. Anmerk. der Hrsg. Ebd, S. 225. Eine davon ist die Vorlesung *La naissance de l'enquête en Grèce ancienne* aus der Vortragsreihe *La vérité et les formes juridiques*, die Foucault an der Katholischen Universität von Rio de Janeiro vom 21 bis 25 Mai 1973 gehalten hat. Hier zitiert aus der deutschen Ausgabe: Foucault: *Die Wahrheit und die juristischen Formen*. Frankfurt a. M. 2003, S. 29- 51, Kap. II u. S. 52ff., Kap. III.

Wissen und seiner normativ-bindenden Funktion im fünften Jahrhundert v. Chr. manifestiert.⁶²² Auf dieses neue Bewusstsein der problematischen Beziehung der politischen Macht zur Wahrheit führt Foucault die moderne rein erkenntnisorientierte Vorstellung von Wissen „en termes de justice, de pureté de désintéressement, de pure passion de connaître“⁶²³ zurück und mit ihr die negative Zuschreibung der Ödipus-Figur. Denn Ödipus vereint zwar Ordnungsmacht und Begründungsmacht in seiner Funktion als uneingeschränkter Souverän und Besitzer der normativ-bindenden Verfahren der Wahrheitsgewinnung seiner Zeit; er fällt ihnen aber dennoch insofern zum Opfer, als er dabei zusätzlich auch solche neuen Verfahren anwendet, die über die rituelle Form der Orakeldeutung, den Wahrheitsbeweis des „épreuve“⁶²⁴, hinausgehen und die Wahrheit auf der Aussageebene in Form von Zeugnissen „par une constatation, un témoin, une enquête ou une inquisition“⁶²⁵ offenlegen. Im Ergebnis vereint Ödipus das Erfahrungswissen in sich: „Œdipe, sans le vouloir, réussit à établir l’union entre la prophétie des dieux et la mémoire des hommes.“⁶²⁶ Während Ödipus bei Sophokles als *symbolon* – „figure mise en morceaux“⁶²⁷ – Stück für Stück das vollständige Bild universaler Wahrheit zusammensetzt und mit dieser im Athen seiner Zeit neuen strafrechtlichen Ermittlungspraxis, „la nouvelle pratique judiciaire de l’enquête“⁶²⁸, seine eigene Macht zerstört, ist das Handeln seiner Antigone-Figur geprägt von der Fixierung auf eine

622 Vgl. Foucault: *Le savoir d’Œdipe*. In: *Leçon sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*. Hrsg. von Daniel Defert, unter Mitarbeit von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard 2011. S. 225-253, S. 251.

623 A. a. O., S. 230.

624 Während sich diese Art der Wahrheitsfindung in der deutschen Übersetzung relativ eindeutig mit „Probe“, „Wahrheitsprobe“, wiedergeben lässt, verweist der Übersetzer für Foucaults Begriff *enquête* auf die lateinische Abstammung von *inquisitio* und umschreibt sie als „das Grundmuster diverser Untersuchungsverfahren, die von der gerichtlichen Ermittlung oder Beweisaufnahme über empirische Erhebungen, Befragungen Bestandsaufnahmen aller Art bis hin zu speziellen Verfahren wie Vermessung und Inspektion reichen.“ Anmerk. des Übersetzers. In: Foucault: *Die Wahrheit und die juristischen Formen*. Frankfurt a. M. 2003, S. 53 u. zur „Probe“ vgl. a. a. O., 32f.

625 Foucault: *Le savoir d’Œdipe*. In: *Leçon sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*. Hrsg. von Daniel Defert, unter Mitarbeit von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard 2011, S. 230.

626 A. a. O.

627 A. a. O. An der Ödipus-Figur exemplifiziert Foucault die allgemeine Funktionsweise des *symbolon*: „Ce que le mécanisme du [symbolon] a fait voir par le jeu de moitiés manquantes, c’est une figure composée de moitiés excessives, monstrueuses, et que les yeux d’aucun homme ne peuvent plus supporter de voir.“ A. a. O., S. 231. Hinsichtlich der Unterscheidung der beiden hier mit der Figur des *symbolon* thematisierten Wissenspraktiken, – der der traditionell-archaischen Orakeldeutung und der der Enquête – merkt Foucault an, dass es sich hierbei um unterschiedlich geregelte Verfahren zur Wahrheitsfindung handelt, die sich nicht auf den vereinfachende Gegensatz von religiös und juristisch bringen ließe, als dass sich die für den Macht-Wissens-Komplex allgemein charakteristischen Dimensionen religiös, politisch und juristisch nicht voneinander trennen lassen. Vgl. a. a. O., S. 243f. Vgl. ferner zum Aspekt des strafrechtlichen Umschlagsmoments in Foucaults Analyse Petra Gehring: *Foucaults „juridischer“ Machtyp, die „Geschichte der Gouvernamentalität“ und die Frage nach Foucaults Rechtstheorie*. In: Michel Foucaults „Geschichte der Gouvernamentalität“ in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge. Hrsg. von Susanne Krasmann u. Michael Volkmer. Bielefeld 2007. S. 157-180, S. 173f. Gehring bezeichnet die von der Ödipus-Analyse ausgehenden Studien Foucaults als „so etwas wie eine extrem verkürzte Geschichte des Verfahrensrechts“ und vermisst an dieser Stelle bei Foucault zum wiederholten Mal „[e]ine Genealogie des Juridischen“. A. a. O., S. 174.

628 Foucault: *Le savoir d’Œdipe*, S. 233 u. vgl. a. a. O., S. 230. Foucault verweist auf den Vers 258, in dem Ödipus selbst der Begriff *eksereunao* im Sinn von „faire une enquête“ zugeschrieben ist.

bereits feststehende Wahrheit, die zugleich ein Interesse an der politischen Macht weit von sich weist. Dass sich die Macht dieser Wahrheit in ihrer kategorischen Negation bei Anouilh verselbstständigt und sich gegen die Heldin wendet, sie als Irre vom Diskurs ausgliedert, spricht für ein weiteres Umschlagsmoment innerhalb der Geschichte des Wahrheitsdiskurses und für Foucaults Konzept des Macht-Wissen-Komplexes, insofern auch ein kategorisches Zurückweisen der Machtfrage aus dem Bereich der Wahrheitsfrage systematisch Macht freisetzen kann. Zugleich verschiebt Anouilhs Drama den Fokus von dem Generieren einer normativ-bindenden Form der Wahrheit, wie sie die Tragödie des Sophokles bestimmt, auf das Auffinden der Wahrheit als einer Daseinsform des Subjekts und entspricht darin Foucaults Hinwendung von der genealogischen Achse der „normativité des comportements“ zur ethischen Dimension der „constitution des modes d’être du sujet“⁶²⁹. Das Aufbegehren der Antigone bei Sophokles kommt als positiv besetzter Akt der Selbstpositionierung zur Wahrheit in Foucaults Studien zur *parrhesia* jedenfalls nicht vor und wirft Bedenken auf, ob die Beziehung zur Wahrheit im Fall der Antigone eine andere ist als im Widerstand des Sokrates und der Wahrheitssuche des Ion.

Ein entscheidender Unterschied zum verzweifelten sukzessiven Aufdecken der Wahrheit des Ödipus wie des Ion besteht darin, dass Antigone den weltlichen Herrscher Kreon vor von ihrer Hand ausgeführte vollendete Tatsachen stellt. Erst nach ihrem handfesten Verstoß gegen sein Verbot, ihren Bruder Polyneikes nach dem göttlichen Gesetz zu beerdigen, zwingt ihre Festnahme Antigone, ihr Zuwiderhandeln vor Kreon als rechtmäßig zu erklären und seine Macht herauszufordern. Sie beruft sich auf den Willen der Götter und hat damit bereits eine konkrete Vorstellung von der Werteordnung, nach der sie ihr Handeln ausrichtet und die längst über die Forderung nach einem neuen, gemeinsamen Verhandlungsspielraum hinausgeht. Zwar erfolgt auch Sokrates Verteidigungsrede erst aus der Zwangslage eines Angeklagten heraus und als Reaktion auf die systematische Unterdrückung seiner Freiheit. Im Gegensatz zu Antigones Kampf mit Kreon ist der Gegenstand der Verhandlung in Platons *Apologie* jedoch seinerseits ebenfalls eine Sprachhandlung und die Einschränkung betrifft die Meinungs- und Redefreiheit. Selbst der manipulierbare, allgemeine Vorwurf der Asebie bezieht sich hier auf die konkrete Erscheinungsform der Rede, in der Sokrates seine rein geistigen Spekulationen äußert und weitergibt.⁶³⁰ Antigones Haltung gegenüber den Göttern ist dagegen von der Symbolik der Handvoll Erde in einer Weise bestimmt, dass sie in der Auseinandersetzung mit Kreon in den Hintergrund tritt und die Verteidigung dieser Haltung nach der Tat zum persönlichen Feldzug und zur Machtausübung in eigener Sache werden lässt. Die Todessehnsucht, die der Figur der

629 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 42.

630 Vgl. Platon: *Apologie*, 24b11-24c4; 18c1-3 u. 23d1-7.

Antigone in mehreren Interpretationen als Motiv unterstellt wird, erwächst weniger aus der Verknüpfung allgemeiner Missstände mit der eigenen Existenz und infolgedessen aus der Absage an ein Leben unter diesen Bedingungen.⁶³¹ Diese charakteristische Szene der *parrhesia* weicht in den beiden Fällen vielmehr unter dem Eindruck eines egozentrischen Akts übersteigter Selbstbestätigung. Die Konsequenz, mit der Antigone von ihrer Schwester Ismene einen klaren, tatkräftigen Beweis ihrer Liebe fordert, setzt sich in der Szene mit Kreon fort und wird zur eigentlichen Triebfeder eines ethisch begriffenen Handelns, das keine gemeinsame Reflexion und keine Kompromisse akzeptiert. Sophokles' Antigone spricht: „So steht es dir. Und gleich wirst du beweisen,/ Ob gutgeboren, ob die Böse du der Guten?“⁶³² und zwingt ihre Schwester damit zu einer schnellen Entscheidung. Sie stellt sie vor ein fertiges Ordnungsschema ohne Schattierungen, das der kompromisslosen Antigone zur Sondierung ihrer Gegnerschaft dient und ihr mit dieser klaren Front eine Negativfolie für ihren Machtanspruch liefert. Zwischen beiden Fronten ist von Beginn an kein Platz mehr für das Veto des *parrhesiastes*, insofern sie einander bedingen. Das Nein, das Antigone formuliert, stellt keine Reset-Funktion im gesellschaftlichen System dar mit dem Ziel, eine Verhandlung um die gemeinsame Werteordnung zu eröffnen. Das Nein ist spätestens seit der verbotenen Tat in den alleinigen Besitz der Protagonistin übergegangen, den sie auch nicht mehr mit der Schwester zu teilen gedenkt, als diese sich doch noch dazu entscheidet zu sprechen und sich auf ihre Seite zu stellen. Der Verdacht, das Nein gegenüber der nun einsichtigen Schwester diene ihrem Schutz, wird zunichte gemacht durch die Grenzziehung zwischen der geliebten Familie und der Schwester, zwischen denen, die sich mit dem Tod den Göttern gefügt haben und denen, die an der irdischen Macht und dem Leben hängen:

Antigone: „Befehlen will ich's nicht, und wolltest du's nun
 Noch tun, es wär in deiner Hülfe Lust nicht.
 Nein! denke du, wie dir's gefällt; doch ihn
 Begrab ich. Schön ist es hernach, zu sterben.
 Lieb werd ich bei ihm liegen, bei dem Lieben,

631 Als Argument gegen ein solches Motiv der Todessehnsucht führt Flashar die Szene des Klagegesangs der Antigone (Sophokles: *Antigone*, V., 806-913) an, in der sie ihre Einsamkeit und die ihr fehlende Liebe beklagt und die Polis und das Licht anruft und in der Flashar auch den allgemeinen Charakter feststellt. Er widerspricht damit Käte Hamburger, die sich für die Todessehnsucht der Heldin ausspricht. Vgl. Helmut Flashar: *Eidola. Ausgewählte Kleine Schriften*. Hrsg., mit einem Vorwort und einer Bibliographie versehen von Manfred Kraus. Amsterdam 1989, S. Anmerk. 15. u. die hier zit. Käte Hamburger: *Von Sophokles zu Sartre*. 3. Aufl. Stuttgart 1962, S. 193. Die unterschiedlichen Bearbeitungen des antiken Stoffes zeugen jedoch davon, dass dem antiken Text hier gerade durch die fehlende Konkretisierung der Liebe, etwa zu Haimon, das pathetische Motiv der Sehnsucht eingeschrieben ist, die, wenn nicht auf den Tod, so doch auf die eigene Erhebung durch den heldenhaften Tod abzielt. Vgl. z. B. Bachmanns durch die Antigone-Figur inspirierte Erzählung *Malina* sowie das Werk von Jean Bollack: *La mort d' Antigone. La tragédie de Créon*. Paris 1999.

632 Sophokles: *Antigone*. I, 1, 39f. Übers. von Friedrich Hölderlin. *Antigonae*. In: Hölderlin: *Werke in zwei Bänden*, 2. Bd. Dortmund 1982, S. 397-450.

Wenn Heiligs ich vollbracht. Und dann ist's mehr Zeit,
Daß denen drunten ich gefäll, als hier.
Dort wohn ich ja für immer einst. Doch du,
Beliebt es, halt ehrlos vor Göttern Ehrsams.⁶³³

Antigones trennscharfe Grenzziehung zwischen Gut und Böse, Freund und Feind richtet sich nicht an erster Stelle nach dem äußeren Risiko, das die Andere für sie einzugehen bereit ist und das keinen Zweifel lässt an der Eigentlichkeit ihrer Worte, sondern richtet sich vielmehr nach der konsequenten Form eines eigensinnigen Verhaltens auf der Ausdrucksebene. Die poetische Übersetzung Hölderlins betont indessen das Paradoxe dieses Eigensinns, das darin gründet, dass sich Antigone im hartnäckigen, starren Kampf gegen die Lebenden den Toten verschreibt, ihre Seele „[w]arm für die Kalten leidet“⁶³⁴. In ihrem Vergleich mit der Halbgöttin Niobe, die lebendig zu Stein erstarrt, kommt das erhabene Moment zum Ausdruck, das den eruptiven Bruch der *parrhesia* kennzeichnet.⁶³⁵ Jenseits davon findet die absolute Konsistenz zwischen Wahrheit und heroischem Subjekt keinen Ausdruck mehr. So erklärt Wolfgang Schadewaldt Antigones Erhebung in Hölderlins überzeichneter Übersetzung mit dem Übergang des Menschen aus den Gesetzmäßigkeiten der organischen Verbindungen in die göttliche Freiheit des Anorganischen.⁶³⁶ In der Welt des Organischen bleibt der Eigensinn damit jedoch der gleiche unantastbare Gehorsam, mit dem sich das Subjekt einem aufgezwungenen, äußerlich festgeschriebenen Gesetz unterwirft. Entgegen Antigones Erwartungen drückt sich in Ismenes äußerem Verhalten aber das Streben des Subjekts nach Konsistenz aus, mit dem es zwischen der Fremdwahrnehmung seiner Person und dem inneren Selbstbild unaufhörlich und wechselseitig vermittelt. Das persönlich motivierte Mitgefühl und Verständnis der Schwester lässt Antigone als Beweggrund nicht gelten, weil sie nur ein einziges Bezugssystem akzeptiert und das Fehlen einer abgeschlossenen Form im kritischen Reflexionsprozess als Charakterschwäche auslegt:

„Ismene: Ich schäme mich an deinem Unglück nicht
Und mache zur Gefährtin mich im Leiden.
Antigone: Bei denen, die durchgängiger Weise sind
Und die Gespräche halten miteinander, drunten,
Die mit den Worten liebt, die mag ich nicht.“⁶³⁷

633 A. a. O., I, 1, 71-79.

634 A. a. O., I, 1, 90.

635 Vgl. a. a. O., III, 2, 880.

636 Vgl. Wolfgang Schadewaldt: *Hölderlins Übersetzung des Sophokles*. In: *Über Hölderlin*. Hrsg. von Jochen Schmidt. Frankfurt a. M. 1970. S. 237-293, S. 274f.

637 A. a. O., II, 2, 561-565.

Die Durchdringung von Öffentlichkeit und Privatheit ist in Antigones Weltansicht absolut und nimmt ihren Ausgangspunkt nicht mehr länger im Inneren des Subjekts, als dass sie nach einem veräußerlichten starren Gesetz handelt und statt des „parrhesiastischen“ Spiels um einen neuen Wahrheitsdiskurs längst ins reale Machtspiel um die höhere gesellschaftliche Position eingetreten ist. Ismene repräsentiert im vorherrschenden Wertesystem Kreons genauso den opportunistischen Schmeichler wie in Antigones Werteskala tugendhaften Verhaltens und muss in letzterer folglich noch hinter Kreon rangieren.

Die Verneinung der Antigone bei Sophokles gilt nicht der Freiheit im Sinn der Grenzerfahrung Foucaults, weder der eigenen noch der des Anderen, weil sie Taten als eindeutiges Bekenntnis abverlangt und der vorsichtigen, verantwortungsvollen Hinführung zur Selbstreflexion Prinzipientreue voranstellt. Deshalb erscheint Anouilhs Bearbeitung im Bezug auf den Vorgänger nur folgerichtig, wenn er Antigone als eine in sich selbst gefangene Figur darstellt, die sich dem Verstehensprozess verweigert. Der Leitsatz fällt zunächst in der morgendlichen Unterredung mit ihrer Schwester und zeigt sich in seiner Bedeutung für die Tragödie erst vollständig in der entscheidenden Szene mit Kreon:

„Je ne veux pas comprendre. C’est bon pour vous. Moi, je suis là pour autre chose que pour comprendre. Je suis là pour vous dire non et pour mourir.“⁶³⁸

Vor einem solchen Selbstverständnis kann ein subjektives Risiko, das das innere Bestreben nach Autonomie im Akt der *parrhesia* neben der objektiven Gefahr mit sich bringt, nicht mehr bestehen. Beim Einsatz des Lebens geht es hier nicht um das unentwegte Ringen um neue Formen der Wahrheit. Es geht eben gerade nicht um die mühevollere Suche nach der unausweichlichen Identität, wenn erst einmal der sorglose Glückszustand des Kindes verloren ist. Antigones Absage in Anouilhs Tragödie gilt der Natur des menschlichen Lebens, das sich in der Unzulänglichkeit eines auf Verzicht gebauten Glücksgefühls, im „cher“ und „sais espoir“⁶³⁹ einrichtet: „Je veux être sûre de tout aujourd’hui et que cela soit aussi beau que quand j’étais petite – ou mourir.“⁶⁴⁰ Es geht um alles oder nichts, um die bedingungslose Entscheidung zwischen absolutem Wissen und grundsätzlicher Resignation, die sich allein in der Gewissheit des tragischen Todes aufhebt.

Für Manfred Flügge impliziert die Bejahung des Todes unweigerlich auch die des Lebens, so dass sich die kategorische Ablehnung bei Anouilhs Antigone-Figur allein auf das Bedürfnis nach einem

638 Jean Anouilh: *Antigone*. In: Jean Anouilh: Théâtre. Bd. 1. Hrsg. von Bernard Beugnot. Paris: Gallimard 2007. S. 627-674, S. 658 u. vgl. den Dialog mit Ismene; hier ist der Fluchtpunkt der Erkenntnis noch nicht der Tod, sondern das Alter: „Moi, je ne veux pas comprendre. Je comprendrai quand je serai vieille.“ A. a. O., S. 636.

639 A. a. O., S. 664.

640 A. a. O., S. 663f.

überzeitlichen ideellen Ordnungsprinzip, wie es der Mythos bietet, zurückführen lässt. Flügge sieht in der illusorischen Setzung einer identitären Einheit „gerade das, was man das Antigone-Syndrom nennen könnte“, und setzt anstelle der Todessehnsucht „eine Lebenssuche, die Sehnsucht nach einem Leben anderer Qualität, nach einem engelhaften, paradiesischen Zustand, der frei ist von der Prekarität der sozialen, historischen und biologischen Existenz.“⁶⁴¹ Die hier gezeichnete absolute Freiheit liegt in der paradoxen Situation der Inszenierung Anouilhs begründet, nach der sich die Protagonistin nicht nur in die ihr zugewiesene Rolle im festgelegten Spiel der Tragödie fügt, sondern den Ablauf bewusst so konsequent vorantreibt, dass ihre eigentliche Auflehnung im Verzicht auf Handlungsalternativen besteht. Im Unterschied zum Drama, das diesen Handlungsspielraum zulässt, ersetzt die spezielle Form der Tragödie die Dynamik des gesellschaftlichen Machtgefälles durch ein starres höheres Prinzip, das in all seiner Klarheit über jede Forderung nach individueller Freiheit erhaben ist. Denn „[d]ans la tragédie, on est tranquille“, „on est entre soi“⁶⁴² und die einzige Frage, die zu Anfang noch offen bleibt, ist die der Rollenverteilung. In seiner Zwangsläufigkeit erinnert dieses Verständnis an die Gewissheit der absurden Erfahrung bei Camus, die sich erst im Prozess der Revolte einstellt und Opfer und Täter zu einer tragischen Einheit werden lässt. Dennoch zieht Hans-Robert Jauß an dieser Stelle eine andere Grenze zwischen Antigone und den übrigen Figuren, die sich nicht nach der moralischen Frage der Schuld, sondern nach der Wahrheit richtet. Nach Jauß erklärt sich Antigones isolierte Stellung als tragische Figur durch ihren Wissensvorsprung gegenüber den Anderen, die im Unterschied zu ihr, „dem Leben verhaftet bleiben und darum in die vorgezeichnete Rolle eintreten müssen, ohne sie je ganz zu begreifen.“⁶⁴³ Mit der bedingungslosen Annahme ihrer Rolle ist sie den Anderen bereits im Prolog voraus, als sie an die für sie vorgesehene Geschichte denkt, „pense qu’elle va être Antigone tout à l’heure, qu’elle va surgir soudain de la maigre jeune fille noire et renfermée que personne ne prenait au sérieux dans la famille et se dresser seule en face du monde...“⁶⁴⁴ Gleich zu Beginn bricht Anouilh mit dem erhabenen Moment des tragischen Todes und setzt den Antagonismus zwischen der Kontingenz des Lebens und der Stringenz der Tragödie ironisch in Szene. Die Person der „elle“ spielt die tragische Rolle der Antigone in aller Radikalität und fällt auch nicht in das dramatische Leben zurück, als der Wächter die pathetischen Worte ihres Abschiedsbriefes an Hämon parodiert. Die Frage nach dem *Warum* hat sich mit der Gewissheit um

641 Manfred Flügge: *Verweigerung oder Neue Ordnung: Jean Anouilh's Antigone im politischen und ideologischen Kontext der Besatzungszeit 1940-1944*. Bd. 1. Rheinfelden 1982, S. 388f.

642 Anouilh: *Antigone*, S. 647.

643 Hans Robert Jauß: *Racine's Andromaque und Anouilh's Antigone*. In: *Die Neueren Sprachen* 59 (1960). Frankfurt a. M. 1960. S. 428-444, S. 440. Vgl. weiter: „Antigone entfernt sich von ihnen als tragische Person, die als solche bestimmt ist, die Wahrheit ihrer Rolle einsam und ohne Kompromiß mit der Welt zu verkörpern.“ A. a. O.

644 Anouilh: *Antigone*, S. 629.

ihre Funktion als tragische Heldin gegeben und als sich das Programm wie angekündigt abspult, bleibt für Antigone nur noch die Frage der ästhetischen Ausformung, das *Wie*, im Raum stehen. Vor dem Wächter läuft die pathetische Sprache des ihm diktierten Briefes ins Leere. Der Wächter wiederholt beim Aufschreiben ihre Worte in seiner derben Art ohne jedes Interesse oder irgendeiner Anteilnahme – er ist selbst dann ungerührt, wenn von ihm die Rede ist – und stört auch ansonsten das tragische Bild: „C’est terrible maintenant à coté de cet homme...“⁶⁴⁵ Bereits in der Szene ihrer Festnahme wird der erhabene Eindruck als Illusion entlarvt, zu der sich das Publikum unwillkürlich von den von Erde beschmutzten Händen der Heldin verleiten lässt und die sich allein auf ihre festgelegte, tragische Funktion gründet. Dieser Bruch in der Übertragung des erhabenen Moments der Tragödie auf das Leben entsteht durch die formale Gleichsetzung der Hände der Heldin mit denen der Wächter, die von ihrer Arbeit verhärtet und vom Leben gezeichnet sind.⁶⁴⁶

Die ironische Aufhebung eines gestalterischen Unterschieds lenkt den Blick auf die unterschiedliche Symbolik, die beiden Händepaaren getreu der mythischen Vorlage zukommt. Im Gegensatz zum kindlichen und tierhaften, instinktgeleiteten Verhalten Antigones verkörpern die Wächter aber zugleich das menschliche Leben und damit die abgeklärte Welt der Erwachsenen, die um das Dilemma der Freiheit wissen und innerhalb dieser Grenzen den persönlichen Handlungsspielraum für sich ausnutzen. In ihrer Funktion als Wächter machen sie berufliche Auf- und Abstiegschancen aus, in ihrer Freizeitgestaltung wägen sie je nach Umständen die beste Option ab.⁶⁴⁷ Für dieses kleine private Glück der Wächter spielt in ihrem Leben Kreon als irdischer Machthaber eine übergeordnete Rolle, der sie ihren unterlegenen sozialen Part aus Angst um ihr Leben unterordnen. Anders als Kreon versuchen sie jedoch nicht, sich im Schutz der Privatsphäre und damit im Namen des individuellen Lebens in den großangelegten Ablauf einzumischen. Sie nehmen vielmehr den Gegensatz zwischen dem kleinteiligen Glück des selbst gestaltbaren Lebens und dem Ausgeliefertsein an einen höheren, undurchschaubaren Plan widerspruchslos hin und wissen längst, was über Antigone im Moment des Unbeobachtet-Seins erst als tatsächliche Lebenserkenntnis hereinbricht: „On ne sait jamais pourquoi on meurt.“⁶⁴⁸ In dieser Erkenntnis des Todes fallen die Erfahrung des Lebens und der Tragödie zusammen. Die Weigerung, verstehen zu wollen, ist nun nicht mehr länger nur Programm. Für die Wächter hat sie sich längst als Überlebensstrategie erwiesen, die sich von der Bequemlichkeit der konsequenten Fügung in die tragische Rolle kaum unterscheidet: „Tout le monde a des excuses, tout le monde a

645 A. a. O., S. 671.

646 Vgl. die an Kreon gerichtete Aufforderung Antigones, als die Wächter sie festhalten: „Dis-leur de me lâcher, avec leurs sales mains.“ A. a. O., S. 648.

647 Vgl. A. a. O., S. 630; S. 668f. u. S. 649.

648 A. a. O., S. 671.

quelque chose à objecter. S'il fallait écouter les gens, s'il fallait essayer de comprendre, on serait propres.⁶⁴⁹ Aus der Sicht der Wächter stellt Antigone eine Verrückte dar wie jede andere, „une autre, de folle“⁶⁵⁰; und doch vermittelt ihr Blick auf die gesellschaftliche Normierung der Verrücktheit zwischen dem realen Leben und der Außensicht auf die Tragödie, die auch nicht Aufschluss darüber geben kann, „de quelle fièvre“⁶⁵¹ der Tod Antigone befreit hat.

Die Wächter und Kreon überdauern die Tragödie. Beide fühlen sich dem Leben und ihren sozialen Rollen verpflichtet und trennen ihre gesellschaftliche Aufgabe von ihrer privaten Verantwortung gegenüber der Familie. In der Folge unterscheidet sich ihr jeweiliges Verhältnis zur Heldin und bestimmt die ironische Verkehrung der Erhöhung des Lebens durch die Tragödie. Zum Bruch zwischen dem formalen Korsett der tragischen Vorlage und der Tragik des menschlichen Strebens nach dem kleinen Glück kommt es mit aller Deutlichkeit im Moment der unfreiwilligen Intimität mit dem Wächter. Die von Antigone gemäß ihrer tragischen Rolle erwarteten Zeilen für Hämon duplizieren sich im Diktat an den Wächter und lassen auf diese Weise einen Spalt zwischen der inszenierten Rolle und dem eigentlichen Leben aufklaffen. Abgeschottet von denen, die sich dem Lauf der Tragödie und ihren klar definierten Aufgaben fügen, gesteht sich Antigone vor dem Wächter nicht nur ihre Todesangst ein; sie reflektiert auch die eigene, brüchige Inszenierung ihres Charakters gegenüber der mythologischen Vorlage, indem sie den ästhetischen Blick auf den Tod vorwegnimmt und den Brief korrigiert: „Non. Raye tout cela. Il vaut mieux que jamais personne ne sache. C'est comme s'ils devaient me voir nue et me toucher quand je serai morte.“⁶⁵² In gewisser Weise wird allein der Wächter zu dem Anderen, der die Selbstreflexion des Subjekts ermöglicht. Im Augenblick der Reflexion Antigones über ihre Inszenierung kommt die eigentliche Wahrheit zum Vorschein, die sich im Sinn von Foucault als die Grenzüberschreitung von dem durch ein äußeres System objektivierten Subjekt hin zur subjektivierten Sicht des Selbst darstellt. Allerdings hält sich die „Entunterwerfung“ Antigones auf der Metaebene der Inszenierung durch Anouilh in der Schwebe und geht niemals ganz auf in einem der beiden Bezugssysteme von Leben und Tragödie. Sie lenkt damit den Blick gerade auf die Unmöglichkeit und die eigentliche Tragik, dass die von Jaubé formulierte „Suche nach dem Ursprung des Tragischen“⁶⁵³ in dem Maß erfolglos bleiben muss, in dem der Mensch nach Foucault seiner eigenen Existenz hinterher ist und daher die Rückkehr zum Ursprung, allein im Sinn des Erfassens, eine Illusion ist. Die Tatsache, dass die Erfahrung der Grenzen ihrer tragischen Rolle Antigone zu einem Selbstentwurf führt, der trotz

649 A. a. O., S. 648.

650 A. a. O., S. 649.

651 A. a. O., S. 674.

652 A. a. O., S. 671.

653 Jaubé: *Racine's Andromaque und Anouilh's Antigone*. In: Die Neueren Sprachen 59 (1960). Frankfurt a. M. 1960. S. 428-444, S. 444.

aller kategorischen Verweigerung nicht in die absolute Leere und damit zur Überwindung der Grenzen, sondern in eine Pendelbewegung zwischen zwei unterschiedlichen Systemen führt, markiert das Moment der Ununterscheidbarkeit.

Die Intimität zwischen Antigone und ihrem Aufseher erweist sich hierbei insofern als widersprüchlich, als es sich eben nicht um den Schutzraum handelt, den Philodemus für die korrigierende Funktion der *parrhesia* vorsieht. Im Bestreben der Epikureer, mit dem Kespos einen Zufluchtsort jenseits gesellschaftlicher Machtverhältnisse zu schaffen und dem Tod die erschreckende Begrenzung des Lebens zu nehmen, zeigt sich das Ziel, eine gemeinsame Ebene zu finden, auf der sich der Andere in seinem Lebens- und Moralkonzept angleicht. Der Wächter wird dagegen zum Anderen der Reflexion, weil er sich auf die Diskursebene einer Lebensperspektive bezieht, die Antigone ablehnt. Während er im sozialen Machtfeld steht, in dem Antigone als Verrückte bestimmt wird, bewegt sie sich in einem Ordnungsgefüge, in dem wiederum der Wächter keine tragende Aufgabe übernimmt. Durch das Fehlen eines gegenseitigen Machtanspruchs wird ihr Aufeinandertreffen zur ironischen Verkehrung ihrer Bezugssysteme. Die Fragen an den jeweils Anderen – nach seinem beruflichen Leben und nach ihrem exakten Wortlaut beim Diktieren – sind dem Fragespiel ihrer Rollen entgegengesetzt. Obwohl Antigones Gegenspieler Kreon an die gemeinsame familiäre Geschichte appelliert und den Konflikt als persönliche Auseinandersetzung zu bewältigen versucht, entspricht die Art ihrer Fragen ganz ihrer Rolle:

„Nous sommes de ceux qui posent les questions jusqu’au bout. Jusqu’à ce qu’il ne reste vraiment plus la petite chance d’espoir vivante, la plus petite chance d’espoir à étrangler.“⁶⁵⁴

Im Unterschied zum Gespräch mit dem Wächter dient das Fragespiel hier nicht dem Aufdecken einer Wahrheit und erfüllt damit auch nicht die Funktion des „parrhesiastischen“ Spiels. In seinem Erscheinungsbild verweist es aber auf die Problematik des erhabenen Gestus, durch den die Forderung nach neuen Spielregeln im Akt der *parrhesia* den Ausdruck absoluter Überlegenheit bis in den Tod annehmen kann. Nicht umsonst greift Anouilh zur Verstärkung der Position Antigones auf den Mythos des Ödipus zurück. Denn das von Antigone formulierte „nous“ steht im Gegensatz zu Kreons Vergleich mit ihrem Vater, indem es vielmehr die Fronten zwischen lebensnaher Darstellung und radikaler Inszenierung klar absteckt. Entgegen aller Bemühungen Kreons, auf der persönlichen Ebene zu überzeugen, drängt Antigone darauf, vor einem Publikum zu sprechen, ins Vorzimmer und an die Öffentlichkeit zu stürmen, um damit der Unsterblichkeit

654 Anouilh: *Antigone*, S. 664.

ihrer mythologischen Vorlage gerecht zu werden.⁶⁵⁵ Doch die Erwartungen des Publikums werden enttäuscht, weil Antigones konsequente Haltung nur formal in der Tragödie aufgeht und sich nicht auf die innere Überzeugung eines sinnstiftenden Systems festlegen lässt.

Dagegen lässt die Figur der Antigone in Sophokles' Tragödie keinen Zweifel an der göttlichen Legitimation ihrer Tat und der Überlegenheit ihres Wertesystems. Sie hat einen klaren Begriff von der Wahrheit und wenn sie auch nicht wie Ödipus das Monopol aus Macht und Wissen in sich vereint, so erwächst ihr aus der über das Leben erhabenen, bedingungslosen Attitüde dennoch eine Machtposition, die ihrem Geltungsanspruch den Ausdruck absoluter Wahrheit verleiht. Anders als die Antigone-Figur Anouilhs steht ihre klassische Vorlage jedoch einem Kreon gegenüber, für den die politische Pflichterfüllung innerhalb seiner Ämter liegt, so dass hier die institutionelle Form der *parrhesia* richtungsweisend ist für die private Tugend. Seine Handlungsmaxime ist: „Und wenn für größer als sein Vaterland/ Das Liebste jemand hält, der gilt mir ganz nichts.“⁶⁵⁶ Bei Sophokles kennen Kreon wie Antigone keinen privaten Ort, in dem nicht schon der Maßstab einer gesellschaftlichen Werteordnung angelegt ist. Dem Gespräch zwischen Antigone und Kreon liegt wie auch dem Tatbestand bereits ein fertiges Bewertungssystem zugrunde, das beide durch eine konsequente Umsetzung in konkretes öffentliches Handeln legitimieren. Beide Antagonisten suchen deshalb das Licht der Öffentlichkeit, in dem sich die Konsistenz ihres Verhaltens unter Beweis stellt und jeglichen Verdacht auf inkonsequente Schwäche im System zerstreut. Nach Kreons Devise „scheint, wenn einer vornehm ist/ Und nicht sich hält im höchsten Sinn, hingegen/ In einer Furcht verschloßne Zunge führet,/ Ein schlechtes Leben das, jetzt und von jeher.“⁶⁵⁷; und entsprechend seiner Einschätzung hat auch Antigone im göttlichen Auftrag letztlich „recht getan im Dunkeln“, bevor sie „daraus noch Schönes machen möchte“⁶⁵⁸ und unter Anklage die Aufrichtigkeit ihrer Haltung ins Feld führt. Indessen kommt ihre Aufforderung an Ismene einer Erpressung gleich, wenn sie ähnlich wie Kreon ihre Besonnenheit als Feigheit verdammt und sie zur Öffentlichkeitsarbeit in eigener Sache anhält: „O mir! schrei laut es aus! Ich hasse nur noch mehr dich,/ Schweigst du und sagst nicht dieses aus vor allen.“⁶⁵⁹

Die Gegenüberstellung vom feigen Schweigen der Schwester und Antigones konsequentem Freimut wird im bewusst aufgesetzten Rollenspiel bei Anouilh eklatant vor Augen geführt. Angestoßen durch Antigones Entschluss setzt bei der nun schlaflosen Ismene der Gedankengang

655 Vgl. a. a. O., S. 664: Kreons Ermahnung impliziert den Hinweis auf die politische Dimension des öffentlichen Gesichtsverlusts, der mit ihrem Übertreten dieser Schwelle verbunden ist: „L'antichambre est pleine de monde. Tu veux donc te perdre? On va t'entendre.“

656 Sophokles: *Antigone*, I, 2, 189f.

657 A. a. O., II, 1, 515.

658 A. a. O., II, 1, 517.

659 Sophokles: *Antigone*, I, 1. 88f.

ein, der sich auf die konkreten Umstände und Folgen konzentriert, aber auch die Beweggründe Kreons nachvollzieht. Im Gegensatz zu ihrer heldenhaften Schwester hat Ismene nicht den Punkt ohne Umkehr erreicht, in dem sie instinktiv auf den Absolutheitsanspruch eines feststehenden moralischen Systems zurückgreift und ihn wie Antigone mit der unvermittelten Tat bestätigt: „Il y a des fois où il ne faut pas trop réfléchir.“⁶⁶⁰ Die Kluft zwischen den beiden Schwestern bestärkt die Hypothese, dass sich der eruptive Charakter einer freimütigen Handlung wie die der *parrhesia* durch die Festlegung auf ein bestimmtes neues Wertesystem begründet und damit zumindest nicht in erster Linie dem Bestreben entspringt, gemeinsam ein Konzept zur Einordnung der Tat Antigones zu entwerfen. Im Licht der Bedingungslosigkeit, mit der Anouilhs Antigone-Figur ihre Verweigerung im Auftrag der tragischen Vorsehung an die Öffentlichkeit trägt, verzerrt sich der bei Sophokles formulierte Geltungsanspruch der göttlichen Werteordnung zur persönlichen Geltungssucht Antigones. In dieser Weise steht die persönliche Inszenierung der Heldin der ironisch verdoppelten Inszenierung ihrer tragischen Rolle entgegen. Im Versuch, den Akt der *parrhesia* zu konkretisieren, erweist sich diese Gegenüberstellung insofern als hilfreich, als sie die Unstimmigkeit zwischen dem erhabenen Moment des bedingungslosen Bruchs und dem Prozess der offenen Verhandlung abbildet.

Die klassische wie die moderne Bearbeitung des Mythos legen nahe, dass in der mythologischen Figur der Antigone kein Spielraum angelegt ist, um in der erzwungenen Auseinandersetzung mit Kreon eine Werteordnung zu begründen, von der beide Seiten noch keine klare Kenntnis haben. Einen positiven Ausgang aus dem Konflikt, mit einem sogenannten *lieto fine*, bietet allerdings das Libretto von Marco Coltellini für Tommaso Traettas Opern-Version *Antigona* von 1772.⁶⁶¹ Ganz im Sinn der Aufklärung kommt der König zur Vernunft und erkennt aus eigenen Kraft die Wahrheit. In seiner unvermittelten Weise evoziert das Moment der Erkenntnis hier hingegen beinahe den Eindruck einer göttlichen Eingebung: „Qual nera benda mi si squarcia sul ciglio e m’apre il guardo a una scena d’orror.“⁶⁶². Auslöser ist der von Kreon verschuldete Schmerz – „il gemito dolente d’Antigona“⁶⁶³ – und der seiner Angehörigen. Erst im Anschluss setzt die Phase der Reflexion ein. Bezeichnend für die dramatische Glaubwürdigkeit seines Schuldeingeständnisses ist die Verzögerung. Das Zugeständnis an das Wertebekenntnis seiner Widersacherin macht Kreon nicht in ihrer Anwesenheit, sondern angesichts der Folgen des existentiellen Risikos, die Antigone auf sich genommen hat und die er alleine zu verantworten hat.

660 Anouilh: *Antigone*, S. 635.

661 Vgl. hierzu Helmut Flashar: *Inszenierung der Antike. Das griechische Drama auf der Bühne*. 2. Aufl. München 2009, S. 42f.

662 Marco Coltellini: *Antigona*. Libretto zur Musik von Tommaso Traetta. Uraufführung 11. Nov. 1772. <http://www.librettidopera.it/antigona/antigona.html>

663 A. a. O.

Selbst diese idealisierte Sicht auf den Machtkampf macht deutlich, dass der Bruch mit der vorherrschenden Werteordnung dem Machthaber nur dann ausreichend Spiel lässt, wenn er einen Reflexionsprozess einleitet und nicht mit dem über alles erhabenen Moment einer absoluten Wahrheit zusammenfällt. Im Vergleich zu Anouilhs Antigone räumt Coltellinis Variante des Mythos dem Machthaber Kreon eine Handlungsalternative ein, so dass sich die Tragödie zu guter Letzt ins Dramatische verschiebt. Auf der Ebene der Rezeption löst sich hingegen der klassische Konflikt um unterschiedliche Wertesysteme in der Eindeutigkeit eines neuen Bezugssystems auf. Der aufklärerische Gedanke dialogischer Reflexion realisiert sich hier jedoch nicht auf eine Weise in der literarische Praxis, wie sie beispielsweise Diderots Werke auszeichnet. Es ist die zum Bewusstseinszustand geformte Grenzerfahrung, die noch nicht ganz in einem neuen System aufgegangen und in der dialektischen Bewegung der ironischen Verkehrung zwischen den widerstreitenden Ordnungssystemen gefangen ist. Unter diesem Aspekt der dialogischen Reflexion stellt sich für den Akt der *parrhesia* erneut die Frage nach einer Form der Eigentlichkeit, die nicht identisch ist mit der Abwesenheit jeglicher sprachlichen Strategie. Bei Anouilh offenbart hingegen Antigones konsequentes Rollenverständnis eine Uneigentlichkeit, die zwar für den Verlauf des Machtkampfs zwingend ist, die aber auch die eigentliche Tragik der Aussichtslosigkeit vor Augen führt, sich auf dem schmalen Grat zwischen der heldenhaften Märtyrerin und der einer Norm unterworfenen Verrückten einer abschließenden Zuordnung entziehen zu können.

IV. 1. b) Musterrede und Lebensmuster

Das Bild des Märtyrers bringt eine Bedingungslosigkeit zum Ausdruck, die immer auch den konkreten Bedingungen der öffentlichen Wahrnehmung unterworfen ist. Auch für jede freimütige Handlung der *parrhesia* – sei es in der Öffentlichkeit oder im Privatleben – gilt als eine wesentliche Voraussetzung immer die Präsenz des Anderen, durch die sich auch der Mächtige zum Zuhören und zur Konfrontation mit dem ihm an Macht Unterlegenen gezwungen sieht. Erst das Aufeinandertreffen des freimütig Sprechenden mit einer an Macht überlegenen Autorität bringt ihn in die Lage, *parrhesia* auszuüben. Im Mittelpunkt der nachfolgenden Betrachtung soll nun das bedingungslose Verhalten eines Märtyrers stehen, der im Unterschied zum Vorgehen der beiden Antigone-Figuren bei Sophokles und auch bei Anouilh sich weniger durch die verbotene symbolische Tat einem System verweigert, als vielmehr aus dem System heraus durch die Rede die Denkmuster zu verändern sucht. Sokrates ist nach wie vor der Inbegriff eines solchen pazifistischen Märtyrers. Nach der Überlieferung bei Platon argumentiert Sokrates sogar

seinerseits mit einem Regelverstoß innerhalb des Systems und gegen die Art und Weise des Prozessablaufs im Speziellen. Sein Appell an die Richtenden bezieht sich auf sein schlechtes Image in der Öffentlichkeit, das aufgrund anonymer Verleumdungen nichts mit der Haltung gemein hat, mit der sich identifiziert. Im Rekurs auf diesen Habitus ist sein konsequentes Verhalten angesichts des Todes genauso stimmig, wie auch die ihm eigene Methode der dialektischen Gesprächsführung im formalen Einklang mit der Prozessordnung steht. Im Vergleich zur göttlichen Legitimationsgrundlage bei Sophokles kommt es nun darauf an, in Platons Darstellung des Sokrates die Struktur der Verteidigungsrede auf ihre Funktion als formgebendes Bezugssystem zu untersuchen. Dabei ist zu fragen, inwieweit Sokrates konsequente Suche nach der Wahrheit bereits eine Bedingungslosigkeit der Form mit sich bringt, die sich als Muster nicht grundlegend von Antigones Orientierung an ritualisierten Formen zu unterscheiden scheint.

Mit der Darstellung bei Platon geht Sokrates Leben vollends im öffentlichen Image auf, die Frage nach dem eigentlichen Menschen verschwindet hinter der nach der Eigentlichkeit des Ausdrucks. Ein neuzeitliches Sokrates-Bild, wie Brecht es zeichnet, kann nur an der Person ansetzen, wenn es über die starr gewordene Symbolhaftigkeit seiner Figur hinausgehen will. Brecht bricht die Oberfläche der Dialektik sokratischer Dialogführung auf, indem er einen Zusammenhang herstellt zwischen Sokrates' Mut zur freimütigen Rede und seiner Tapferkeit als Soldat und die Verteidigung seines öffentlichen Rufs nicht ohne Ironie in ein privates Geständnis verkehrt. Ein kurzer Vergleich zwischen den beiden Sokrates-Figuren soll helfen, das Verhältnis zwischen konkreter Tat und geistiger Tätigkeit eines Märtyrers in seiner Bedeutung für das Moment der Konfrontation mit dem Anderen zu klären und damit den Anteil der kontrollierbaren Bedingungen für *parrhesia* zu bestimmen.

Foucault zufolge impliziert die Lebensführung im Stil der *parrhesia* die Fähigkeit, in der Konfrontation mit dem Anderen das richtige Moment im Sinn des *kairos* zu erkennen. Mit Blick auf die Störfaktoren, die ein solches Moment vom Zufall abhängig machen können, lässt sich der Kosmos der Epikureer als soziale Einrichtung verstehen, die darauf ausgerichtet ist, für die Praxis der *parrhesia* optimale Bedingungen herzustellen. Im Rahmen dieser Optimierung wird die Freiwilligkeit der Mitglieder und damit auch der Adressaten der *parrhesia* grundsätzlich vorausgesetzt und die unwillige Reaktion auf den freimütig Sprechenden als Gewohnheit des Affekts verstanden. Indes untersteht der öffentliche Akt der *parrhesia* der größeren Komplexität der gesamtgesellschaftlichen Machtverhältnisse. Danach unterscheidet sich der Kontext der *parrhesia* nicht nur auch in der quantitativen Machtstruktur zwischen Individuum und Menge. Er wird zudem von vielschichtigen Einflüssen bestimmt, die meist eine empirisch nicht nachvollziehbare Dynamik in sich bergen. Noch vor dem von Foucault postulierten „écoute“, dem

Zuhören als Voraussetzung der *parrhesia*, liegt das Moment der Konfrontation, das eine Anhörung der *parrhesia* erst ermöglicht. Mit Blick auf Sokrates bleibt daher zu fragen, bis zu welchem Grad sich die defensive Haltung des *parrhesiastes*, die sich als Veto manifestiert, von der offensiven Durchsetzung seiner Anhörung im Einzelfall unterscheidet. Für die konsequente Haltung des Märtyrers bringt diese Fragestellung eine Relativierung mit sich. Denn das Beispiel der Antigone zeigt, dass die Bedingungslosigkeit ihrer Verweigerung aus dem Umstand hervorgeht, dass sie sich auf eine vorhandene Werteordnung beruft, während Sokrates bekanntermaßen gerade das Ungewisse einer gültigen Ordnung ins Feld führt, ohne diese formal zu verletzen. Indem er damit aber jede Absolutheit negiert, kommt seine Verteidigung nach den Regeln des vorherrschenden Systems in der Öffentlichkeit einem prinzipiellen Bruch mit diesem System gleich. Sokrates gibt sich dennoch nicht als Gegner des bestehenden systematischen Regelwerks zu verstehen, wenn er in seiner Rede gerade diejenigen Ankläger als Verleumder und Lügner anprangert, die außerhalb der geregelten juristischen Verfahrensweise aus dem Schatten der öffentlichen Menge heraus anonym agieren. In ihnen erkennt Sokrates seine wirklich gefährlichen Gegner, denn „[d]as Übelste aber ist, daß man nicht einmal ihre Namen wissen und angeben kann, außer etwa, wenn ein Komödienschreiber darunter ist.“⁶⁶⁴. Der ironisch stilisierten Darstellung eines Aristophanes gibt Platon in seiner eigenen Schilderung kaum den Anschein einer Ausnahme, er setzt sie stattdessen gleich mit der öffentlichen Stimmungsmache und der Manipulation der Menge, wie er sie auch Euripides als einem „Lobredner der Tyrannei“⁶⁶⁵ unterstellt. In der Folge steht auch der ironische Künstler mit seinem unzweifelhaft uneigentlichen Ausdruck in unmittelbarer Nähe zum Kreis der Verdächtigen, die „gehässig und verleumderisch aufgeredet“⁶⁶⁶ und die öffentliche Meinung beeinflusst haben, ohne sich öffentlich zu erkennen zu geben. Den Verdacht dieser niederen Beweggründe nährt in Platons Darstellung die Feigheit der Ankläger, die in ihrem anonymen Vorgehen zum Ausdruck kommt. Platon legt damit nicht nur einen klar wertenden Gegensatz an zwischen dem uneigentlichen Ausdruck künstlerisch-stilisierter Darstellung und der Wahrheit der in Alltagssprache formulierten Rede des Sokrates; er stellt darüber hinaus dem Einklang zwischen privater und öffentlicher Lebens- und Gesprächsführung das Missverhältnis zwischen der Anonymität der Ankläger und ihrer Steuerung der öffentlichen Meinung durch eine Reihe privater Reden gegenüber.

Bei Platon werden der schlechte Ruf des Sokrates in der Öffentlichkeit zur Voraussetzung für die

664 Platon: *Apologie*, 18c 9 – 18d 2. Hier und im Folgenden in der Übersetzung von Schleiermacher. In: Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Bd. 2. 3., unveränderte Aufl. Bearb. von Heinz Hoffmann. Griechischer Text von Alfred Croiset, Louis Bodin, Maurice Coriset, Louis Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Hrsg. von Gunther Eigler. Darmstadt 1990, S. 7.

665 Platon: *Politeia* 568b 9.

666 Platon: *Apologie*, 18d 3, S. 7.

Anklage des Meletos und das verdeckt im Privaten geführte Gespräch der Verleumder zum zwingenden Grund für seine öffentliche Verteidigung. Diese formuliert Sokrates aus einer Zwangslage heraus, die er nicht in gleicher Weise mit herbeigeführt hat wie etwa Antigone. Beide Antigone-Figuren sind sich beim Ausführen ihrer verbotenen Tat nicht nur des Drucks bewusst, den diese auf den König in der Öffentlichkeit ausübt. Sie suchen geradezu die öffentliche Konfrontation und bringen Kreon damit unweigerlich in den moralischen Zwiespalt, zwischen seiner Glaubwürdigkeit als Amtsträger und seinem persönlichen Verantwortungsgefühl gegenüber der Familie zu entscheiden.

Obwohl Sokrates' Verstoß gegen die öffentliche Ordnung die für den Vorwurf der Asebie typische Unschärfe aufweist, lässt sich sein Verhalten aus Sicht der Anklage als Provokation begreifen. Denn trotz der ihm bekannten öffentlichen Hetze hat er die Diskussionen auf dem Marktplatz weiterhin gesucht und zu einem Prinzip erhoben, das sich einerseits von den rhetorischen Regeln der Gerichtsrede durch den Gebrauch der Alltagssprache unterscheidet und andererseits ganz in der juristischen Struktur von Frage-und-Antwort aufgeht. Weil die juristische Methode der Wahrheitssuche die ihm eigene Gesprächsmethode erlaubt und ihm damit das für *parrhesia* entscheidende Moment der Konfrontation garantiert, signalisiert sein Übertreten der Sprachkonvention vor Gericht erst die Gleichsetzung seiner Wahrheitssuche mit der eigenen Existenz, die alle Bereiche durchdringt.

Was die logische Argumentation angeht, so wird der zweite Anklagepunkt gegen Sokrates nach geltendem Recht der Athener Verfassung von der Forschung überwiegend als gerechtfertigt angesehen, weil Sokrates die bestehende Ordnung in Frage stellt und als verfassungsfeindlich zu werten ist.⁶⁶⁷ Die öffentliche Verteidigung seiner Überzeugung, dass kein Wissen und damit auch keine Ordnung mit Absolutheit besteht, kann aus Sicht der Vertreter des Systems nur als Angriff auf die bestehende normative Ordnung und ihre werteverpflichtende Funktion eingeordnet werden, wenn sie nicht dem Recht insgesamt die Legitimationsgrundlage entziehen wollen. Im Unterschied zur Antigone-Figur bei Sophokles steht im Fall von Platons Sokrates jedoch außer Frage, dass es sich bei seinen rechtswidrigen Äußerungen um eine in sich konsistente Überzeugung und nicht um eine Befriedigung rein selbstbezogener Bedürfnisse handelt. Dazu spricht ein Indiz zu eindeutig für ihn als Überzeugungstäter in allgemeiner Sache: Er bleibt der Gesellschaft offenkundig verhaftet, indem er sich den formalen Regeln des Prozesses fügt und sich als Staatsbürger verteidigt. Im Gegensatz zu Antigone weist die Antizipation des Todesurteils bei Sokrates einen starken irdischen Bezug und eine allgemeinere Verbundenheit mit der

⁶⁶⁷ Vgl. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. In: Werke in zwanzig Bänden. Bd. 18. Frankfurt a. M. 1971, S. 504f.

göttlichen Sphäre auf, wenn er seinen Lebenslauf an etlichen Stellen mit dem der Gesellschaft verknüpft. Bereits die Einleitung seiner Verteidigung verbindet die gesellschaftlichen Entwicklungen mit den eigenen und betont die gesellschaftliche Relevanz eines positiven Prozessausgangs: „Ich wünschte nun zwar wohl, daß dieses so erfolgte, wenn es so besser ist für euch sowohl als für mich, und daß ich etwas gewönne durch meine Verteidigung.“⁶⁶⁸

Während Antigone die Aufrechterhaltung ihres Glaubens an die göttliche Ordnung mit dem Leben einlöst, stellt Sokrates seine Existenz in den Dienst einer Gesellschaft, die sich an der Vernunft als gottgewolltem Prinzip orientiert. Mit Blick auf das individuelle Denkvermögen verneint Sokrates generell die Eigenständigkeit und normativ-verbindliche Durchsetzungskraft des Rechts als staatliche Institution gegenüber der Macht der öffentlichen Meinung:

„Und das ist es auch, dem ich unterliegen werde, wenn ich unterliege, nicht dem Meletos, nicht dem Anytos, sondern dem üblen Ruf und dem Haß der Menge, dem auch schon viele andere treffliche Männer unterliegen mußten und, glaube ich, noch ferner unterliegen werden, und [es] ist wohl nicht zu besorgen, daß er bei mir sollte stehenbleiben.“⁶⁶⁹

Sokrates beruft sich in seiner Verteidigung nicht etwa auf konkrete Vergleichsfälle zu seiner Entlastung. Er reiht sich stattdessen ein in die Geschichte der bekannten Irrtümer, die nicht dem Recht an sich anzulasten sind, sondern darauf zurückgehen, dass „viel Ungerechtes und Gesetzwidriges im Staate“⁶⁷⁰ im Namen des Staatswesens geschieht, und bezieht sich dabei auf eine ganz andere, nämlich historische Perspektive. Aus dieser Sicht relativiert sich der Tod, der als Beweis des Irrtums dort noch greift, wo zu Lebzeiten auch nach Sokrates eigener Einschätzung bei seinen Zuhörern kaum Aussicht auf die Einsicht besteht, „daß ja eben dies das größte Gut für den Menschen ist, täglich über die Tugend sich zu unterhalten [...], ein Leben ohne Selbsterforschung aber gar nicht verdient gelebt zu werden [...]“⁶⁷¹ Denn „davon zu überzeugen ist nicht leicht“⁶⁷² und so wird auf dieses Ziel hin der Einsatz von Tod und Leben zu einer Frage der richtigen Abwägung und zu einer Tugend, wie sie Aristoteles dem ausgewogenen Verhalten des *megalopsychos* zwischen Mut und Leichtfertigkeit zuspricht. Nicht zufällig scheint durch Aristoteles' theoretische Skizze des *megalopsychos* das Bild des Sokrates durch, dessen Ironie neben den anderen Bezügen in Aristoteles' *Ethik* auch die wahrhaftige Redeweise des *megalopsychos* vor der Menge illustriert.

668 Platon: *Apologie*, 19a 2ff.

669 A. a. O., 28a9 - b2, S. 31.

670 A. a. O. 32a 1f.

671 A. a. O., 38a3 - 8.

672 A. a. O., 38a10f.

Die Zwangslage der Verteidigung vor Gericht lässt Sokrates immer noch genug Handlungsalternativen, um nach Aristoteles' Definition „nicht tapfer [zu] sein aus Zwang“⁶⁷³. Er weist ausdrücklich auf diesen Umstand der Freiwilligkeit hin und spannt zugleich einen zeitlichen Bogen bis in die politische Vergangenheit, in der sich seine Ratschläge als richtig für das Allgemeinwohl erwiesen haben. Während er den Eindruck der Eindeutigkeit und Verbindlichkeit der Gesetzesordnung mit dem Hinweis auf die Vereinnahmungen und Verstöße der Staatsmacht gegen ihre Gesetze zu widerlegen sucht, betont er zugleich die Konsistenz in seinem Verhalten über den aktuellen Anlass hinaus. Wenn er sich auch dem streng normierten Ablauf der Rechtssprechung fügt, richtet Sokrates sein Pflichtgefühl damit auf die Gesellschaft, und nicht wie Antigone auf die Schuldigkeit gegenüber den Göttern und ihren verstorbenen Angehörigen. Antigones Kampf um die Wiedereinsetzung des göttlichen Prinzips erweist sich letztendlich dann als persönlicher Feldzug gegen Kreon, wenn sie ihm und der Gesellschaft gegenüber die für sie einzig wahre Weltordnung geltend macht.

Das Risiko, das Antigone eingeht, ist nicht in gleicher Weise existentiell wie die Gefahr, die sich aus der Ungewissheit einer systematischen Grenzüberschreitung ergibt. Formgebendes Prinzip ihrer Existenz sind die ritualisierten Strukturen eines göttlichen Ordnungssystems, das sie anstelle der bestehenden Geltungsmacht verinnerlicht hat. Wo Antigone die Orientierung ihres selbstbestimmten Handelns an die Symbolkraft religiöser Riten bindet, hat Sokrates die innere Stimme in Gestalt des Daimonion⁶⁷⁴ in eine zur Lebenshaltung gewordene Praxis der gesellschaftlichen Vernunft überführt. Erst durch diesen von Foucault formulierten Ablöseprozess erfüllt Sokrates die gesellschaftliche Funktion des *megalopsychos* bei Aristoteles, „Richtschnur und Maß“⁶⁷⁵ und „ein Gott unter Menschen“⁶⁷⁶ zu sein. Aus Sicht der gesellschaftlichen Vertreter lässt sich Sokrates' Daimonion jedoch ganz offensichtlich nicht auf die Stimme des Gottes Apollon, das Orakel von Delphi, zurückführen. In ihren Augen verstößt er gegen den staatlichen Götterkult in ähnlichem Maß, wie Antigone in Kreons Verbot das Begräbnisritual verletzt sieht. Das wirft im Kontext des Märtyrers als des beispielhaften *parrhesiastes* die Frage auf, worin sich das für die Existenz formgebende Prinzip bei Antigone und Sokrates unterscheidet und inwieweit das vernunftbezogene Vorgehen der dialektischen Methode nicht doch schon eine Weltordnung begründet, von der allein Sokrates bereits genaue Kenntnis hat. So bleibt zu fragen, ob sich das über den Tod hinausgehende Geltungsstreben einer Antigone von der Motivation eines Sokrates

673 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1116b.

674 Vgl. das Daimonion als Stimme der Negation: „Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören lässt, mir von etwas abredet, was ich tun will, zugeredet aber hat sie mir nie.“ Platon: *Apologie*, 31d3 – 7, S. 41.

675 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1166a 14, u. vgl. auch a. a. O., 1113a 32ff.

676 Aristoteles: *Politik*, 1284a 10.

als Ergebnis der Internalisierung bestimmter Ordnungsprinzipien tatsächlich unterscheiden lässt. Denn auch Antigone beruft sich auf eine höhere Instanz und stellt eine doppelte Verbindung zwischen ihrer Existenz und dem allgemein göttlichen Anliegen her: Zum einen handelt sie für ihre Angehörigen im Namen aller Toten, zum anderen setzt ihr Tod und die damit verbundene drohende Strafe der Götter ein Zeichen für die gegenwärtige und zukünftige Gesellschaft. „Denn nicht wie etwas Menschliches sieht“⁶⁷⁷ auch Antigones Verhalten aus, unabhängig davon, dass der Tatbestand hier in einer nonverbalen symbolischen Handlung besteht. Für beide Angeklagte hat das Leben im Dienst der göttlichen Macht Vorrang gegenüber ihrem gesellschaftlichen Verantwortungsgefühl für den aktuellen Zustand. Ihre öffentlichen Bekenntnisse zu diesen ungeschriebenen Gesetzen ähneln sich in der zweifelsfreien Priorität in ihrem Leben: „Drum wollt ich unter Himmlischen nicht, aus Furcht/ Vor eines Manns Gedanken, Strafe wagen.“⁶⁷⁸, so Antigone, und Sokrates argumentiert: „Ich bin euch, ihr Athener, zwar zugetan und Freund, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch“⁶⁷⁹. Auch wenn sich Antigone längst von ihrem irdischen Dasein losgesagt hat, gelten ihre letzten Worte schließlich doch dem thebanischen Volk, an dessen späte Einsicht sie appelliert: „Seht übrig von den anderen allen/ Die Königin, Thebes Herrn! welch eine/ Gebühr ich leide von gebühri-gen Männern,/ Die ich gefangen in Gottesfurcht bin.“⁶⁸⁰ Ihren göttlichen Auftrag können beide nur noch einlösen, indem sie mit dem furchtlosen Tod eines Märtyrers den letzten Versuch unternehmen, die Hinterbliebenen von der Richtigkeit ihrer Lebenshaltung zu überzeugen und den Göttern das Feld für eine für die Gesellschaft bessere Zukunft zu überlassen. So erfolgt mit dem Selbstmord von Frau und Sohn für Kreon die Strafe auf dem Fuße, und auch Sokrates kündigt den unaufhaltsam nachrückenden Strom seiner Apologeten an.⁶⁸¹

Dieselbe Konsequenz, mit der Antigone an ihrem Entschluss festhält und die bei Anouilhs Figur in der Absurdität einer prinzipiellen Systemverweigerung gipfelt, zeichnet auch Sokrates Handeln aus. In dem auf diese konsequente Weise zur moralischen Haltung ausgewiesenen Verhalten lässt sich zugleich bis zu einem gewissen Punkt eine weitere Parallele erkennen. Beide Protagonisten fordern in ihrer Rigorosität von ihrer Umgebung wie von Seiten der Anklage eine ebenso klare Positionierung, die bis zu einem bestimmten Grad von vornherein in den zwangsläufigen Umständen der Verteidigungssituation angelegt ist. Aber dennoch schöpfen sie den Handlungsspielraum in der Verteidigungsrede nicht in dem Sinn aus, in dem ein Zeitgewinn ein behutsameres Hinführen zur Kritikfähigkeit wie der *parrhesia* im Kespos ermöglichen würde. Ihre

677 Platon: *Apologie*, 31b1f.

678 Sophokles: *Antigone*, II, 1, 475f.

679 Platon: *Apologie*, 29d 2ff.

680 Sophokles: *Antigone*, IV, 1, 977-980.

681 Vgl. Platon: *Apologie*, 39c10 – 39d4, S. 63 u. vgl. Sophokles: *Antigone*, V, 3.

Vorgehensweise mutet innerhalb der bestehenden Gesellschaft fundamental an, weil sie keinen Gewinn für die Gesellschaft erkennen lässt oder durch das Mitleid mit dem in ihren Augen fehlgeleiteten Anderen getragen wird. Stattdessen antizipiert die Verteidigung den eigenen Tod bewusst, indem sie den Anderen in der Öffentlichkeit vor die enge Wahl zwischen Affirmation und Todesurteil stellt und von ihm den radikalen Umschlag in ein neues System fordert, für den auf ihrer Seite ein ganzes Leben steht. Die Möglichkeit einer Rehabilitierung gilt damit nicht für die Seite der Ankläger.

Trotz des für sein ganzes Leben paradigmatischen Verhaltens vor Gericht lässt sich in Sokrates' Auftreten, wenn vielleicht kein Widerspruch, so in der Folge der aristotelischen Argumentation dennoch eine Schwachstelle im Abwägprozess zwischen Mut und Leichtfertigkeit, gesellschaftlichem Nutzen und übertriebenem Eigensinn ausmachen. Sokrates erkennt auf der einen Seite die unterschiedliche Redesituation im öffentlichen Prozess an und weiß um ihre durch die öffentliche Meinung verzerrte Wirkung. Auf der anderen Seite betont er jedoch ausdrücklich sein konsistentes Verhalten als Bürger und Privatmann:

„Ich also werde mein ganzes Leben hindurch öffentlich, wo ich etwas verrichtet, und ebenso auch für mich als solcher erscheinen, daß ich nie einem jemals irgend etwas eingeräumt habe wider das Recht, weder sonst jemand noch auch von diesen einem, die meine Verleumder meine Schüler nennen.“⁶⁸².

Damit weist er den Charakter seiner Rede als unmittelbaren Ausdruck seines Inneren aus und kehrt die Methode Antigones um, die noch das intime Gespräch mit ihrer Schwester als öffentliches führt, wie es auch in der Rolle des allgegenwärtigen Chors angelegt ist. Im Rückbezug auf das freundschaftliche Gespräch als Privatmann inszeniert Platon das wahrhafte Wesen des Sokrates als eine konsistente Größe zwischen innerer Einstellung und ihrem Ausdruck und weist ihn im Sinn seiner Ideenlehre zugleich als ontologisch stabile und von gesellschaftlichen Konstrukten unabhängige Entität aus.⁶⁸³ Wo Sophokles die Figur der Antigone vor dem real-geschichtlichen Hintergrund konkurrierender Ordnungssysteme als legitim Handelnde konstruiert, die sich nicht der realpolitischen Vernunft eines Kreon fügen kann, ohne ihr Leben und alles, was ihm Bedeutung gibt, zu negieren, will auch Sokrates im formalen Ausdruck seiner öffentlichen Verteidigung nicht Abstand von seiner inneren Haltung und Lebensführung nehmen. Im Gegensatz zu Antigones gewaltsamem Erzwingen ihrer Anhörung sichert der institutionalisierte Ablauf des Prozesses Sokrates die formalen Bedingungen für sein eigenes Frage-und-Antwort-Spiel im Sinn der von ihm begründeten Mäeutik. Das innere Wesen

682 Platon: *Apologie* 32e7 - 33a5, S. 45.

683 Heinrich F. Plett: *Systematische Rhetorik*. München 2000.

des Sokrates zeigt sich gegen die gesellschaftlichen Machtverhältnisse immun und findet in ihnen darüber hinaus eine Bühne zur Inszenierung, um seine Methode zum Prinzip zu erheben. Die Zwangslage auf der Ebene der gerichtlichen Verteidigung führt damit auf der Ebene des kritischen Prinzips zur Anhörung des *parrhesiastes*, zu einem unfreiwilligen Moment des „écoute“ in der Öffentlichkeit.

Zweifellos ist die Zwangslage des Sokrates eine andere als die Antigones und in der Art der Darstellung nicht mit der Tragödie vergleichbar, die nach Hegel bekanntermaßen gerade aus der Antinomie zweier gleichberechtigter Prinzipien besteht.⁶⁸⁴ Sie verhindert, dass die Eindimensionalität der erhabenen Neubeschreibung durch den tragischen Helden Bestand hat:

„Das Resultat endlich der tragischen Verwicklung leitet nun keinem anderen Ausgange zu, als daß sich die beiderseitige Berechtigung der gegeneinander kämpfenden Seiten zwar bewährt, die *Einseitigkeit* ihrer Behauptung aber abgestreift wird und die ungestörte innere Harmonie, jener Zustand des Chors zurückkehrt, welcher allen Göttern gleiche Ehre gibt.“⁶⁸⁵

Nimmt der Mythos der Antigone bei Sophokles erst durch ihren Tod Gestalt an, so zeigt Platons Darstellung der historischen Sokrates-Figur seinen Tod indessen als sichtbare Essenz einer Lebensphilosophie, die sich längst als Triumph der dialektischen Vernunft über das Irrationale und die Untugend erwiesen hat. Lukács geht in dieser Unterscheidung weiter, wenn er Sokrates jenseits des Märtyrers und des tragischen Helden im konfliktlosen Bereich des Sentimentalen ansiedelt: „Sokrates, der Mensch ist hinter seiner Philosophie verschwunden. Aber den Menschen und den Dichtern wird ein solcher Aufschwung immer versagt bleiben. [...] Ihr Aufschwung ist immer die Tragödie, und Held und Schicksal müssen da zur Form werden.“⁶⁸⁶ Für Lukács bildet Sokrates das erhabene Erlebnis des unmittelbaren, wahren Lebens als solches, sein „Wesen und Schicksal das paradigmatische Wesen und Schicksal für seine Form“⁶⁸⁷, das Platon „die richtende Kraft der geschauten Idee“⁶⁸⁸ gibt, sich über die Form der Tragödie und des Epos hinwegzusetzen und die neue Form des Essays zu gestalten. Während vom Menschen Sokrates nur die Gleichsetzung mit einer abstrakten Methode der Mäeutik übrig bleibt, wird der Mythos von Sokrates' Lebenspraxis der Selbsterfindung bei Platon zu einer standardisierten Form der Kritik. Demnach ist es der Essayist Platon, der im Akt seines ethischen Gestaltens als Kritiker starke Parallelen zu Foucaults Bestimmung der kritischen Haltung des *parrhesiastes* aufweist, die sich

684 Vgl. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. In: Werke in zwanzig Bänden. Bd. 17. Frankfurt a. M. 1986, S. 133.

685 Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik. III*. In: Werke in zwanzig Bänden. Bd. 15. Frankfurt a. M. 1980, S. 547.

686 Georg Lukács: *Die Seele und die Formen*. Neuwied/ Berlin 1971, S. 137.

687 A. a. O., S. 24.

688 A. a. O., S. 28.

im äußersten Fall wie bei Sokrates auch im bedeutungsvollen Schweigen manifestieren kann und „für deren Ausdruck auch die einfachste und gemessenste Gebärde zu viel wäre – und zugleich zu wenig“⁶⁸⁹. Ähnlich wie später Foucault fragt Lukács in Hinblick auf die Positionierung des Essayisten jenseits einer ironischen Beliebigkeit nach demjenigen, der ihm „aber dieses Recht zum Gericht gibt“⁶⁹⁰ und antwortet mit der Form selbst als „die Höchste Richterin des Lebens.“⁶⁹¹ Wie bei Foucault ist es die Form, die sich ihre Voraussetzungen im ästhetischen Akt des Gestaltens selbst gibt und dennoch nie ganz in sich selbst aufgeht:

„Denn tatsächlich werden im Essayisten seine Maße des Richtens erschaffen, doch er ist es nicht, der sie zum Leben und zur Tat erweckt: es ist der große Wertbestimmer der Ästhetik, der immer Kommende, der noch nie Angelangte, der einzig zum Richten Berufene, der sie ihm eingibt.“⁶⁹²

Dieser Rückbezug des Kritikers auf die Reflexion angesichts einer sentimental Erhebung des Lebens in seiner Reinform erinnert an die Rolle des Anderen bei Foucault als Beispiel einer zur Haltung stilisierten Lebenspraxis. Im Gegensatz zu Antigones Rolle der Anderen bei Anouilh, „qui posent les questions jusqu’ au bout“⁶⁹³, machen Lukács wie Foucault die letzten Fragen zum Ziel der unendlichen Suche nach dem Unmittelbaren des Lebens selbst, dessen Form in Ermangelung abschließender Antworten in den Ausdruck einer kritischen Haltung mündet.

Zugleich macht sich Platons Essay spätestens dann einer abschließenden Form verdächtig, die jeder Dynamik entbehrt, wenn ihr spontaner Ausdruck zur philosophischen Methode der Dialektik erhoben wird. Denn im gleichen Maß, wie sich die ästhetische Form nicht vollständig vom vorherrschenden Diskurs der sozialen Wirklichkeit löst, sondern selbst noch in ihrer Absage an alles Politische darin letztlich einen normativ-verbindlichen Geltungsanspruch formuliert, ragt der Mensch Sokrates als Teil dieser sozialen Wirklichkeit und ihrer Formen vor Gericht hinter seinem philosophischen Prinzip hervor. Im Unterschied zu Euripides’ Werk *Ion*, in dem sich das „parrhesiastische“ Spiel erst in den Augen des Betrachters zusammensetzt, wird Platons essayistische Darstellung des Sokrates zu einer monoperspektivischen Vorführung eines Frage- und-Antwort-Spiels, das ähnlich dem institutionalisierten Ablauf der Rechtssprechung weder Zwischenrufe des Anderen noch Gedankensprünge erlaubt. Platon bindet die Freiwilligkeit des Lesers an die der Zuhörer des Sokrates und gibt trotz der expliziten Absage an alles Letztgültige

689 A. a. O., S. 15.

690 A. a. O., S. 28.

691 A. a. O., S. 248.

692 A. a. O., S. 35.

693 s. o.

eine klare Form vor, indem er die „edelste und leichteste“⁶⁹⁴ Art von der falschen seiner Ankläger trennt und noch den Tod ins Licht des göttlichen Zeichens setzt. Lukács Metapher der „ultravioletten Strahlen“⁶⁹⁵ des Sonnenlichts für den unmittelbaren, sentimentalischen Ausdruck des Essays steht derjenigen stilisierten Darstellung entgegen, die Literatur als Konkretisierung gesellschaftlicher Wertediskurse und Ausschnitt einer komplexen sozialen Wirklichkeit ausweist. Solche Literatur findet ihre Form unter anderem in einer ironischen Brechung, die sich von der zum Understatement-Charakter verfestigten sokratischen Ironie entfernt hat.

Nach Kenneth Burke beschreibt der ironische Ausdruck eine dialektische bzw. dramatische Bewegung, weil er beide Gegensätze in einer unendlichen Spiegelung vereint, sie aber nicht aufhebt.⁶⁹⁶ Wo die Geste des Menschen nach Lukács ohne die Ironie eines Sokrates die Unmittelbarkeit des wahren Ausdrucks verzerren würde⁶⁹⁷, wendet Burke die Multiperspektivität auf den konkreten Fall an und setzt sie gegen eine im Automatismus gründende Verschleifung des sokratischen Prinzips zur rhetorischen Strategie genauso ein wie gegen den Relativismus einer in der endlosen Spiegelung verlorenen, beliebigen Position.⁶⁹⁸ Die Übersetzung Schleiermachers liest sich aus heutiger Sicht wie eine Illustration dieser Verschiebung von der wahrhaftigen Rede der *parrhesia* hin zum rhetorischen Allgemeinplatz der *licentia*: „Werdet mir nur nicht böse, wenn ich die Wahrheit rede.“⁶⁹⁹

Bei dem für eine *littérature engagée* bekannten Brecht verschwindet Sokrates nicht hinter seiner Philosophie, sondern kommt vielmehr hinter ihr als ausgewiesener Privatmann wieder hervor. Bei Brecht offenbart sich das durch Platon überlieferte Bild des Sokrates als ein Image, das selbst die Dialogszenen im *Lysias* zu einer öffentlichen Schaustellung der dialektischen Gesprächsführung werden lässt. Brecht holt den Menschen Sokrates hinter der Maske hervor: aus dem starren Muster philosophischer Hebammenkunst enthüllt sich erneut „Sokrates, der Sohn der Hebamme, der in seinen Zwiegesprächen so gut und so leicht und unter so kräftigen Schmerzen seine Freunde wohlgestalter Gedanken entbinden konnte und sie so mit eigenen Kindern versorgte, anstatt wie andere Lehrer ihnen Bastarde aufzuhängen“⁷⁰⁰. Bereits dieser metaphorische Rückbezug auf den

694 Platon: *Apologie*, 39d8f, S. 63.

695 Lukács: *Über Wesen und Form des Essays: Ein Brief an Leo Popper*. In: *Die Seele und die Formen*. Neuwied/ Berlin 1971, S. 15.

696 Burke unterscheidet hier nach sachbezogenem und personenbezogenem Aspekt: „Where the ideas are in action, we have drama; where the agent are in ideation, we have dialectic.“ Vgl. Kenneth Burke: *Four Master Tropes*. In: Burke: *Grammar of Motives*. New York 1955. S. 503-517, S. 511f.

697 Vgl. Lukács: *Über Wesen und Form des Essays: Ein Brief an Leo Popper*. In: *Die Seele und die Formen*. Neuwied/ Berlin 1971. S. 19f.

698 Vgl. Kenneth Burke: *Four Master Tropes*. In: Burke: *Grammar of Motives*. New York 1955. S. 503-517, S. 516.

699 Platon: *Apologie*, 31e 3, S. 43.

700 Bertolt Brecht: *Der verwundete Sokrates*. In: *Werke. Prosa 3. Sammlungen und Dialoge. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*. Bd. 18.. Hrsg. von Werner Hecht, Jan Knopf, Werner Mittenzwei, Klaus-Detlef Müller. Bd. 18. Berlin/ Weimer/ Frankfurt a. M. 1995. S. 410- 425, S. 410.

Begriff der spezifischen Technik des Sokrates durchbricht den hartnäckigen Eindruck eines überlegenen Strategen, der die Raffinesse seiner speziellen Gesprächsführung zu einer Lebenspraxis automatisiert hat und ihre Überlegenheit mit seinem Tod bezeugt. Gleichzeitig bildet sein beispielhaftes Ansehen als tapferer Wortstrategie bei Brecht den Ansatzpunkt für ein völlig unbekanntes Beispiel für Sokrates' Tatkraft als einfacher Soldat. In diesem Kontrast zum herkömmlichen Image des pazifistischen Geburtshelfers der Gedanken signalisiert Brecht, dass es ihm nicht um eine einfache ironische Verkehrung geht, sondern darum, mittels der Ironie Raum zu gewinnen, um den zur leeren Hülle verkommenen Inbegriff einer philosophischen Methode auf konkreten Boden zu stellen. Denn in seiner Anknüpfung an Platons Darstellung gibt Brecht gleich am Anfang zu verstehen, dass er das erhabene Sokrates-Bild weder um die auf der niedrigsten Stufe angesiedelte kriegerische Tugend ergänzen noch durch sie zerstören will: „Jedoch war, wie man sich denken kann, seine Tapferkeit von besonderer Art.“⁷⁰¹ Mit dieser Referenz auf die gängige gesellschaftliche Zuschreibung wird dem kollektiven Gesichtsbild aber das Maskenhafte des erhabenen Moments des öffentlichen Bruchs genommen, so dass die in der Geschichte umgekehrte Asymmetrie des Machtverhältnisses zwischen dem Redner und der Öffentlichkeit eine Relativierung erfährt. Die zur Maske gewordene historische Größe des Sokrates unterfüttert Brecht mit einem individuellen menschlichen Innenleben, das nicht mehr länger als „das paradigmatische Wesen und Schicksal“ Bestand hat, sondern den unmittelbaren Ausdruck des wahren Lebens dadurch annimmt, dass es eine Gegenzeichnung des überlieferten Sokrates-Bilds unternimmt und ihn wie alle anderen historischen Figuren seiner Kalendergeschichten darstellt „als kleine Leute, die gesellschaftlicher Macht ausgeliefert sind.“⁷⁰²

Der Eindruck der Besonderheit bestätigt sich bei Brecht jedoch auf der Ebene des Ausdrucks, wenn er mit seiner eigenen Erzählung *über* Sokrates einsetzt und dabei abstrakte Begriffe seziert, indem er sie aus konkreten Wörtern zusammensetzt oder sie ihnen entgegensetzt. Das „blutige Geschäft“ statt Krieg, der Glaube an die „Zwiebeln“ als empirisch überprüfbare Wirkung gegenüber dem Glauben an die Götter sind viel genannten Beispiele.⁷⁰³ Anders als die überlieferte Figur entgeht Brechts Sokrates dem heutigen Verdacht der manipulativen Gesprächsführung sicherlich allein schon deshalb, weil seine konkrete Ausdrucksweise den entleerten Begriffen mehr entgegensetzt als eine längst in die Geschichte der Redekultur übernommene und wieder unzeitgemäße Alltagssprache des Sokrates. Dennoch besteht der wohl entscheidende Unterschied

701 A. a. O., S. 410.

702 Jan Knopf: *Kalendergeschichten*. In: Brecht Handbuch in fünf Bänden. Bd. 3. Prosa, Filme, Drehbücher. Hrsg. von Jan Knopf. Wissenschaftliche Redaktion von Joachim Lucchesi. Stuttgart/ Weimar 2002, S. 403-416, S. 413f. Knopf stellt diesen Machtaspekt, die Umkehr der im öffentlichen Geschichtsbild tradierten, asymmetrischen Machtverhältnisse als charakteristisch für Brechts *Kalendergeschichten* insgesamt heraus.

703 Brecht: *Der verwundete Sokrates*, S. 410.

in der Gattung. Im Gegensatz zum essayistischen Stil Platons, den Lukács gewissermaßen als unmittelbare Ausdrucksform feiert, gibt sich Brechts Erzählung als imaginäres Spiel mit dem zur realen Abstraktion erstarrten Sokrates zu erkennen. Schon in der Überschrift spielt Brecht mit den Erwartungen des Lesers, einen auch auf dem Kampfplatz der gesellschaftlichen Vernunft verpflichteten und in seinem Inneren unverwundbaren Sokrates vorzufinden. Der Leser sieht sich mit seinem eigenen erhabenen Sokrates-Bild konfrontiert, als sich herausstellt, dass bei Brecht eine zufällige Zwangslage, aus der heraus die vermeintlich kriegerische Tapferkeit herrührt, zu einer ganz anderen Aufrichtigkeit führt als die vorhersehbaren Bedingungen der gerichtlich erzwungenen Apologie bei Platon.

Bei Brecht lernt Sokrates auf dem Schlachtfeld die Diskrepanz der logozentrischen Herleitung der Begriffe im dialektischen Gespräch zu ihrer kontingenten Erscheinungsform in der praktischen Erfahrung kennen: „In Wirklichkeit wurde dann einfach gekämpft, das heißt zugehauen.“⁷⁰⁴ Anders als in der kontrollierten Gesprächsführung bei Platon zeigt sich der strategische Plan nicht nur in der nonverbalen kriegerischen Handlung fern jeder realistischen Umsetzung. Er lässt sich darüber hinaus auch nicht auf die Redesituation anwenden, weder auf die innerhalb des Textgeschehens noch auf die der literarischen Metaebene. Das beginnt damit, dass ein so kleines, zufälliges Detail wie ein Dornenstachel Sokrates zum Helden der Schlacht bei Delion macht, weil sich sein Schmerzensschrei im Dornenfeld intuitiv in einen lauten Kampfschrei verwandelt, der die Feinde tatsächlich in die Flucht schlägt. Brecht veranschaulicht die Schwierigkeit, diesen spontanen Vorgang in Ursache und Wirkung wirklichkeitsgetreu abzubilden – und damit die Uneigentlichkeit der Sprache als solche – durch den perspektivischen Wechsel gegenüber der Rede bei Platon. Bevor Sokrates in den selbst ausgelösten Ereignissen eine nützliche Strategie erkennt und tatsächlich Anweisungen an die eigene Truppe gibt, fühlt und begreift er sich außerhalb seiner Selbst und kann sich im instinktiven Akt nicht als Subjekt seiner eigenen Handlungen identifizieren: „Er hörte sich brüllen [...] Und „gleichzeitig sah er sich“⁷⁰⁵. Während seine ersten Kommandos an die imaginäre Truppe zufällig im entscheidenden Augenblick fallen, verpasst Sokrates nach der Schlacht aus Angst vor dem Gesichtsverlust jedoch den richtigen Moment im Sinn des *kairos*. Analog zur Gefahr der Blutvergiftung wächst die öffentliche Erhöhung seiner Person bis hin zu einer offiziellen Ehrung vor einer Öffentlichkeit, die noch seine unerhörte Notlüge für den sprichwörtlich gewordenen ironischen Ausdruck seiner Bescheidenheit hält. Erst mit der schmachvollen Richtigstellung der Tatsache, dass es sich um reinen Zufall und nur dem Anschein nach um die bewusste Tat eines Helden handelt, kann Sokrates den Dorn mit

704 A. a. O., S. 411.

705 A. a. O., S. 413f.

Hilfe seiner Frau Xanthippe wieder loswerden. Der Stachel im Fuß des Sokrates wird so zum Symbol der Kritik, der sich auch die von Platon überlieferte Sokrates-Figur stellen muss. Dort, wo sich Sokrates in der Darstellung bei Platon zu einer abstrakten Größe einer kritischen Methode aufschwingt und als paradigmatisches Ideal hinter ihr zurücktritt, ist er nicht mehr selbst der Korrektur in Form einer Supervision durch die Anderen ausgesetzt, wie sie die epikureische Auffassung der *parrhesia* impliziert.

Das Sinnbild des kritischen Stachels bei Philodemus wird mit demselben Motiv bei Brecht vermittelt, so dass sich darin eine Abbildung des Verhältnisses zwischen dem *parrhesiastes* und dem Anderen erkennen lässt. Weil eine durch unerwartete Kritik geschlagene Verletzung die zu überschreitende Schwelle zur Selbstbestimmung erhöht und damit der Ausbildung einer eigenen „parrhesiastischen“ Praxis hinderlich ist, braucht es die Zuwendung des *parrhesiastes* über einen längeren Zeitraum hinweg, um den Stachel wieder loszuwerden und die Wunde zu versorgen. Erst durch eine Nachbehandlung, die in der rhetorischen Theorie ihre Entsprechung in der *correctio* hat, wird dem Kritisierten die Möglichkeit eingeräumt, das im Akt der *parrhesia* Vermittelte kognitiv zu verarbeiten und im Prozess der Internalisierung in eine Lebenspraxis umzusetzen. Sukzessive enthüllt sich auf diese Weise in der auktorialen Erzählperspektive bei Brecht ein verwundbarer Sokrates, der nicht gegen den Gesichtsverlust in der Öffentlichkeit und vor allem dem gegenüber seiner Frau gefeit ist und letztlich trotzdem aufrichtig spricht. Er bildet den Antihelden zum Sokrates bei Platon, der die Fragen stellt und in Vorwegnahme der Entwicklungen und seiner beinahe prophetischen Weitsicht⁷⁰⁶ den Gesichtsverlust seiner Ankläger und der Gesellschaft geradezu thematisiert, sollten sie ihn freisprechen. Demgegenüber muss sich Sokrates bei Brecht den bohrenden Fragen seiner Frau stellen, deren Vorahnungen sich auf ihre Kenntnis der persönlichen Geschichte ihrer Ehe gründen, nicht aber das Wissen um die Geschichte im Allgemeinen beanspruchen. Ihre Gesprächsführung oder vielmehr der Versuch, ihm etwas über die wahren Gründe seines Ruhmes zu entlocken, ist gekennzeichnet durch das Experimentieren mit unterschiedlichen Methoden. Angefangen von beißendem Spott und Nichtbeachtung seines seltsamen Verhaltens bis hin zum Servieren einer Ziegenmilch und einem unerwarteten Ernst nimmt ihr Umgang mit dem vermeintlichen Helden unterschiedliche Formen an.⁷⁰⁷ Auch wenn Xanthippe nicht wie Sokrates in der *Apologie* die exakte Wahrheit als bereits bekannt vorgibt, antizipiert sie gleichfalls den Ausgang ihres Verhörs und droht: „Aber ich bringe es schon noch heraus, verlaß dich drauf.“⁷⁰⁸ Ganz im Gegensatz zu Sokrates füllt sie aber die gleichsam als

706 Vgl. Platon: *Apologie*, 39c 2ff., „Denn ich stehe ja auch schon da, wo vorzüglich die Menschen weissagen, wenn sie nämlich im Begriff sind zu sterben.“

707 Vgl. Brecht: *Der verwundete Sokrates*, S. 416f. u. S. 418.

708 A. a. O., S. 416.

Leerstelle überlieferte Rolle der bärbeißigen Xanthippe auf eine so mustergültige Weise aus, dass sie als die Personifikation seines Gewissens auftritt, das ihn in der Intimität wie in der Gegenwart Anderer zur Aufrichtigkeit mahnt. Erst durch ihre andauernde Präsenz und die unausweichlichen Auseinandersetzung mit ihr schwingt sich Sokrates dazu auf, die Wahrheit zu sagen und die *parrhesia* auf sich selbst anzuwenden. Die Figur der Xanthippe übernimmt bei Brecht die Rolle der Lehrerin und des Supervisors im Sinn der pädagogischen Korrektur bei Philodemus. Zugleich erweist sie sich in diesem Fall als das relational Andere bei Foucault, das in der selbstbestimmten Subjektkonstituierung der *parrhesia* als Reflexionsfläche und äußerer Bezugspunkt einer höheren Instanz dient. Denn als Teil von Sokrates' Lebensgeschichte repräsentiert Xanthippe die Schaltstelle zwischen Subjekt und Gesellschaft, die den Ausgleich zwischen dem verzerrten öffentlichen Bild und der Selbstwahrnehmung einleitet. Schwerer noch als der Gesichtsverlust in der Öffentlichkeit wiegt hier die Verachtung des Anderen, der aber gleichzeitig in seiner Nähe unersetzlich ist. Dabei ist das Bild, das der Andere vom Subjekt hat, weder identisch mit dem verzerrten Bild, das die Öffentlichkeit von ihm hat, noch lässt es sich als eine einzelne Momentaufnahme unter dieses subsumieren. Es dient stattdessen als ein Kontrollbild für die Selbstwahrnehmung des Subjekts. Schließlich hält die Präsenz seiner Frau Sokrates deshalb doch davor zurück, vor seinen Besuchern zu lügen, „das konnte er nicht, wenn sie die Wahrheit wußte, denn er achtete sie.“⁷⁰⁹ Xanthippe erfüllt dabei die korrigierende Funktion der *parrhesia*, die bei Philodemus den wechselseitigen Umgang der Tugendhaften untereinander bestimmt.

Ist der geistige Märtyrer, der sich die Redefreiheit gewaltlos nimmt, nach Foucault der „*parrèsiate par excellence*“, so zeigen beide Vergleiche zu Platons Sokrates-Figur, dass sich die Frage nach seiner der Öffentlichkeit vermittelten Darstellung immer auch mit einer bestimmten Offenheit in der Ausdrucksform verbindet und sich für jeden konkreten Fall erneut stellt. Diese Offenheit wird in Platons Darstellung nicht eingelöst, weil sich seine Form der Gesprächsführung zu einer exemplarischen Methode erhebt, die sich von der Frage nach der konkreten Beschaffenheit des Anderen gelöst hat. Das folgende Kapitel befasst sich daher mit zwei Protagonisten, die der Macht über ihre Existenz nicht wie Sokrates mit der Gewissheit einer idealen Lebensform begegnen, weil erst die extreme Form der Übermacht ihr Bewusstsein zur Selbstbestimmung herausfordert.

IV. 1. c) Der ungesicherte Zweifel

Angesichts der einzigen absoluten Gewissheit des allgemein-menschlichen Todes erweist sich

709 A. a. O., S. 419.

Camus' Begriff der „révolte permanente“ als ein unendlicher Prozess, der das Oszillieren zwischen der kritischen Absage an die bestehenden Bedingungen der eigenen Daseinsform und der Affirmation einer neuen, autonomen Subjektivität im Akt der *parrhesia* beschreibt. Denn dieser Aspekt des Strebens, das Prozesshafte, verbindet ihn mit Foucaults Begriff der „attitude limite“. In diesem Zusammenhang bezeichnend ist das bekannte Zitat aus Camus 1942 entstandenem philosophischen Essay *Le mythe de Sisyphe*: „L'absurde n'a de sens que dans la mesure où l'on n'y consent pas.“⁷¹⁰ Hier vermittelt sich die allgemein-menschliche Wahrheit mit der subjektiven einer individuellen Existenz, indem sich mit der generellen Absage an den Tod seine Sinnlosigkeit in eine Zusage an das Leben verkehrt.

Den Unterschied zwischen beiden Konzepten markiert hingegen die Grenze zwischen dem expliziten Veto als Ausdruck einer kognitiv erfassten Lebensform und einem Aufbegehren, das das Subjekt innerhalb einer absurden Welt zu keiner anderen absoluten Erkenntnis als dem Bewusstsein dieser Absurdität zurückführt. Dient der märtyrergleiche Tod in seiner Wirkung bei Foucault der Zeugenschaft für eine höhere Form der Existenz, so stellen die Kontingenz und Sinnlosigkeit des Todes bei Camus erst die absurde Erfahrung her und werfen den Menschen auf seine Trennung von der Welt und seinem eigenen Ursprung zurück. Diese Trennung schließt zugleich auch die Entzweiung mit der Gesellschaft ein, indem das Aufbegehren des Individuums immer auch die Unterwerfung eines anderen impliziert.

In seinem politischen Drama *L'état de siège* lässt Camus den Protagonisten Diégo von der Todesangst in die Enge treiben, in der er zwischen privatem Glück und dem Allgemeinwohl einer selbstgerechten, ignoranten Gesellschaft hin- und hergerissen ist und die dem aufopferungsvollen Heldentod einen zweifelhaften Anstrich gibt. Anders als beim heldenhaften Märtyrer entspringt der Widerstand in Camus' Drama nicht einem zur Lebensgewohnheit verinnerlichten Freiheitsprinzip. Vielmehr konzentriert sich alles gesellschaftliche Bestreben auf die Affirmation des totalitären Herrschaftsapparats, der die Wahrnehmungsgewohnheiten der Gesellschaft als Ergebnis ihres vorausseilenden Gehorsams längst kontrolliert.

Von einem solchen Wegschauen und Schweigen innerhalb eines grausamen Kolonialsystems erzählt auch der 1980 erschienene Roman *Waiting for the Barbarians* von John M. Coetzee. Hier bildet der Widerstand geradezu die Antithese zur Heldentat. Er hat seine Antriebsfeder im Privatleben, dessen gewohnter Ablauf plötzlich gestört wird, und findet im Mitleid seinen Ausdruck, der einhergeht mit einer persönlichen und nicht wenig egoistisch motivierten Entschädigung eines der Opfer. In seiner Nähe zur Solidarität erinnert dieses Aufbegehren bei

710 Camus: *Le mythe de Sisyphe*. Les essais XII. Paris: Gallimard, 1942, S. 50.

Coetzee an Camus, wenn dieser die Empathie in Form von „la chaleur humaine“⁷¹¹ zum einzigen konkreten Wert erhebt, der in der Beziehung zum Anderen den Existenzkampf aufrecht hält und ihm damit trotz der Sinnlosigkeit der absurden Erfahrung letztlich eine Art Sinn verleiht. Wie auch in *L'état de siège* kommt es in Coetzees Romangeschehen durch das Einmischen einer polizeilichen Spezialeinheit zur Kollision zwischen dem privaten Glück und dem Wohlergehen der Gesellschaft. Beide Male entsteht der Zwiespalt weniger durch einen Bruch als vielmehr durch das allmähliche Auseinanderdriften des in seiner Ruhe gestörten Daseins und der gewohnten Bahnen der Wahrnehmung. Eine genauere Untersuchung beider Werke soll Aufschluss darüber geben, auf welche Weise das eingepflichtete Schweigen dennoch in eine Gegenreaktion umschlagen kann und an welchem Punkt das unterworfenen Subjekt beginnt, das Bewusstsein des eigenen Daseins in Frage zu stellen.

Als Symbol des sklavischen Gehorsams gegenüber der Redefreiheit greift Camus in seinem Drama das klassische Motiv des geknebelten Mundes auf. Das Volk wird mundtot gemacht; zuerst im übertragenen Sinn durch die Einschüchterung von Seiten der Regierung, schließlich ganz wörtlich von den allegorischen Gestalten der Pest und des Todes. Der so genannte „Schwarze Tod“ tritt anders als in Camus' Roman *La peste* im Duo aus Mann und Frau auf, die das autoritäre System durch die totalitäre Diktatur der Pest ersetzen und das an Repressionen gewöhnte Volk bis an die Grenze der Todesangst drängen. In aller Höflichkeit stellen sich die beiden als die Pest und ihre todbringende Sekretärin vor, die ordnungsgemäß Liste führt über ihr willkürliches Spiel mit dem Tod. Sie haben ein umso leichteres Spiel in einer Gesellschaft, in der Ausschweigen und Wegschauen zur Überlebensstrategie gehören.

Die Geschichte des 1948 uraufgeführten Dramas spielt in der spanischen Stadt Cadix und setzt mit der Ankündigung der beiden Fremden in dem Moment ein, in dem ein Komet am Himmel erscheint. Doch in der regungslosen Gesellschaft ohne jede Hoffnung steht der christliche Vorbote menschlicher Erlösung unter dem Vorzeichen der Ignoranz und des Todes. Das schlechte Omen wirft auch einen Schatten auf das Glück des jungen Arztes Diégo und seiner Liebe zu Victoria. Noch schützt sie der gegenseitige Ausdruck ihrer Liebe vor der alles zersetzenden Macht des Regimes und der Isolation des Einzelnen in der Gesellschaft. Victoria bestärkt Diégo in der Beschreibung seiner inneren Gefühlswelt: „Oui, parle notre langage même s'il paraît fou aux autres.“⁷¹² Im Unterschied zur Rolle der Natur in *La Peste* ist die Beziehung der beiden geprägt von der Harmonie mit der Natur, die ihrem Glück in die Hände zu spielen scheint und den schlimmen

711 Vgl. zu diesem von Camus geprägten Begriff Philippe Heriat: *La chaleur humaine*. In: Maurice Blanchot: *Hommage à Albert Camus*. Nr. 87. Paris: Gallimard, 1960, S. 31ff.

712 Camus: *L'état de siège*. In: Albert Camus: *Théâtre, récits nouvelles*. Préface von Jean Grenier. Édition établie et annotée par Roger Quilliot. Paris, Gallimard, 1962. S. 181-300, S. 200.

Vorahnungen vorerst den Schrecken nimmt.⁷¹³ Nada, der Trinker und Stadstreicher, symbolisiert die Resignation und den billigenden Mittäter, der den Stillstand als Resignation bewusst dort kultiviert, wo der zersetzende Prozess der vollständigen Isolation des Individuums abgeschlossen zu sein droht: „...que nous approchons de l’instant parfait où tout le monde parlera sans jamais trouver d’écho.“⁷¹⁴ Für sich genommen steht seine ironische Reflexion im Gegensatz zu ihrer Wirkung in der textuellen Gesamtstruktur auf der Metaebene für die opportunistische Beliebigkeit, mit der das Subjekt die vorherrschenden Machtbedingungen lediglich gegenseitig spiegelt, ohne sich tatsächlich zu ihnen zu positionieren.

Aus Angst vor einer Instabilisierung seiner Machtposition gibt der Gouverneur von Cadiz bald die Order aus, das Naturschauspiel aus dem Bewusstsein zu löschen, verbietet bei Strafe jedes positives Wort darüber. Stattdessen richtet sich die Wahrheit nach den genauen Vorgaben des Regimes, indem sie in die Negation verkehrt wird:

„Les bons gouvernements sont les gouvernements où rien ne se passe. Or telle est la volonté du gouverneur qu’il ne se passe rien en son gouvernement, afin qu’il demeure aussi bon qu’il a toujours été. [...] C’est pourquoi chacun, à partir de cette sixième heure, devra tenir pour faux qu’aucune comète se soit jamais montrée à l’horizon de la cité.“⁷¹⁵

Unter dem Regime ist das „wahre“ Leben im Stillstand der blinden Affirmation begriffen und repräsentiert damit nicht nur den Gegensatz zu Camus’ Idee der „révolte permanente“, sondern auch die Gegenbewegung zum dynamischen Prozess der *parrhesia*. Auf Befehl wird das gesellschaftliche Ereignis im kollektiven Gedächtnis totgeschwiegen, ohne dass sich ein wortloses Einverständnis formiert, das zu einer neuen gemeinsamen Sprache findet. Zu tief sind die zwischenmenschlichen Verbindungen durch die staatliche Regulierung in ihren Ausdrucksmöglichkeiten gestört.

In dieser Weise ruhig gestellt und kontrolliert fügt sich die Gesellschaft in die veränderten Herrschaftsbedingungen, als die Pest den Gouverneur seines Amtes enthebt und den titelgebenden Belagerungszustand, „l’état de siège“, über die Stadt verhängt. Hierbei macht sich die Pest die Strategie der Diktatur zu eigen, mit der Sprache auch das Bewusstsein zu kontrollieren und die Wirklichkeit ihren Begriffen anzupassen. Der sprachliche Schein geht durch den blinden Gehorsam in Wirklichkeit auf und so erfährt der Gouverneur am eigenen Leib, wie der Totalitarismus den Keil in aller Öffentlichkeit zwischen seine eigene Inszenierung und die neu

713 So signalisiert vor allem der Wind den Wendepunkt in der Diktatur des Todes und der Pest. Mit dem Wind, dem der Chor eine reinigende Kraft zuspricht – „lui seul pouvait purifier la ville“ (A. a. O., S. 223) – und ihn herbei beschwört, erhebt sich Diégo zuerst gegen die Macht der Sekretärin und schließlich gegen die Todesangst. „Le vent de la mer...“ (A. a. O., S. 274), den Diégo bemerkt, bringt seine Freiheit als selbstbestimmtes Subjekt.

714 A. a. O., S. 247.

715 A. a. O., S. 194.

inszenierte Wirklichkeit treibt. Unter der Todesdrohung in Gestalt der Sekretärin spricht „une libre approbation à la petite réforme“⁷¹⁶ den höflichen Umgangsformen nach den Konventionen des alten Regimes Hohn. Während ihre symbolische Erscheinung ohne Worte auskommt und zur bloßen Erpressung wird, dient die Sprache von Pest und Tod dazu, ihren Sinnbezug vollständig zu negieren und auf diese Weise ihr eigenes System zu zersetzen, um schließlich jede sinnvolle sprachliche Interaktion zu unterbinden.

Durch die Sinnentleerung der Sprache wird der Mensch in den Dienst des Machtapparats gestellt und ein automatisierter Ablauf der Bürokratie in Endlosschleife garantiert: „Moins ils comprendront, mieux ils marcheront.“⁷¹⁷ Im Gegensatz zu *Le Mythe de Sisyphe* bleibt in diesem automatisierten Kreislauf die Absurdität des Lebens außerhalb des menschlichen Bewusstseins, weil ihm mit der Sprache der gesicherte Bedeutungshorizont genommen worden ist. Einzig die Sinnlosigkeit des Todes, der hier durch den willkürlichen Pesttod verkörpert wird, bildet eine gesicherte Perspektive in der absurden Lebenserfahrung. „Il n'est rien de vrai que la mort.“⁷¹⁸ – mit dieser Gewissheit antwortet der Chor auf den Riss, der immer deutlicher durch die Liebesbeziehung zwischen Diégo und Victoria geht. Die Angst vor dem Tod lähmt seine Empfindungen gegenüber Victoria und schiebt sich wie eine unsichtbare Wand zwischen die beiden, zwischen ihr persönliches Glück und die tödliche Willkür der Pest, der sich Diégo als helfender Arzt ausliefert. Angesichts der schrecklichen Eindrücke des Todes kommt ihm die Sinnlosigkeit des Lebens zu Bewusstsein. Diese einzige Erkenntnis trennt ihn als selbstbewusstes Wesen von der Welt, vor allem aber auch von der sozialen Welt und führt ihn in die Isolation. Indem der Tod die Leere des Lebens und vor allem die Zwecklosigkeit des Leidens vor Augen führt, wird auch jedes Glücksgefühl unweigerlich zu einer Illusion. Der optimistische Grundton, der sich in Diégos erster Reaktion auf den Umgang der Gesellschaft mit der Erscheinung des Kometen noch ausmachen lässt, erhält nun eine andere Bedeutung: „L'heure de la vérité, c'est l'heure de la mise à mort.“⁷¹⁹ Auf die Situation der Angst und des Todes bezogen, präsentiert sich die Wahrheit nun eher als eine Abrechnung mit dem Leben, in der entsprechend den sinnlosen Kalkulationen der Sekretärin das Streben nach gesellschaftlichen Idealen keinen Gegenwert mehr findet. Von dem erhabenen Gefühl der Ehre, die Diégo zu Beginn noch vor Nada als sinnstiftendes Lebensideal verteidigt hat, ist nichts mehr zu spüren.⁷²⁰ Im Überlebenskampf zählen allein die für

716 A. a. O., S. 219.

717 A. a. O., S. 222.

718 A. a. O., S. 214.

719 A. a. O., S. 195.

720 Bedeutet Ehre für Diégo in der Stunde des ungetrübten privaten Glücks noch ohne Zweifel das, „[c]e [le] tient debout“ (A. a. O., S. 196), so entlarvt er dieses Streben in der Auseinandersetzung mit der tödlichen Pest als eine fremdbestimmte, äußere Zuschreibung, die sich nur dann auch im Inneren des Subjekts als eigenständige Objektivierung einlöst, wenn es die Lebensgrenze tatsächlich überschreitet. Solange bleibt der Selbstentwurf als

den Menschen greifbaren Werte in seiner Beziehung zu sich und zu anderen.

Der Tod als absolute Größe stellt ein zentrales Element in Camus' Vorstellung von der menschlichen Existenz dar. Erst durch die Gewissheit des Todes entfremdet sich der Mensch der Welt und zieht aus diesem Bewusstsein seines absurden Daseins wieder eine Art Sinn, der die Negation in der absurden Erfahrung in ihr Gegenteil verkehrt, und den Menschen zugleich auf sich selbst zurückwirft.⁷²¹ In *L'état de siège* zeigt sich an der Figur des Diégo, dass dieser Bedeutungsrest im Moment der Bewusstwerdung des eigenen absurden Lebens gleichzeitig ein als sinnvoll empfundenenes Engagement in soziale Beziehungen ausschließt. Hinter seinem Mundschutz gegen die Pest kann sich Diégo als Arzt nicht der Gefahr des Pestalltags aussetzen und gleichzeitig die Nähe zu Victoria suchen. Der Einsatz für ihre gemeinsame Liebe verträgt sich nicht mit seinem Kampf gegen die allgemeine Sinnlosigkeit des Todes, den die unmenschliche Willkür der Pest verkörpert. In der Folge ist Diégo innerlich zwiegespalten und sieht sich in dieser ausweglosen Situation seinen Ängsten schutzlos ausgeliefert. Indessen hat sich Victoria ganz ihrer Liebe bis in den Tod verschrieben: „Je suis entière! Je ne connais que mon amour!“⁷²² und „J'ai trop à faire, pour porter mon amour! Je ne vais pas encore me charger de la douleur du monde!“⁷²³. Mit der uneingeschränkten Verpflichtung gegenüber ihrem privaten Glück hat sie sich von einer sozialen Welt losgesagt, die nach dem Prinzip des Eigennutzes von Gesetzesgehorsam und Denunziationen bestimmt wird. Im Unterschied zu Victorias Rückzug in das Privatreich ihrer todesmutigen Liebe hat sich die Gesellschaft von Cadix mit der Angst vor dem Tod arrangiert. Jeder für sich hat sich sein Leben in den Schikanen des Alltags in dem totalitären System zwischen „[I]'insigne de la peste“⁷²⁴ und „le certificat d'existence“⁷²⁵ eingerichtet.

Die Unterwerfung unter die unsinnigen Reglementierungen gipfelt in der Figur des Richters, der ganz nach seiner Gewohnheit den Schein der Gerechtigkeit des positiven Rechts wahrt und davon das Unrecht dienstbeflissen unterscheidet. An diesem willkürlichen Ordnungssystem und den abstrakten Wertvorstellungen wie der Ehre hält der Richter und Vater von Victoria auch dann noch fest, als seine Tochter und ihr Verlobter in seinem Haus Zuflucht vor der Pest suchen. Indem er sie getreu den neuen gesetzlichen Anordnungen zurückweist, macht er sich erst recht schuldig am Leben. Demgegenüber lässt sich Victorias Erhebung ihrer Liebe über den Tod als Bejahung des

ehrenhaft Handelnder der Frageform unterworfen: „J'avais soif d'honneur. Et je ne retrouverai l'honneur aujourd'hui que parmi les morts?“ A. a. O., S. 292.

721 Vgl. speziell zu Camus' Begriff der Revolte im Kontext der absurden Erfahrung die beiden Werke Peter Brockmeier: *Revolte und Resignation. Zum Werk Albert Camus'*. In: Vom Ästhetizismus zum Nouveau Roman. Versuche kritischer Literaturwissenschaft. Hrsg. von P. Bürger, Frankfurt a.M. 1975, S. 92-120 u. Heinz Robert Schlette: *Albert Camus: Welt und Revolte*. Freiburg/ München 1980.

722 Camus: *L'état de siège*, S. 262.

723 A. a. O.

724 A. a. O., S. 238.

725 A. a. O., S. 239.

Lebens begreifen: „Allons, Diégo, prends-nous tous dans tes bras et pourissons ensemble. Mais laisse vivre celui-ci pour qui la vie est une punition.“⁷²⁶ Für Victoria eröffnet die persönliche Beziehung zu Diégo eine klare Orientierungslinie, während Diégo in der absurden Erfahrung des allgemeinen Todeskampfes auf keinen gesicherten Bezugspunkt zurückgreifen kann. Der Chor ergreift für keinen von beiden Partei und entspricht darin dem komplementären Verhältnis zwischen dem revoltierenden Subjekt und der repressiven Gesellschaft, das Camus in *L'homme révolté* für die wechselseitige Bedingtheit von Opfer und Täter beschreibt.

In Hinblick auf den Akt der *parrhesia* bietet Camus' Drama jedoch anders als sein Essay eine konkrete Anschauung der Auflehnung durch die Rede. Die in *L'état de siège* dargestellte Revolte legt es nahe, an ihr die „parrhesiastische“ Szene stärker nach den am Akt der *parrhesia* beteiligten Akteuren zu differenzieren. So geht Foucault zwar aus einer subjektzentrierten Perspektive vom *parrhesiastes* als zentralem Akteur aus; ob das Andere aber zugleich auch notwendig der konkrete persönliche Adressat des *parrhesiastes* oder nur Reflexionsfläche ist und wie sich beide Funktionen zueinander verhalten, wird in der Konkretisierung durch seine Beispiele nur angedeutet.

Der Chor weist im Drama die kategorische Bewertung von gut und böse von sich und antizipiert damit bereits das menschliche Dilemma, das in Diégos Konfrontation mit der Pest den dramatischen Höhepunkt darstellt: „On ne peut pas être heureux sans faire du mal aux autres“⁷²⁷. Denn Diégo wie Victoria sind nur Figuren in dem unsinnigen Spiel der Pest und ihrer Sekretärin, in dem sie auf ihrer Suche nach Erklärungen gegen die obskure Verschleierungstaktik der zwei Spielmacher antreten. Auf ihre Weise ringen beide um das Verstehen ihrer Umwelt, wenn auch in unterschiedlichen Relationen; Victoria geht es um ein gegenseitiges Verstehen und so deckt sie Diégo ihre Sicht der Wahrheit über ihn auf. Diégo strebt nach dem Erkennen der eigenen Rolle im gesellschaftlichen System allgemein. Während Victoria aber ihr Leben – und den Tod – längst nach Diégos Dasein ausgerichtet hat und für alles sonst um sie herum unempfänglich ist, kämpft dieser mit sich selbst noch um die eigene Positionierung innerhalb der Welt. Doch obwohl Victoria nicht Diégos Wahrnehmung ihrer Umwelt teilt – blind vor Liebe und „sourde jusqu'à la mort!“⁷²⁸ –, bietet sie in ihrem von der Gesellschaft abgewandten, in sich konsistenten Selbstbild einen Ausgangspunkt für Diégos Suche nach sich selbst. Aus Diégos nur halbem Zugeständnis – „Je t'aime. Mais je ne sais qui a raison.“⁷²⁹ – spricht der Zweifel eines in sich zerrissenen Selbst. Dieser Zwiespalt zwischen der allgemeinen Pflicht gegenüber der Gesellschaft und dem Dienst an

726 A. a. O., S. 256.

727 A. a. O., S. 289.

728 A. a. O., S. 262.

729 A. a. O., S. 263.

der persönlichen Liebe charakterisiert das Streben des Subjekts nach Konsistenz innerhalb der Umwelt. Trotz ihres anderen Verständnisses von Pflichtgefühl reflektiert Victorias Liebe für Diégo die Schwachstellen in seinem Selbstbewusstsein, weil sie seine Existenzangst in der von der Pest unterjochten Gesellschaft umso stärker kontrastiert.

Von dieser inneren Zerrissenheit aus lässt sich Diégos Streben nach einer eigenverantwortlichen Ganzheit auf das Prinzip der Selbstsorge übertragen, wenn er die Selbstachtung der Liebe zu Victoria voranstellt: „Mais je suis trop fier pour t’aimer sans m’estimer.“⁷³⁰ Auch hier entspricht die konkrete Auseinandersetzung Diégos mit sich selbst dem allgemein formulierten „homme révolté“, der angesichts der absurden Erfahrung den aus Angst unterdrückten Teil seiner selbst über das Leben an sich stellt.

Mit der Figur der Victoria wird dem blinden Gehorsam ihres Vaters gegenüber dem Régime die blinde Liebe entgegengesetzt. Im Haus des Richters prallen dergestalt die standardisierte Funktionsweise des abstrakten Bürokratieapparats und die verinnerlichte Fürsorge einer zwischenmenschlichen Beziehung aufeinander. Gegenüber diesen beiden gegensätzlichen Prinzipien verkörpert Diégo den bewussten Prozess der eigenen Positionierung in der ihm zweifelhaft gewordenen Welt, wie er sich für das Konzept der *parrhesia* als symptomatisch erwiesen hat. Im Licht des absurden Todes hat nur noch das Recht des Menschlichen Bestand, und die Frau des Richters löst sich in dem Moment aus der Herrschaft ihres Mannes, in dem sie es formuliert: „...car le droit, tu entends Casado, est du côté de ceux qui souffrent, gémissent, espèrent. Il n’est pas, non, il ne peut pas être avec ceux qui calculent et qui entassent.“⁷³¹

Die grundsätzlichen Zweifel an der Existenz sind umso größer, als das Bewusstsein des Absurden in Anbetracht des Todes Diégo gerade in dem Augenblick einholt, in dem sein persönliches Glück gesichert scheint. Die Einwilligung des Richters in die Heirat kommt für ihn genauso unverhofft wie kurz darauf das Hereinbrechen der Pest. Im Gegensatz zur übrigen Gesellschaft, die in ihrer unbestimmten Angst die Schreckensherrschaft instinktiv als Strafe auffasst, trifft diese neue Dimension der Angst die beiden Verliebten völlig unvorbereitet. Der Ausnahmezustand ihres Glücksgefühls steht im Kontrast zum „état de siège“ durch Pest und Tod und bringt ihnen die ganze Tragweite ihrer Beziehung in einer plötzlich absurd empfundenen Welt zu Bewusstsein. Für Victoria wirkt dieser Kontrast als Bekräftigung ihrer Liebe, die ihr Selbstbewusstsein widerspiegelt und sie in ihrem Selbstvertrauen bestätigt. Dagegen löst bei Diégo gerade der persönliche Glückszustand den Bruch mit dem Leben in Angst aus, weil er erst den entscheidenden Anstoß gibt, sich aufzulehnen gegen das totalitäre System und gegen die

730 A. a. O., S. 258.

731 Camus: *L’état de siège*, S. 256.

automatisierten Verdrängungsmechanismen der Gesellschaft. Der Kontrast wird zur Paradoxie von lebensbejahender Vitalität und Unerschrockenheit vor dem Tod, in der sich der Akt der *parrhesia* als Absage an die gegenwärtige Existenz und zugleich als Zusage an das Leben allgemein vermittelt. Mit dem Moment seiner Auflehnung gegen die tyrannische Herrschaft überführt Diégo die Opposition von Leben und Tod unter einem Wechsel der Vorzeichen in die gedankliche Synthese einer sinnstiftenden Revolte: „Je suis d’une race qui honorait la mort autant que la vie. Mais vos maîtres sont venus: vivre et mourir sont deux déshonneurs....“⁷³²

In dieser Hinsicht versinnbildlicht die Figur des Diégo genau die Scharnierstelle, die Foucault für den Akt der *parrhesia* zwischen einer Allgemeinheit und dem persönlichen Leben formuliert. Darüber hinaus lässt sich aus Camus’ Drama ein Erklärungsansatz zur Motivation des *parrhesiastes* ableiten. Die problematische Frage nach dem Antrieb, sich im Akt der *parrhesia* einer gesellschaftlichen Allgemeinheit verhaftet zu zeigen und sich zugleich als autonomes Subjekt im individuellen Bewusstsein gegen ihre Prinzipien aufzulehnen, kennzeichnet den Seiltanz Diégos.

Diégos Revolte erweist sich als metaphysische Fragestellung der menschlichen Existenz und entfaltet sich aus der Sehnsucht heraus, mit der Geliebten zu einer materiellen Einheit zu verschmelzen und vor der Entzweiung mit der Welt zu flüchten: „Ah! Si du moins je pouvais me lier à toi et, mes membres noués aux tiens, couler au fond d’un sommeil sans fin!“⁷³³ Stattdessen ist das Leben dem Tod geweiht, gehört der Sekretärin, die ihrerseits die Einsamkeit im Moment des Todes bedauert: „Vous êtes à moi, d’une certaine manière! [...] Peut-être pas de celle que je préférerais....“⁷³⁴

Trotz dieses grundsätzlichen Zwiespalts, weder ganz in sich und seinem eigenen Leben noch im Anderen aufzugehen, birgt die Sprache neben ihrer wirklichkeitsverzerrenden, spaltenden Funktion für den Menschen auch eine Ebene der Reflexion, die über das bloße „écho“ der nihilistischen Figur des Nada hinausgeht und ihm erst die Wirklichkeit der Illusion zu Bewusstsein bringt. Die Sekretärin verweigert Diégo jeden Rückbezug auf einen sprachlichen Referenzrahmen, weil sie die existenzgefährdende Wirkung des Sprach- und damit auch Bedeutungsverlust des Menschen kennt, weiß „que c’est cela qu’un homme ne peut supporter.“⁷³⁵ Aber die

732 A. a. O., S. 271. Vgl. hierzu in Bezug auf Camus’ Begriff der absurden Erfahrung Joseph Hermet: *A la rencontre d’Albert Camus: Le dur chemin de la liberté*. Paris: Beauchesne, 1990, S. 90. Hermet nennt das Verhältnis des absurden Bewusstseins zum Glück paradox: „...paradoxalement la tragédie de l’existence est plus sensible dans le bien-être que dans le malheur.“ und verweist zur Erklärung auf *Le Mythe de Sisyphe*: „Plus la vie est exaltante et plus absurde est l’idée de la perdre.“ Camus: *Essais*. Vol. II. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1967, S. 210; zit. n. Hermet: a. a. O.

733 Camus: *L’état de siège*, S. 259.

734 A. a. O., S. 268.

735 A. a. O., S. 269.

Ausdrucksfähigkeit seiner Liebe zu Victoria bedeutet für Diégo die notwendige Verankerung seiner Existenz, um sich der Angst um ihr Ende bewusst zu stellen und damit zugleich über sie zu erheben. Erst durch den Prozess der gemeinsamen Verarbeitung der Angst im intimen Moment des Geständnisses erweist er sich anschließend als resistent gegenüber der zersetzenden Macht des Todes. Der Ausnahmefall seiner Resistenz zwingt den Automatismus des Herrschaftssystems zum Abbruch, der scheinbar unfehlbare Machtapparat der Pest und seiner Sekretärin fällt in sich zusammen. „Le droit de veto“⁷³⁶ der Sekretärin verkehrt sich in den Anspruch auf ein selbstbestimmtes Leben in dem Moment, in dem Diégo den Tod zwar zwangsläufig als äußere Vorgabe akzeptiert, aber dennoch den individuellen Kampf um die eigene, innere Stimme zum Gesetz seines Lebens macht.

Das Beispiel bei Camus zeigt, dass ein Veto unter dem Druck des Todes bzw. eines Lebensrisikos zugleich eine Bestätigung des eigenen Lebens für das Subjekt bedeutet. Die doppelte Ausrichtung des Subjekts bei Foucault als soziales Objekt und zugleich als Objekt der eigenen Bewusstwerdung läuft bei Camus in der Absurdität des Todes zusammen. Angesichts des allumfassenden Todes begreift sich das Subjekt als Mensch und entwirft sich selbst in diesem Kampf um ein Leben, das erst durch seine bewusste Gestaltung über den unvermeidlichen Tod hinaus wieder zu einer konkreten, persönlichen Existenz zurückfindet. Das Veto richtet sich gegen die Ungerechtigkeit des menschlichen Schmerzes und ist zugleich eine Bejahung des Eigenen in der Beziehung zu einem konkreten Anderen.

Ferner erinnert Diégos bewusste Konfrontation mit der Sinnlosigkeit des Todes durch Victorias Hilfe an die Lebensauffassung der Epikureer und die Lehre Epikurs, „daß der Tod für uns ein Nichts ist.“⁷³⁷ Nach Epikur „[b]eruhet doch alles Gute und alles Üble nur auf Empfindung, der Tod aber ist Aufhebung der Empfindung.“⁷³⁸ Es ist diese Erkenntnis des Nichts in Verbindung mit der guten Empfindung der eigenen Überwindung, die bei Diégo die Revolte gegen den Pesttod im Namen einer ihr entsprechenden Lebenshaltung einleitet. Denn in Anbetracht des gesellschaftlichen Unglücks lässt sich das persönliche Glücksgefühl der gemeinsamen Liebe nur im Kampf um einen allgemeinen Lebenssinn vor der Illusion retten.

In Coetzees Roman *Waiting for the Barbarians* richtet sich der erste Versuch des Protagonisten, dem Leid einer unterdrückten Gemeinschaft einen Sinn abzugewinnen, auf die Geschichte. Doch auch in ihr bleibt die Beziehung zwischen dem eigenen Glück und dem fremden Unglück ein unauflösbarer Widerspruch:

736 A. a. O., S. 268.

737 Vgl. Epikur: *Von der Überwindung der Furcht. Katechismus – Lehrbriefe – Spruchsammlung – Fragmente.* Eingel. u. übertr. von Olof Gigon. Zürich 1949, S. 40.

738 A. a. O., 40f.

„I hope that the history of their captivity enters their legends, passed down from grandfather to grandson. But I hope too that memories of the town, with its easy life and its exotic foods, are not strong enough to lure them back. I do not want a race of beggars on my hands.“⁷³⁹

Als Magistrat dieser Stadt in einem abgelegenen Grenzbezirk wird der Ich-Erzähler im ersten Moment nicht so sehr an seine amtliche Ordnungspflicht erinnert als vielmehr daran, dass sein Wunsch nach „a quiet life in quiet times“⁷⁴⁰ weder selbstgenügsam noch von Dauer sein könnte. Das erste Anzeichen hierfür erkennt er in dem Auftauchen des Oberst Joll, der eine polizeiliche Spezialeinheit leitet und im Auftrag des Regimes mit grausamen Mitteln den Nachweis erbringen soll, dass von den Ureinwohnern und „Barbaren“ ein kriegerischer Übergriff auf das Reich geplant ist. Die Loyalität des Magistrats gegenüber dem Regimes wird gleich beim ersten Besuch von Oberst Joll auf die Probe gestellt, als er einen verletzten Jungen und seinen Großvater aus dem fremden Volk zu Tode foltert. In der Unterhaltung mit dem Oberst wird die Gewissheit einer gewaltsam erzwungenen Wahrheit – „[t]he tone of truth!“⁷⁴¹, den dieser zu erkennen vorgibt – mit der Wahrheit im Namen der menschlichen Natur konfrontiert. Ganz im Sinn der Revolte bei Camus bleibt auf die Frage des Magistrats nach der Zuverlässigkeit der erzwungenen Wahrheitsbekenntnisse nur eine einzige Gewissheit bestehen: „Pain is truth; all else is subject to doubt.“⁷⁴² Der Magistrat muss die Schmerzensschreie mitanhören und wird so gegen seinen Willen zum Zeugen des Sieges der Unwahrheit über die Wahrheit. Die Notwendigkeit der inneren Rechtfertigung drängt in der Reflexion des Erzählvorgangs in sein Bewusstsein und wird durch die Klammersetzung betont: „(At a certain point I begin to plead my own cause.)“⁷⁴³ Auch seine kleinen Hilfestellungen, um den Opfern die akuten körperlichen Schmerzen zu erleichtern, werden auf diese Weise als die eines Mittäters entlarvt. In der Angst der Opfer spiegelt sich seine Machtposition und führt ihm vor Augen, „that an interrogator can wear two masks, speak with two voices, one harsh, one seductive.“⁷⁴⁴ Unwillkürlich sucht der Magistrat einen Ausweg aus diesem Dilemma zwischen Mittäterschaft und Widerstand, das auch in Camus' Drama als existentieller Zwiespalt des Subjekts angelegt ist. Er beginnt damit, nach den geheimen Verhörmethoden von Oberst Joll zu forschen und deckt nach und nach die Wahrheit über die Folteraktionen und die angebliche Gefahr durch die „Barbaren“ auf.

Um dem schlechten Gewissen kurzfristig zu entgehen und den Schaden seiner unterlassenen

739 Coetzee: *Waiting for the Barbarians*, New York: Penguin Books, 1982, S. 19.

740 A. a. O., S. 8.

741 A. a. O., S. 5.

742 A. a. O.

743 A. a. O.

744 A. a. O., S. 7.

Hilfeleistung wieder gutzumachen, findet er in einem vor der Kaserne bettelnden Mädchen, das von der Folter blind und schwer misshandelt ist, ein Objekt seiner Zuwendung. Den geheimen Verhören unter Ausschluss der Öffentlichkeit setzt er eine Intimität entgegen, die sich ihm schließlich gerade deshalb als eigennütziger Schein offenbart, weil er die Wahrheit im Bewusstsein des Mädchens sucht, ohne sich ihr selbst zu stellen: „I am like an incompetent schoolmaster, fishing about with my maieutic forceps when I ought to be filling her with truth.“⁷⁴⁵ Der Wunsch in ihr Bewusstsein einzudringen steht im Kontrast zum Fehlen jeglichen körperlichen Begehrens; der auf die Oberfläche reduzierte Kontakt projiziert jedoch eine Wahrheit, die nicht über das Allgemeine des menschlichen Schmerzes hinaus-, sondern immer noch Hand in Hand mit den Folterknechten geht. Der als Verhörtechnik verdächtig gewordenen Wahrheitssuche des sokratischen Dialogs wird hier ein Bild gegenübergestellt, in dem sich die bohrenden Fragen im Namen einer allgemeinen Wahrheit wie ein Echo an der längst vor Schmerz verkrusteten Oberfläche des Anderen brechen:

„[A]nd with a shift of horror I behold the answer that has been waiting all the time offer itself to me in the image of a face masked by two black glassy insect eyes from which there comes no reciprocal gaze but only my doubled image cast back at me.“⁷⁴⁶

Die Wahrheit zeigt sich dem Subjekt demnach nur in den konkreten Konturen einer persönlichen Beziehung. Der Zugang zur Wahrheit eröffnet sich dem Magistrat erst, als er durch die Aufforderungen des Mädchens, physisch in sie einzudringen, gezwungen wird, seine Maske des Verhörers abzulegen. Dahinter präsentieren sich ihm die wahren Motive seines Interesses an dem Mädchen, die ihr die Maske des unpersönlichen Opfers aufzwingen und die Frage nach seiner eigenen Verantwortlichkeit verdrängen.

Einer klaren, öffentlichen Positionierung kann sich der Magistrat schließlich aber nicht mehr länger entziehen. Als der Oberst auf seiner angeblichen Inspektionsreise durch das fremde Land immer mehr Ureinwohner wie Tiere fängt und sie in den Gewahrsam des Magistrats in die Kaserne vorausschickt, muss dieser handeln und sich öffentlich rechtfertigen. Sein Glaube an „peace, perhaps even peace at any price“⁷⁴⁷ hat sich längst auf die Beilegung der inneren Unruhe gerichtet, die er durch die Dissonanz zwischen seinem persönlichen Unrechtsempfinden und seinem Schuldgefühl als Teil des Folterapparats erleidet. Er bringt das Mädchen zu ihrer Familie zurück und freut sich über „a faraway tinge of exultation at the prospect that the false friendship

745 A. a. O., S. 41.

746 A. a. O., S. 44.

747 A. a. O., S. 14.

between [him]self and the Bureau may be coming to an end⁷⁴⁸, als er wegen seiner illoyalen Aktion ins Visier der Regierung gerät und selbst zu ihrem Gefangenen wird. Dennoch ist er genauso weit entfernt von der erhabenen Form eines zum verkannten Helden stilisierten Selbstbildes wie von dem rhetorischen Moment einer öffentlichen Erhöhung: „In my opposition there is nothing heroic – let me not for an instant forget that.“⁷⁴⁹ Sein Wechsel auf die Seite der Unterdrückten ist vielmehr ein Sieg über sich selbst, weil er ihm nach langem Ringen die Wahrheit in Form eines neuen, einheitlichen Selbstgefühls bringt – „I am a free man“ – und das um den Preis seiner physischen Freiheit. Bezeichnend für diesen Übergang vom Objekt der gesellschaftlichen Zuschreibung als Repräsentant des vorherrschenden Herrschaftssystems zum inhaftierten, aber freien Subjekt innerhalb derselben Machtstrukturen ist der diametral entgegengesetzte Wechsel zwischen Intimität und Distanz, der den Identifikationsprozess mit dem unterdrückten Anderen bestimmt und in Käte Hamburgers bis heute noch wegweisender Strukturanalyse zum Phänomen des Mitleids eine signifikante Funktion erhält.⁷⁵⁰

Nach Hamburgers kognitivistischem Ansatz besetzt das Mitleid im Spannungsfeld zwischen bloß affektivem Widerhall und nachhaltiger Reflexion „einen im ethischen Sinne neutralen [Ort]“⁷⁵¹, der den jeweiligen konkret-situativen Bedingungen der individuellen Beziehung zwischen mitleidendem Subjekt und bemitleidetem Objekt unterliegt. Dass „[d]ie individuelle Subjektivität des Mitleidssubjekts und die individuell-konkrete Beschaffenheit des Mitleidsobjekts [...] eng zusammen[hängen]“⁷⁵², macht Hamburger am Phänomen der „Zurückweisung des Mitleids“⁷⁵³ fest, die ihr als Beweis seiner allgemeinen „Distanzstruktur“⁷⁵⁴ und als Gradmesser für die Unpersönlichkeit der Subjekt-Objekt-Beziehung dient, die es allgemein kennzeichnet. Am Beispiel der Beziehung zwischen dem Fürsten Myschkin und Nastassja Filippowna in Dostojewskis *Idiot* veranschaulicht Hamburger „die Diskrepanz von Mitleid und Geschlechtsliebe“⁷⁵⁵, indem sie in der Liebe des Fürsten sein Mitleiden als eine ausschließliche Identifikation mit dem Allgemein-Menschlichen herausarbeitet. Zu einem solchen Bewusstsein wie dem des Fürsten, dass „er sie nicht aus Liebe, sondern aus Mitleid liebe“⁷⁵⁶, gelangt Cotzees

748 A. a. O., S. 77.

749 A. a. O., S. 78.

750 Vgl. Nina Gülcher u. Irmela von der Lühe (Hrsg.): *Ethik und Ästhetik des Mitleids*. (Reihe Litterae, Bd. 143) Freiburg i. Br./ Berlin/ Wien 2007. Dem Sammelband, der aus einer 2005 an der Freien Universität zu Berlin veranstalteten Tagung zur Mitleidsproblematik hervorging, liegt die von Käte Hamburgers Mitleidsanalyse ausgehende zentrale Frage zugrunde, inwieweit sich aus dem Gefühl des Mitleids ethische Implikationen und ästhetische Zielsetzungen ableiten lassen.

751 Käte Hamburger: *Das Mitleid*. Stuttgart 1985, S. 126.

752 A. a. O., S. 103.

753 A. a. O.

754 A. a. O., S. 106. Den Schlüsselbegriff ihrer Strukturanalyse des Mitleidsphänomen macht Hamburger durch die kursive Setzung kenntlich.

755 A. a. O., S. 94.

756 Aus Dostojewskis *Der Idiot*. Zit. n. Hamburger: a. a. O., S. 89.

Protagonist erst nach und nach, weil das bis zur Blindheit gefolterte Mädchen ihm den kritischen Widerspruch eines aufbegehrenden Subjekts verwehrt und ihm auf diese Weise implizit, aber umso beharrlicher die Oberflächlichkeit ihrer Beziehung vor Augen führt. Mit der Verweigerung jeglicher Details ihrer eigenen Leidensgeschichte zwingt sie den Magistrat dazu, nicht sie, sondern sich selbst zu erkennen und sich auf seine eigene Gegenwart angesichts einer gesellschaftlichen Geschichte der Unterdrückung und Mittäterschaft zu besinnen. In dem Nicht-Erinnern-, Nicht-Erkennen-Können des Anderen – „[t]he space beside the man remains empty, but a faint sense of the presence of the girl, an aura, begins to emerge“⁷⁵⁷ – symbolisiert sie den blinden Fleck desjenigen Subjekts, das sich noch nicht in einem Akt der *parrhesia* selbst konstituiert und ihre kritische Haltung eingenommen hat. Das Mädchen tritt schließlich in dem Moment für ihn ganz deutlich aus der falschen Intimität ihres Objektdaseins als ein abstraktes Anderes hinaus, als sie einen Vorstoß in Sachen geschlechtlicher Liebe wagt und damit die Grenze zwischen einem konkreten Pflichtgefühl aus persönlicher Zuneigung und dem abstrakten Mitleidgefühl aus karthatischem Eigeninteresse sichtbar werden lässt.

Im Überschreiten der Grenze zur persönlich-intimen Beziehung von Seiten des Mitleidsobjekts wird nach Hamburger „[s]ein individuellster Charakter“⁷⁵⁸ offenbar, so dass sie ihm mit der Kategorie des Anderen in der strukturellen Bestimmung des Mitleids nicht nur generell einen wesentlichen Platz als konkretes Individuum einräumt, sondern vor allem das Potential eines Akteurs und die Möglichkeit der Selbstkonstituierung als Subjekt. In diesem Licht lässt sich das „phlegmatic“⁷⁵⁹ Schweigen und „submission“⁷⁶⁰ des Mädchens als stille Auflehnung lesen gegen die Zuschreibung der „Barbarin“ und insbesondere gegen die Stigmatisierung der Gefolterten, mit der sich die Gesellschaft, aber vor allem auch der Magistrat, nicht wirklich identifizieren will. Nicht die eigene Grenzerfahrung des allgemein menschlichen Todes als vielmehr die Ohnmacht der Gefolterten, die hilflos und ohne aus ihrem persönlichen Schmerz ein Mitleidgefühl abstrahieren zu können, zusehen muss, wie der Vater vor ihr gefoltert wird, verschließt ihr den Weg zurück in eine menschliche Gemeinschaft, in der das Mitleid aus Eigeninteresse die doppelte Funktion einer erhabenen Distanzierung bedient, gegenüber den Folterern genauso wie gegenüber ihrem Opfer. Erst in der Reflexion über sein fehlendes Begehren gegenüber dem Mädchen identifiziert sich der Magistrat selbst ebenfalls als Täter und distanziert sich zugleich von ihrer intimen Form der Gewalt, die er plötzlich als „no less intimate“⁷⁶¹ als seine eigene entlarvt:

757 Coetzee: *Waiting for the Barbarians*, S. 48.

758 Hamburger: *Das Mitleid*. Stuttgart 1985, S. 103.

759 Coetzee: *Waiting for the Barbarians*, S. 41.

760 A. a. O., S. 56.

761 A. a. O., S. 43.

„For the first time I feel a dry pity for them: how natural a mistake to believe that you can burn or tear or hack your way into the secret body of the other!“⁷⁶²

Bewirkt zuerst das grausam-gewaltsame Eindringen der Folterer in ihren Körper, dass sie als Stigmatisierte aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wird, so ist es beim Magistrat dann gerade sein Interesse an „the traces“⁷⁶³ dieser gewaltsam hergestellten Intimität, das sie nach der Folter erneut zum Objekt degradiert: „Thereafter she was no longer fully human, sister of all of us.“⁷⁶⁴

Vom Augenblick der eigenen Zurückweisung seines Mitleidgefühls gegenüber dem konkreten Anderen an, erträgt der Magistrat auch das rein nachempfundene Mitleid mit den ihm unbekanntem Gefangenen nicht mehr und macht ihr Leid zu seinem eigenen. Sein Aufbegehren artikuliert und vervielfacht sich als das „No!“⁷⁶⁵ in der Öffentlichkeit wie von selbst, entwirft ihn als „the first word from my throat“⁷⁶⁶ neu, und ähnelt darin kurzzeitig Brechts Darstellung des kriegerischen Sokrates. Im Unterschied zu der instinktiven Selbstverteidigung bei Brecht ist das unwillkürliche Nein hier jedoch durch eine innere Überzeugung motiviert, die das Resultat eines vorgeschalteten kognitiven Reflexionsprozesses ist. Durch die Vorgeschichte dieses öffentlichen Vetos bei Coetzee wird der allgemeine Zusammenhang zwischen dem Prozesshaften und der Spontanität der *parrhesia* offensichtlich. Beides sind die zwei unterschiedlichen Abschnitte des Gesamtprozesses, die sich gegenseitig bedingen, wobei der Prozess dem eruptiven Moment vorausgeht, insofern er die Ausbildung eines Maßstabes zur äußerlich messbaren Positionierung darstellt.

Der Verdacht von Oberst Joll, der Magistrat ziele mit seinem Verhalten darauf ab, „to go down in history as a martyr“⁷⁶⁷, erweist sich als falsche Motivzuschreibung. An Stelle des Ehrgeizes von Joll und seiner auf Außenwirkung ausgerichteten Handlungen übernimmt die Geschichte hier wie schon in der *Apologie des Sokrates* die Funktion einer übergeordneten Wahrheit: „History will bear me out!“⁷⁶⁸ Galt sein Interesse vorher noch dem inneren Zweifel über seine tatsächlichen Absichten gegenüber dem Mädchen und der Frage: „[I]s it she I want or the traces of history her

762 A. a. O., S. 43. Während entsprechend der im Deutschen weniger stark ausgeprägten sprachlichen Differenzierung des Mitleidsbegriffs der englische Begriff „pity“ in der deutschen Übersetzung an dieser Stelle mit „Mitleid“ wiedergegeben wird, muss auf die anders gelagerte Bedeutung des Mitleidsgefühls als „compassion“ hingewiesen werden. Vgl. die deutsche Übersetzung von Reinhild Böhnke in: Coetzee: *Warten auf die Barbaren*. Frankfurt a. M. 2003, S. 106.

763 A. a. O., S.64. Der Magistrat stellt sich selbst der Frage, ob er sich in der Suche nach dem konkreten Anderen innerhalb der Geschichte oder nach einer verallgemeinerten, absolut gesetzten Geschichte entwirft: „is it she I want or the traces of a history her body bears?“ A. a. O.

764 A. a. O., S. 84f.

765 A. a. O., S. 106.

766 A. a. O.

767 A. a. O., S. 114.

768 A. a. O.

body bears?“⁷⁶⁹, so bindet er seine Existenz nun an die Sinnhaftigkeit einer allgemeinen Geschichte. Ohne jeglichen Rückhalt in der Bevölkerung und unter dem Druck von Folter und Isolationshaft wird diese Gewissheit mit der Zeit ebenso zur Illusion wie bei Camus. Sie macht inmitten der fremdenfeindlichen Gesellschaft der anderen Gewissheit Platz, dass nicht nur der Mensch von seiner Umwelt, sondern auch die Gesellschaft von dem Kreislauf eines natürlichen Geschichtsablaufs getrennt ist: „Empire dooms itself to live in history and plot against history.“⁷⁷⁰ Die Dialektik „of rise and fall“⁷⁷¹ der menschlichen Geschichte bildet die Macht als abstrakte Größe ab, ähnlich wie sie bei Foucault als nicht singular-konkrete, ubiquitäre vorkommt. Die Geschichte umklammert Opfer- und Tätergemeinschaften, in denen das Subjekt lebt und zugleich um seine eigene, individuelle Geschichte kämpft. Bei Coetzee entlarvt im Unterschied zu Foucault erst der Blick für das Singuläre des Anderen die Machtbeziehung des Magistrats als eine von „[t]wo sides of imperial rule“⁷⁷². Der Magistrat verkörpert selbst in der privaten Beziehung zum Mädchen solange „the lie that Empire tells itself when times are easy“⁷⁷³, wie sich sein Mitleid im Namen einer abstrakten Allgemeinheit auf ein Einzelschicksal richtet und in diesem Widerspruch die Asymmetrie der gesellschaftlichen Muster von Herrschern und Beherrschten fortführt.

Zugleich zeigt sich an der Figur des Magistrats, dass der für den Akt der *parrhesia* notwendige Reflexionsprozess zwar aus der Abspaltung dieser eigenen Lebensgestaltung besteht, aber seinen Impuls aus der Relativierung der gesellschaftlichen Realität angesichts einer allumfassenden Geschichte bezieht. Das Bedürfnis, „to find in the vacuousness of the desert a special historical poignancy“⁷⁷⁴ weicht wie bei Camus der Sehnsucht nach einer gegenständlichen Existenz in Einklang mit der Natur. In ähnlicher Weise wie in Camus' Drama leitet das unablässige Ringen um tatsächliche Intimität mit dem Anderen den zwiespältigen Drang ein, sich einerseits gegen die Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Übermacht und andererseits gegen die Sinnlosigkeit der völligen Isolation aufzulehnen. Erst die Intersubjektivität einer persönlichen Beziehung weist einen Ausweg aus diesem Dilemma, indem sie der allgemeinen Geschichte einen Sinn abringt. Während der zweifelhafte Held Diégo wenigstens in das kollektive Bewusstsein eingeht, führt das Leben des Magistrats vor Augen, wie wechselhaft das kollektive Gedächtnis der Gesellschaft Erinnerungen zu ihrem Vorteil ausspart oder umformt. In seiner Bedeutung als Schaltstelle zwischen Subjekt und Gesellschaft, individueller Lebens- und allgemeiner Gesellschaftsgeschichte wird der Akt der *parrhesia* bei Camus wie bei Coetzee zum

769 A. a. O., S. 64.

770 A. a. O., S. 133.

771 A. a. O.

772 A. a. O., S. 135.

773 A. a. O.

774 A. a. O., S. 17.

Umschlagsmoment einer Sinnsuche, die vom Singulären zum Allgemeinen und wieder zurück führt, indem sie aus der persönlichen Beziehung heraus einen neuen allgemeinen Wertemaßstab entwickelt und davon eine Richtlinie für die persönliche Lebenspraxis abstrahiert.

IV. 1. d) Der Andere als allgemeine Kategorie

Mit der Überzeugungstat wird der Akt der *parrhesia* in erster Linie auf den öffentlichen Bruch und das damit verbundene eruptive Moment bezogen. Die Frage nach der Internalisierung richtet sich somit auf die Bestimmung des Anderen und darauf, welche Rolle er für das Generieren der inneren Gewissheit des Subjekts spielt. Denn die Gewissheit des Subjekts, dass die Normativität der äußeren Vorgänge gegen seine eigene Norm verstößt und ihm eine Positionierung abverlangt, führt zur Auflehnung im Sinn der *parrhesia*. Wenn sich aber das Subjekt nach Foucault erst im Moment seiner Auflehnung nach den Regeln dieser Handlung selbst gestaltet, folglich die Gewissheit mit dem Selbstentwurf zusammenfällt, wird das Andere als reine Reflexionsfläche zum Problem. So zieht das Streben nach Ausgleich zwischen innerer Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung wiederum eine Unterwerfung des Subjekts nach sich, die aus der erneuten Zuordnung durch die Gesellschaft erfolgt. Sie schlägt sich in Foucaults Begriff der „attitude limite“ genauso nieder wie auch in Camus' „révolte permanente“, weil nur die Dynamik des stetigen Prozesses das Erstarren in Herrschaftsformen und die Sinnlosigkeit des Todes unterbindet. Wo aber der Andere bei Camus innerhalb einer absurden Gemeinschaft aus Opfern und Tätern nur in der Rolle des Liebenden denkbar ist, behält er bei Foucault im Unterschied zum historischen Bewusstsein eine unbestimmte und eher passive Funktion bei.

An Foucaults Auffassung von Sokrates als „parrèsiate par excellence“ wird offenkundig, dass die Gesetzmäßigkeit des Auflehnungsakts über den Eigensinn und seine Unantastbarkeit hinausgeht und zum allgemeinen Richtwert der einzig wahren Lebensform erhoben wird. Das Veto aus Sokrates' *Apologie* bezieht sich auf seine eigene Unterdrückung und nimmt zugleich die eigene mögliche Seinsweise als die des Subjekts allgemein vorweg. Selbst im privaten Gespräch des *Laches* schließt der Akt der Wahrheitssuche den Vorsprung im Wissen um seine allgemeine Formgebung ein. Dieser Zielvorstellung einer allgemeingültigen Form wird der Andere von vornherein untergeordnet und bleibt damit letztlich ebenso abstrakt wie Kreon als säkularisierter Machtvertreter im konsequenten Einteilungsschema Antigones.

Im Gegensatz zum Widerstand des Sokrates, der nach Platon den Tod antizipiert und die Zeugenschaft der Geschichte explizit heranzieht, stellen sich die zweifelhaften Helden bei Camus und Coetzee erst mit ihrem Veto ausdrücklich auf die Seite der zu Tode gepeinigten Mitmenschen.

Sie geben sich also in dem Moment eine Form, in dem ihre eigenen Illusionen und Lügen zusammenbrechen und die sinnlose Leere des Lebens dem Tod „l'heure de la vérité“ zu rauben scheint. Die einzige Möglichkeit, der Lebenslüge eine Wahrheit abzugewinnen, besteht in der emotionalen Verbundenheit mit einem konkreten Anderen, dessen Wertschätzung dem Streben des Subjekts nach Konsistenz die Richtung weist und damit den gesellschaftlichen Machtkampf zwischen Peinigern und Gepeinigten zum eigenen Daseinskampf werden lässt. Am Kreuzungspunkt zwischen gesichertem Wissen und möglichem Dasein, epistemologischer und ontologischer Grenze im Akt der *parrhesia* bildet das konkrete Andere also zugleich Orientierungspunkt und Antriebsfeder für die Wahrheit im Namen eines abstrakten Anderen. Hingegen läuft anders als bei Foucault die Gewissheit dieser Wahrheit bei Camus und Coetzee auf die unmissverständliche Gewissheit des menschlichen Schmerzes hinaus und ist damit immer auf Seiten der Leidenden. Der Schmerz ist objektivierbar, weil der Grad der Unterdrückung angesichts der Todesangst kaum noch einen Spielraum zulässt und vor der schweigenden Resignation nur noch der offen formulierte Kampf für einen konkreten Anderen bewahrt. Damit ist die Schwelle zur Revolte bei Camus eine ganz andere als bei Foucault, der die Grenzerfahrung des Subjekts mit dem vernunftorientierten Streben nach einer Wahrheit als einem Geschichtssinn verbindet. Mit der Absolutheit eines übergeordneten Sinns verliert das geopfert Leben des Märtyrers seine Zeugenschaft. Sein Tod wird stattdessen zum Zeichen eines Neins, das sich in Anouilhs Version der Antigone als exemplarische Absage an den Schwebestand des Subjekts zwischen absolutem Wissen und völliger Resignation ausweist. Übrig bleibt allein die Verkehrung des Schwebestands in eine bewusste Haltung der Reflexion, in der das Nein des Subjekts zugleich die eigene Bejahung impliziert. Angesichts der einzigen Gewissheit des menschlichen Schmerzes weicht die unbedingte Erhabenheit des Märtyrers über den Tod im Moment des Neins dem existentiellen Zweifel, der über den Tod hinausgeht. Das Moment der *parrhesia* als Ausdruck dieses Neins beschränkt sich demnach zwar auf den unwillkürlichen Akt des Mitleids angesichts des allgemein-menschlichen Todes, es verweist zugleich aber auf die Sinnstiftung der bewussten Reflexion eines konkreten Kommunikationsakts.

IV. 2. Der Parteiische

Ausgangspunkt der *parrhesia* ist das reflektierende Subjekt, das sich als ein von seiner Umwelt getrenntes begreift und mit seiner Rede zugleich sein Bedürfnis artikuliert, sich sinnvoll in sozialen Beziehungen zu engagieren. Genauso wenig wie der ursprüngliche Ausgangspunkt der *parrhesia* in der antiken Poliswelt ein universalistisches Menschenbild war, erweist sich die

Realität des „parrhesiastischen“ Spiels in der Öffentlichkeit als ein freies Aushandeln neuer Diskursformen zwischen einzelnen Subjekten. Wie seine Sprache ist das Subjekt in jedem Kontext bereits Objekt bestimmter gesellschaftlicher Zuordnungen. Die Pluralität seiner identitären Zugehörigkeiten weicht in der öffentlichen Wahrnehmung mehrheitlich strukturvereinfachenden Dualismen, die sich mit der Zunahme des Machtgefälles letztlich an der Freund-Feind-Linie orientieren. Denn genau genommen geht der Begriff der politischen Gleichberechtigung aus der Identifikation des Subjekts mit einer Gruppe in abgrenzender Opposition zu einer anderen hervor – nämlich mit der Bürgerschaft im Unterschied zur Schicht der Sklaven. So lässt sich die Bedeutungsverschiebung der *parrhesia* vom Recht auf Rede zur frechen Rede im Verlauf der demokratischen Entwicklungen auf die Ordnungsprozesse gesellschaftlicher Entwicklungen allgemein übertragen.

Der Grundsatz „wer nicht für mich ist, der ist gegen mich“⁷⁷⁵ gilt für eben die Macht, die mit einem totalitären Herrschaftsanspruch auf die ganzheitliche Durchdringung des Anderen und seiner Lebensbereiche abzielt. Indessen lässt die Akzentuierung des Grats zwischen eigenem und feindlichem Lager Rückschlüsse zu auf die Stabilität der Machtverhältnisse. Je engmaschiger das strukturelle Machtgewebe, desto kleiner müsste ihr Gefälle sein und desto größer müsste in der Folge die individuelle Freiheit des Subjekts sein, öffentlich Kritik zu üben. An der historischen Wirklichkeit der *parrhesia* zeigt sich hingegen der inflationäre Charakter der öffentlichen Redefreiheit, der mit ihrem Selbstverständnis als etabliertes Recht und der zunehmenden Ausweitung ihres Aktionsradius einhergeht. Es ist daher nur folgerichtig, dass die Tendenz, die direkte Vermittlung der *parrhesia* außerhalb der öffentlich-institutionellen Machtstrukturen zu verorten, nicht nur bei Philodemus, sondern auch bei Aristoteles und in Ansätzen selbst bei Foucault erkennbar ist. Diese Einschränkung stellt sich jedoch als problematisch dar, wenn sich das Subjekt wie im Fall des „Vatermörders“ bei Philodemus mit seiner Selbstkonstituierung zugleich über das konstitutive Prinzip der Gemeinschaft hinwegsetzt. Die Absage des Subjekts an die bestehenden Verhältnisse und der Bruch mit den Normen wird im exklusiven Kreis als Verrat ausgelegt, weil es den Status seiner Zugehörigkeit in Frage stellt. Hingegen gefährdet die Loyalität gegenüber der Gruppe als Ergebnis eines gemeinsamen Lebensprinzips diejenige Dynamik, die *parrhesia* zur Anwendung bringt, indem sie die Simultanität von Formgebung und Begründung dieser Form gewährleistet. Unter dem Dach eines gemeinsamen Leitprinzips bildet sich die Geschichte einer Gemeinschaft heraus, die auf einen bestimmten Sinn hin und auf der Annahme eines bestimmten gemeinsamen Ursprungs konstruiert wird. Es ist daher nicht auszuschließen, dass das Subjekt sich im Akt seiner Erhebung weniger durch die Verknüpfung zwischen seiner

⁷⁷⁵ Vgl. Bibel, Lukas 11, 23; Matthäus 12, 30.

eigenen und der allgemeinen Geschichte reflektiert, als dass es seine eigenständige Objektivierung tatsächlich nach der äußeren Zuordnung zu einer bestimmten gesellschaftlichen Kategorie ausrichtet. Die wesentliche Schwierigkeit in der Bestimmung der *parrhesia* besteht damit schon bereits innerhalb des Subjekts. Im Moment einer kollektiven Erhebung innerhalb einer Gruppe kann es nicht mit Sicherheit unterscheiden, ob seine Rede eine individuelle Parteinahme für den konkreten Gegenstand oder für die formale Einheit der Gruppe abbildet. Im nächsten Schritt geht es daher im Wesentlichen um die Frage, inwieweit die Berufung auf eine weitere gemeinsame Grundlage als die rein menschliche Kategorie den Akt der *parrhesia* beeinflusst und welche Implikationen solche exklusiven Zugehörigkeiten für die literarische Darstellung der *parrhesia* bedeuten. Um feststellen zu können, ob das individuelle historische Bewusstsein im Akt der *parrhesia* von einem gruppenspezifischen Geschichtsbild wie Kriegs- und Siegeserfahrungen so bestimmt wird, dass eine eigenständige Positionierung des Subjekts zweifelhaft erscheint, werden zwei unterschiedliche Haltungen zu den geschichtlichen Ereignissen bei Jean Giraudoux und Max Frisch untersucht. Mit dem Vergleich zwischen den beiden Helden in Thomas S. Eliots *Murder in the Cathedral* und in *Der Führer* aus Anna Seghers' Erzählwerk gilt es vor allem herauszufinden, auf welche Weise literarische Darstellungsformen selbst dem Eindruck entgegenwirken, die von ihnen vermittelte Freimütigkeit verfolge eigennützige Ziele. Wie leicht sich eine literarisch vermittelte, scheinbare *parrhesia* für eigennützige Interessen vereinnahmen lässt und als wie schwierig sich die Gratwanderung des Schriftstellers erweist, wird anschließend an den unterschiedlichen Darstellungen des Aufstands im Juni 1953 in der DDR bei Stefan Heym und Heiner Müller gezeigt.

IV. 2. a) Lebensgeschichte und Geschichtsbewusstsein

Je größer der zeitliche Abstand, desto stärker tritt die Geschichte als ein abstraktes Muster aus Formen und Strukturen hervor, vor dem sich die Rolle des einzelnen Betrachters in der Gegenwart eher klein ausnimmt. Das Dilemma des Individuums, als Subjekt weder ganz im eigenen Leben aufzugehen noch in dem der Gemeinschaft, setzt sich in der historischen Betrachtung der gesamtgeschichtlichen Prozesse fort. Die historische Reflexion führt bei Aristoteles zur Relativierung der ethischen Maßstäbe nach der jeweiligen Verfassung, bei Philodemus zur Relativierung der epikureischen Schule gegenüber anderen und zu einem neuen Selbstverständnis. Für die Scharnierstelle zwischen allgemeiner theoretischer Betrachtung und individueller Lebenspraxis erweist sie sich als eine Gratwanderung. Wenn mit Foucault das Subjekt keinen gesicherten Ausgangspunkt bildet, „von dem aus die Wahrheit Einzug in die Geschichte hält,

sondern [als] ein Subjekt, das sich innerhalb der Geschichte konstituiert,⁷⁷⁶ stellt sich für seine Selbstkonstituierung im Sinn der *parrhesia* das Problem, eine abstrakte Geschichte im individuellen Handeln mit der eigenen zu vermitteln. Für den Akt der *parrhesia* stellt sich insbesondere die Frage nach der Verhältnismäßigkeit zwischen historischer Relativierung und relativistischem Geschichtsstandpunkt.

Mit der Tragödie *La guerre de Troie n'aura pas lieu* schrieb Jean Giraudoux 1935 ein Werk, das in dieser Hinsicht gegensätzliche Kritiken erfuhr. Vor allem vor dem Hintergrund der geschichtlichen Ereignisse avancierte es zum pazifistischen und nahezu prophetischen Stück, „une pièce d'actualité“⁷⁷⁷. Giraudoux selbst nimmt in einem Interview mit Benjamin Crémieux Abstand von dieser Interpretation sowie von der Charakterisierung seiner eigenen Person als eines Pazifisten.⁷⁷⁸ Das Interesse am Thema sei „assez permanent“⁷⁷⁹, die Intention seines Schreibens von Anfang an „une tragédie, c'est-à-dire un ouvrage dominé par une fatalité“⁷⁸⁰. Zeitgleich wurden auch negative Stimmen laut, darunter die des noch jungen Sartre, der ihm im Gegenteil die zu distanziert-diskrete Gegenstimme der Bourgeoisie und „un rationalisme de politesse“⁷⁸¹ vorwirft. Knapp über zehn Jahre nach der Uraufführung von *La guerre de Troie n'aura pas lieu* schreibt Frisch das Drama *Die chinesische Mauer. Eine Farce*. Es entsteht unter dem Eindruck der einschneidenden menschlichen Erfahrung, dass der Schrecken des Krieges sich durch Atomwaffen zu einem Endpunkt der Menschheit ausweiten lässt, hinter dem das menschliche Schicksal als selbstverschuldetes Zwischenspiel besiegelt ist. Die aussichtslose, fatalistische Lage des Individuums in Giraudoux' Drama erhält bei Frisch eine didaktische Übersteigerung an die Grenze einer Welt ohne Menschheit. Auch Frisch erhält für sein Stück kontroverse Kritiken, die sich zum einen an der grellen, burlesken Form angesichts der drückenden Schwere des Themas aufhängen, zum anderen an seinem etwas ideologisch verbrämten Anstrich.⁷⁸² Die Untersuchung beider Stücke zielt daher vor allem darauf ab, für die an der *parrhesia* beteiligte historische Reflexion des Subjekts zu klären, an welcher Stelle die Gesellschaft nicht mehr verantwortlich zeichnet und als anonyme Masse gesellschaftlicher Prozesse ihre Selbstbestimmung an einen vermeintlichen Mechanismus der Geschichte abgibt.

776 Foucault: *Die Wahrheit und die juristischen Formen*. Frankfurt a. M. 2003, S. 12.

777 Benjamin Crémieux: *Je suis partout – 7 décembre 1935. Conversations sur le théâtre: M. Giraudoux et „La Guerre de Troie n'aura pas lieu“*. (Notizen von Pierre d'Almeida). In: Pierre d'Almeida, Jean-Pierre Bigel, Sonia Branglidor u. a. (Hrsg.): *Analyses et réflexions sur Giraudoux. La guerre de Troie n'aura pas lieu. L'histoire*. Paris: Ellipses 1989, S. 16-19, S. 16.

778 A. a. O., S. 17.

779 A. a. O.

780 A. a. O.

781 Jacques Body: *Jean Giraudoux. La légende et le secret*. Paris: Presses Universitaire de France, 1986, S. 5.

782 Vgl. Urs Bircher: *Vom langsamen Wachsen eines Zorns: Max Frisch 1911-1955*. Zürich 1997, S. 146.

Giraudoux' Tragödie beginnt in Troya mit „son plus beau jour de printemps“⁷⁸³, an dem der Krieg über die Stadt hereinbricht. Der Tag markiert den alles entscheidenden Höhepunkt der menschlichen Hoffnung auf Frieden, die Andromaque im gleichen Atemzug mit dem Wunsch nach Unsterblichkeit formuliert und die angesichts eines besseren Wissens um die Realgeschichte über jeden Zweifel erhaben scheint: „Si jamais il y a eu une chance de voir les hommes trouver un moyen vivre en paix, c'est aujourd'hui...“⁷⁸⁴. Die Anstrengungen des Veteranen Hector, den Krieg um Troya mit allen Mitteln zu verhindern, sind entgegen aller Wahrscheinlichkeit der handelnden Protagonisten von Beginn an genauso zum Scheitern verurteilt, wie schon 1935 der Frieden trotz der Erfahrung des ersten Weltkriegs gefährdet schien. Obwohl sich der König Priam, sein jüngerer Sohn Paris und die von ihm entführte Hélène selbst nach und nach Hectors Überzeugungsversuchen beugen und auch Ulysse den Frieden zumindest von seiner Seite aus zu garantieren bereit ist, ahnt Hector, dass der eigentlichen Widerstand von den schicksalhaften Dingen als einer Art natürliche Dialektik des Krieges ausgeht.

Den Übergang vom selbstverantwortlichen Handeln hin zum schicksalhaften Geschehen markiert bereits die Figur der Hélène. Im Verhör durch Hector fügt sie sich nicht nur allein in ihre Rolle als Objekt der Begierde, sondern stellt sich prinzipiell als ein Subjekt dar, das sich wie eine Ikone nur aus der Objektivierung einer sie glorifizierenden Masse konstituiert. Sie gehorcht aus Prinzip gerne, den Menschen wie den Gegenständen, und richtet sich selbst je nach Begebenheit nach den wechselhaften Launen der Natur oder der Lust der Menschen aus.⁷⁸⁵ Ihre Aufmerksamkeit wird durch die Spiegelung der Oberfläche gesteuert und führt ihren Blick nur dorthin, wo der Schein am meisten glänzt – am Schmuck und an den herausragenden Akteuren im Fokus der Zeit. Gegenüber Hector, der sich noch nicht mit Sicherheit einer Seite der Geschichte zuordnen lässt, gibt Hélène unumwunden zu: „Entre les objets et les êtres, certains sont colorés pour moi. Ceux-là, je les vois.“⁷⁸⁶

Erst durch diese Unterwerfung unter die aktuellen Tendenzen und gesellschaftlichen Glanzpunkte entwirft sich Hélène selbst als Subjekt und bildet damit ausschließlich die Verzerrungen einer unpersönlichen und glorifizierten Geschichte ab, als deren Spielball sie sich nach ihrer Entführung versteht: „Mon rôle est fini. Je laisse l'univers penser à ma place.“⁷⁸⁷ In dieser Zurückweigung jeglicher Verantwortung ist es ihr entsprechend auch nicht möglich, Mitleid zu empfinden, obwohl sie sich im Gegensatz zu den Anderen im Stück kaum Illusionen macht über den phrasenhaften

783 Jean Giraudoux: *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*. In: Théâtre complet. Hrsg. und eingeleitet von Jacques Body. Paris: Gallimard 1982. S. 481-551, S. 484.

784 A. a. O., S. 485.

785 Vgl. a. a. O., S. 504f.

786 A. a. O., S. 506.

787 A. a. O.

Kampf gegen den Krieg und nicht wie etwa Hector eine erhabene Position einnimmt gegenüber den Leidtragenden der menschlichen Natur. Denn „tous ces malheureux, je les sens de mes égaux“⁷⁸⁸. In gewisser Weise entlarvt Hélène das Mitleidsempfinden der Anderen als ein Ablenkungsmanöver vom eigenen Selbstvollzug des Unglücks, angesichts dessen sich das Subjekt als selbstbestimmtes entwirft, und als instinktive Form der Distanzierung, wie sie Hamburger als allgemeine Struktur des Mitleids bestimmt:

„Les gens ont pitié des autres dans la mesure où ils auraient pitié deux-mêmes. Le malheur ou la laideur sont des miroirs qu'ils ne supportent pas.“⁷⁸⁹

Hélène erträgt jedoch den Anblick ihres zurückgeworfenen eigenen Unglücks, weil sie ihm mit fatalistischem Gleichmut begegnet und somit auch das selbstvollzogene Leid im Sinn von Mitleiden in gleicher Weise zurückweist. Indem sie sich in vollem Selbstbewusstsein als Objekt inszeniert und ihre Unterwerfung unter die gesellschaftlichen Machtstrukturen ad absurdum führt, setzt sie sich generell über die beiden Formen des Mitleids hinweg, die Hannah Arendt in ihrer Betrachtung der politischen Implikationen des Mitleids vehement voneinander abgrenzt.⁷⁹⁰

In der konsequenten Absage an tatsächlich empfundene Leidenschaft wie das Mitleid spielt die Figur der Hélène eine ähnliche Rolle wie die der Antigone in Anouilhs Drama. Mit der Demaskierung der Mitleidsbezeugungen als einen Verdrängungsmechanismus, der genauso wirkungsvoll wie Paris Schönheitshuldigungen von dem eigenen Tod und der konkreten Verantwortung gegenüber dem leidenden Anderen ablenkt, zeigt sie die ethische Dimension auf, die aus einem selbstvollzogenen Akt des mitleidenden Subjekts hervorgeht: „Cela peut être de la fraternité.“⁷⁹¹

Genauso wenig wie an ihrem eigenen Innenleben ist Hélène an den eigentlichen Gefühlen und Motivationen der Anderen interessiert: „[c]'est comme au jeu quand on voit dans le jeu de l'adversaire. On est sûr de perdre.“⁷⁹² Im Spiel des Menschen um die eintretenden Ereignisse will Hélène weder die Karten des Anderen kennen noch selbst welche in der Hand halten. Denn mit der konkreten Kenntnis würde das Spiel den Reiz des Zufalls und des bequemen Lebens verlieren und stattdessen zum verbündeten Kampf gegen ein vom Zufall bestimmtes Dasein werden. Dieses Spiel um eine Wahrheit, die sich an den klaren Umrissen geschichtlicher Fakten bemisst, bildet

788 A. a. O., S. 532.

789 A. a. O.

790 Vgl. Hannah Arendt: *Die Revolution*. München 1963, S.136f. Für Arendt steht das „abstrakte Mitleid“ mit einem allgemeinen Unglück am Anfang politisch legitimierter Grausamkeiten, „die es unschwer mit den grausamsten Gewaltherrschaften der Geschichte aufnehmen können.“ A. a. O., S. 114.

791 Giraudoux: *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, S. 532.

792 A. a. O., S. 506.

das genaue Gegenteil zum „parrhesiastischen“ Spiel bei Foucault, die Rolle der Hélène den Gegenpart zum *parrhesiastes*. Der Andere wird für Hélène in dem Augenblick konkret, in dem er sich der persönlichen Beziehung verweigert und sich als eine diffuse Akkumulation der Macht auf dem Scheitelpunkt der Zeit darstellt. So bildet die paradoxe Beziehung zwischen Hélène und Paris die Negativfolie der Liebe zwischen Diégo und Victoria und auch der Antriebsfeder des *parrhesiastes* allgemein. „L’absence d’Hélène dans sa présence vaut tout.“⁷⁹³ – diese Wahrnehmung des Anderen erweist sich als genaue Umkehrung des Paradoxon, das dem Verhältnis zwischen persönlichem Glück und Allgemeinwohl im Akt der *parrhesia* zugrunde liegt. Als Ausgangspunkt der *parrhesia* erweist sich bisher gerade die mentale Präsenz des konkreten Anderen im Moment der realen Distanz, die mit dem riskanten Widerstand des Subjekts gegenüber einer Übermacht einhergeht. Der Andere bildet einerseits die Motivation für die Korrektur des Selbstbildes und markiert zugleich die Höhe des Einsatzes als Distanzierung von einem Leben unter den gegebenen Bedingungen. Dieses Dilemma thematisiert Giraudoux indirekt in der Szene, in der das Kind Polyxène Hélène bittet, sie um des Friedens willen zu verlassen. Polyxène steht für die Naivität des Kindes, das seine Gefühle unmittelbar nach außen trägt und die zwingende Logik der eindimensionalen Faktengeschichte in der Übersetzung ins Konkrete unwillkürlich ad absurdum führt. Die Alternativen der Wahl, den Anderen entweder zu dessen eigenem Wohl und dem der Allgemeinheit zu verlassen oder dem Risiko des Todes das private Glücksmoment voranzustellen, deformieren sich in ihrer Verkürzung zur Paradoxie. Den Anderen zu lieben und zu bleiben oder ihn gerade um dieser Liebe willen zu verlassen führt Polyxène in einer dritten Ebene zusammen: „Je préférerais rester et ne plus jamais rien sentir...“⁷⁹⁴ Sie bringt darin den für das Stück charakteristischen Stillstand zum Ausdruck, der den Gegensatz bildet zu dem Schwebezustand zwischen absolutem Wissen und restloser Kapitulation vor dem schicksalshaften Tod. Hélène wird am Ende ihrer rhetorisch-zielorientierten Fragen an Polyxène auf sich selbst zurückgeworfen, indem die Synthese von Polyxène der antithetischen Struktur der Geschichte zwar gehorcht, ihre Gleichsetzung der Entscheidungslosigkeit mit dem Tod aber gleichzeitig der Dynamik der Geschichte den Boden entzieht.

Obwohl Hector zu Beginn des Stücks seine Kriegserlebnisse detailliert beschreibt, erhält die Gefahr des Todes im weiteren Verlauf kaum ein greifbares Gesicht. Er berichtet Andromaque von der unwillkürlichen Wende in seiner Wahrnehmung des Krieges: „Cette mort que j’allais donner, c’était un petit suicide.“⁷⁹⁵ Nicht nur vor dem historischen Hintergrund der Tragödie drängt sich der Verdacht auf, dass es sich hierbei nicht um einen tatsächlichen Wendepunkt in der

793 A. a. O., S. 491.

794 A. a. O., S. 528.

795 A. a. O., S. 489.

Lebenshaltung handelt sondern vielmehr um das Bedürfnis nach Ruhe und Bequemlichkeit. Zuvor stimmte das Bild des Krieges noch mit dem eigenen Selbstverständnis überein, wie der Feind einem höheren Mechanismus zu gehorchen und Teil eines glorreichen Ereignisses in der Geschichtsschreibung zu sein. Als Allegorie der Kriegsverherrlichung steht die Figur der Héléne, während für die Lüge unter der Beweislast der affirmativen Geschichtsauffassung kein Platz ist. Erst nachdem sich die Pforten des Krieges geschlossen haben und damit wenigstens „[u]ne minute de paix“⁷⁹⁶ als Wahrheit in die Geschichte eingeht, enthüllt Hécube das andere blutige Gesicht des Krieges als „un cul de singe“⁷⁹⁷. Wie die Wahrheit richtet sich die Lüge in umgekehrter Weise nach der Zeitachse und nicht nach ihrer Form auf der Ausdrucksebene.

Dass der Interpretationsspielraum auf der Ausdrucksebene im Namen der Wahrheit ausgeschöpft wird, zeigt sich an der Figur des Hofdichters Demokos, dessen Name bereits als Allusion auf den fanatischen Demagogen zu verstehen ist. Er erweist sich als Priamos' Echo, das seine Anordnungen übersetzt und zur Unkenntlichkeit verzerrt.⁷⁹⁸ Auf sein Drängen hin hält Hector als Befehlshaber gegen seinen Willen schließlich doch die Rede zu Ehren der im Krieg Gefallenen, obwohl sie in seinen Augen „une demande d'acquiescement“⁷⁹⁹ für die Lebenden bedeutet. Seine darauf folgende Totenrede trägt hingegen Züge der *parrhesia*, denen allerdings im Bezug auf den Kontext das entscheidende Moment der Identifikation und des existentiellen Risikos fehlen. Bei all seinen Bemühungen, den Krieg, „la recette la plus sordide et la plus hypocrite pour égaliser les humains“⁸⁰⁰ an den Pranger zu stellen, macht er sich in der getreuen Einhaltung der klassischen Redestruktur gemein mit „ces déserteurs“⁸⁰¹, die sich vor dem Tod in die Passivität eines bloßen Überlebens flüchten. Die Konfrontation mit dem Tod führt Hector in seiner Rede nicht über die schicksalhafte Kluft zwischen Tod und Leben, Vergangenheit und Gegenwart hinaus. Im Gegensatz zu Camus lässt Giraudoux seinen Protagonisten keinen Feldzug im Namen der Allgemeinheit führen gegen die zwangsläufige Ungerechtigkeit und Sinnlosigkeit des schmerzvollen Todes. Anstelle dieses übergeordneten, allen Menschen gemeinsamen Bezugspunkts nimmt er mit Hector vielmehr die gesonderte Position des Außenstehenden ein, der als einziger den Glanz und die Eintracht der Kriegsrhetorik als falschen Schein entlarvt, nicht ohne sich selbst hinter der rhetorischen Maske des Zynikers zu verstecken. Schließlich bleibt auch der explizite Ausdruck der Wahrheit genauso auf der Oberfläche künstlicher Inszenierung, wie der Redner der Leere der affirmativen Wortkunst keine den Tod transzendierende, gemeinsame

796 A. a. O., S. 520.

797 A. a. O., S. 527.

798 Vgl. a. a. O., S. 495f.

799 A. a. O., S. 524.

800 A. a. O., S. 525.

801 A. a. O., S. 526.

Zukunftsperspektive entgegensetzt: „Puisque enfin c’est un général sincère qui vous parle, apprenez que je n’ai pas une tendresse égale, un respect égal pour vous tous.“⁸⁰²

Die eigentliche Verwechslung besteht nicht etwa in dem Vorwurf Demokos, Hector bringe „paroles aux mourants et discours aux morts“⁸⁰³ durcheinander, sondern in der Vortäuschung der *parrhesia* durch eine subtile Form der rhetorischen Figur der *licentia*. Seine indirekt adressierte Kritik erschöpft sich in der Rede an die Toten und an einer dem Tod geweihten Öffentlichkeit und schwingt sich nicht auf zu einem Sprechen mit den Lebenden, für das er mit seinem eigenen Leben einsteht. Im Vergleich zu Hectors unverbindlicher Kritik am Krieg steht die Figur des Demokos ganz entschieden für die affirmative Kunst, die von realpolitischen Interessen vereinnahmt wird und sich mit dem Krieg verschwistert, indem sie ihn als Attraktion verherrlicht.⁸⁰⁴ Unter den von Giraudoux im Stück angedeuteten Kunstauffassungen hat sie in Verbindung mit der Kriegspolitik die in der ersten Szene thematisierte Vormachtstellung inne vor dem Realismus und der metaphorischen Kunst. In ähnlicher Weise, wie die beiden gegensätzlichen Sinnbilder des Krieges übersetzt die Seherin Cassandre den abstrakten Begriff des Schicksals in „la métaphore pour jeunes filles“⁸⁰⁵. „Un tigre qui dort“⁸⁰⁶ begreift auch Andromaque und gibt durch ihren gleichmütigen Vorschlag, ihn doch schlafen zu lassen, zu verstehen, dass sie die Besonnenheit des Menschen gegenüber seiner Sensationslust und seiner Anfälligkeit für affirmative Inszenierungen unterschätzt. Giraudoux entwirft einen Kunstbegriff, der kritische und insbesondere kunstkritische Geistesgegenwart mit der Übertragung auf fiktive Welten verbindet. Analogien und Allusionen lenken den Blick des Lesers zwar auf die Gegenwart zurück, die Verschränkung von tragischen und komischen Elementen überlässt ihn jedoch schließlich der wenig erbaulichen Ironie der distanziert-zynischen Feststellung, dass auch ihm das Schicksal entgeht und er letztlich selbst nur „le reflet visible pour l’historien“ wahrnimmt⁸⁰⁷ Trotz dieser Art Resignation führt Giraudoux’ komische Tragödie vor Augen, dass die Ebene literarischer Reflexion hier letztlich doch eine Synthese der beiden Antinomien aus historischer Tatsache und Lüge zulässt. So verweist Cassandre am Ende auf die Mehrdimensionalität der Literatur und ihre Intertextualität: „Le poète troyen est mort... La parole est au poète grec.“⁸⁰⁸ Die erzählende Geschichte überwindet die Linearität der historischen Zeitachse und eröffnet eine Alternative, die über den versachlichenden Mechanismus eines abstrahierten Geschichtsverlaufs hinaus ganz

802 A. a. O., S. 525.

803 A. a. O.

804 Vgl. a. a. O., S. 504.

805 A. a. O., S. 484.

806 A. a. O.

807 René Marill Albérès: *Esthétique et Morale chez Jean Giraudoux*. Paris: Librairie Nizet, 1957, S. 395.

808 Giraudoux: *La Guerre de Troie n’aura pas lieu*, S. 551.

konkret in einem historischen Bewusstsein des einzelnen Subjekts zu suchen ist. Auf diese intertextuelle Ebene verweist auch René Marill Albérès, wenn sie in Giraudoux' Version des tragischen Helden vor allem einen Bruch mit den romantischen Vorbildern sieht, die ihn charger „au moment où l'intervention des dieux et de la Fatalité dans son théâtre renouvelle son optique, de porter l'essentiel du problème moral.“⁸⁰⁹

Innerhalb des Textgeschehens bleibt die Lüge für den im Krieg kämpfenden Hector trotz allem auf der Seite des Ungeschehenen. Denn „les cris des mourants sonnaient faux“⁸¹⁰ in seinen Ohren, sie sind es aber längst nicht nach dem Maßstab historischer Richtigkeit. Der Zweifel streift die subjektive Wahrnehmung, ohne ihr jedoch wie im Fall der *parrhesia* eine objektive Berechtigung einzuräumen. Sie bleibt auf der Ebene des Klangs und des Scheins, ohne gegen die glitzernde, für alle unleugbare Präsenz der Hélène anzukommen. Und so unterdrückt der Glaube an die auf Gegensätzen beruhende, binäre Logik der Faktenwahrheit in der Textwelt eine dritte Dimension. Die konkrete Form einer intersubjektiven Lebensgeschichte kommt gegen die unwiderlegbare Beweiskraft einer unpersönlichen Vergangenheit nicht an. Nach dem Prinzip von „les portes de la guerre“⁸¹¹, die entweder zu oder auf sind, gibt die Geschichte dem Krieg Recht.

Dem antithetischen Prinzip folgt auch die gesamte Ordnungsstruktur der Tragödie. Der Dialog wird vorangetrieben durch die streng formale Abfolge aus Entscheidungsfragen und ihren beiden möglichen Optionen. Beispiele hierfür sind der Wechsel in der zuerst optimistischen Haltung Andromaque und vor allem Hectors zweifelhafter Kampf für Frieden⁸¹². Dass dieser Kampf weniger mit einem Neuentwurf des eigenen Ich einhergeht als vielmehr mit dem Taktieren rhetorischer Überzeugungskunst, wird insbesondere an Hectors Auseinandersetzung mit Ulysse in der vorletzten Szene des Stücks deutlich. Ulysse bildet auf der feindlichen griechischen Seite das Ende der Personenkette, die Hector systematisch vom Frieden zu überzeugen sucht. Im Verlauf der Tragödie büßt Hector seine Handlungsmacht Szene für Szene ein. Während der unmittelbare Thronfolger anfangs noch entschlossen die Befehlsgewalt an sich zieht und die Befragung leitet, wird er kurz darauf von seinem Vater Priam als „[m]on pauvre enfant“⁸¹³ entmündigt, das noch kein Verständnis hat für die Ästhetik und insbesondere für die des Krieges. Von da an tritt Hectors politische Machtposition immer stärker in den Vordergrund seiner Argumentation und kontrastiert

809 Albérès: *Esthétique et Morale chez Jean Giraudoux*. Paris: Librairie Nizet, 1957, S. 417.

810 Giraudoux: *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, S. 489.

811 A. a. O., S. 495.

812 Vgl. zu Andromaque den ersten Satz des Stücks: „La guerre de Troie n'aura pas lieu, Cassandre!“ und ihre Resignation nach der Unterredung zwischen Hector und Ulysse: „La misère du monde est sur moi.“ A. a. O., S. 483 u. S. 549. Robichez führt ferner die biologische Geburtenabfolge von Jungen und Mädchen als Indiz für den Krieg an, da Andromaque von einem zukünftigen Sohn spricht. Vgl. a. a. O., S. 487 u. Jacques Robichez: *Le théâtre de Giraudoux*. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur (CDU et SEDES)1976, S. 196.

813 Giraudoux: *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, S. 496.

umso mehr die Ohnmacht seiner Worte mit der schicksalsergebenen Unterordnung unter den historischen Lauf der Dinge. Auf die Anordnung Zeus' fügt sich Hector schließlich in die Rolle des Unterhändlers, der eine von zwei Optionen der Geschichte repräsentiert. Unter Ausschluss der übrigen Gesellschaft treten also „face à face les négociateurs“⁸¹⁴, Hector und Ulysse an, um sich auf eine Option der Geschichte zu einigen.

Dieser scheinbare Akt der Mediation steht von Beginn an auf dem Boden falscher Voraussetzungen und schiefer Proportionen. Nicht nur, dass Zeus unabhängig vom Ausgang des menschlichen Konflikts seine eigenen Entscheidungen fällt, er widerspricht sich zudem in seinem Handeln, wenn er die Anordnung zur friedlichen Beilegung des Konflikts unter der Androhung des Krieges in einen unauflösbaren Widerspruch führt. Zu seinem menschlichen Abbild erhebt sich der erklärte Pazifist Hector, der zuerst nur mit seiner institutionellen Macht als Thronfolger droht, dann aber ganz nach christlichem Prinzip dem Feind auch seine zweite Wange hinhält, um schließlich doch im Namen des Friedens zu töten. Er erweist sich als Handlanger der Götter und seine Bemühung um Frieden als eine von ihnen inszenierte Farce, die dem Gegensatz zwischen selbstbestimmtem Leben und fremdbestimmter Umwelt eine Synthese im Akt des bewussten Aufbegehrens verwehrt. Aus Zeus' göttlicher Perspektive relativiert sich die Geschichte zu einem abstrakten Prinzip naturgegebener Dialektik. Von der direkten Betroffenheit ausgenommen steht Zeus in keinem Entscheidungskonflikt, auf der Erde gelten allein die Geschichte und ihre Wahrheit: „il n'a jamais menacé en vain“⁸¹⁵. Das daraus abgeleitete Recht steht in Opposition zu dem Recht bei Camus, das immer für die Seite der Unterdrückten und des existentiellen Schmerzes Partei ergreift.

Im Gegensatz zum absurden Daseinskampf bei Camus bleibt Hectors Kampf für den Frieden auf der Oberfläche der Wörter, die eher konstatierend um die immer gleiche Fragestellung kreisen und die Tragödie letztlich nicht aus der Beliebigkeit der dialektischen Antinomie von Veränderlichkeit und Verbindlichkeit der Geschichte hinausführen. „Et voilà le vrai combat“⁸¹⁶ – so eröffnet Hector die private Unterredung mit Ulysse als die entscheidende Schlacht um den Frieden und straft zugleich seine aktive Teilnahme daran Lügen. Hectors Suche nach der Wahrheit entpuppt sich stattdessen als ein mutloses Warten auf das Schicksal, seine Rede als affirmative Rhetorik und Beleg der Übermacht eines abstrakten Geschichtsbewusstseins. Während Ulysse die Entscheidung dem Schicksal überlässt und auf den bequemen Beobachterposten verweist, vor dem der Verlauf der Geschichte „dans cinq minutes“⁸¹⁷ die Wahrheit offen legt, verstrickt sich Hector immer mehr

814 A. a. O., S. 543.

815 Giraudoux: *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, S. 543.

816 A. a. O.

817 A. a. O.

in der Ironie seiner Widersprüche: „Si c’est un combat de paroles, mes chances sont faibles.“⁸¹⁸ Im Licht der gegebenen Umstände erscheinen seine bisherigen wortreichen Bemühungen genauso wenig als eine dezidierte innere Haltung, wie Ulysses „parole franche“⁸¹⁹ zu den wahren materiellen Motiven des Krieges ein echtes Geständnis darstellt. Die Hoffnungslosigkeit angesichts des übermächtigen Schicksals erfährt keine Wendung in die sinnstiftende Revolte wie bei Camus. Der Redekampf der beiden Kriegsveteranen führt nicht über die reine Symbolik hinaus, hinter der Hector die tatsächliche Teilnahmslosigkeit seiner Person versteckt. So tritt auch Hector nicht aus der empirischen Faktenwahrheit der Geschichte heraus, wenn er den Sieg über den Krieg eben nicht am Prozess der menschlichen Selbstüberwindung misst, sondern am objektiven Erfolg des Friedens. „Notre seule réunion signifie que rien est perdu...“⁸²⁰ und doch signalisiert diese Reflexion ihres Handelns im Moment des Akts selbst, dass längst alles an die Macht des Schicksals verloren ist. Denn im Unterschied zur *parrhesia* ist das reflexive Moment hier losgelöst von der Existenz des handelnden Subjekts. Gleichzeitig entwirft Giraudoux in dieser Szene der Verhandlung zwischen Hector und Ulyse geradezu ein ironisches Gegenbild zur „parrhesiastischen“ Szene sokratischer Ironie, wie sie Foucault allein gelten lässt.

Anstelle eines rhetorischen Schlagabtauschs legen beide Unterhändler ihre gesamte Existenz als das, was ihre Person ausmacht, in die Waagschale. Sie beginnen bei den persönlichen Beziehungen und ihrem Lebensgefühl und entfernen sich immer weiter von ihrer Person, je allgemeiner das Objekt ihrer Identifikation wird. Formal auf der optimistischen Seite des Friedens, sitzt Hector bald am kürzeren Hebel und begeht in seinen Äußerungen letztlich den Verrat an der pazifistischen Überzeugung: „Oh! pourquoi, devant vous, tous ces poids me paraissent-ils tout à coup si légers!“⁸²¹

Diese Leichtigkeit erklärt sich in Bezug auf den Akt der *parrhesia* als Selbstkonstituierung des Subjekts durch die fehlende Identifikation des Subjekts mit seinem Tun. Nicht das materielle, bloße Weiterleben, sondern der Wert des Lebens an sich erscheint hier ohne Gewicht und erklärt den Widerspruch zwischen Sieg und Verlust in der Äußerung Hectors: „Je gagne chaque combat, mais de chaque victoire, l’enjeu s’envole.“⁸²² In dem Maße, in dem er sich nicht selbst als Einsatz ins Spiel bringt, geht er keinerlei Risiko ein. Von der distanzierten Warte seiner historischen Reflexion stellt er sich weder dem Schicksal entgegen noch den Menschen in seiner Umgebung. Der konkrete Ansatzpunkt der Reflexion des eigenen Lebens angesichts der allgemeinen Geschichte zeigt sich an dieser Stelle als entscheidendes Merkmal für den Akt der *parrhesia* und

818 A. a. O.

819 A. a. O., S. 547.

820 A. a. O., S. 544.

821 A. a. O., S. 544.

822 A. a. O., S. 536.

für die Unterscheidung Foucaults zwischen der diskursiv verfassten Macht der Rhetorik und der als Haltung verinnerlichten Lebenspraxis.⁸²³

Stattdessen richtet sich Hectors Sprechen nacheinander und zielgenau nach dem jeweiligen Gegenüber aus und zerfällt in einzelne Teile, die ohne Verbindung zu dem Ganzen seines Lebens stehen. Am Ende wird offenbar, dass der häufig zitierte Satz Hectors in der spiegelverkehrten Form umso verheerender auf ihn zurückfällt: „Ecoute ce bloque de negation qui dit oui.“⁸²⁴ In Euripides' *Ion* stellt sich das Streben nach der Wahrheit als die Suche nach der Identität dar, die zugleich die Suche nach der eigenen Vergangenheit und Zukunft impliziert. Im Verhältnis dazu ist das Aufbegehren Hectors gegen das göttliche Schicksal rein formaler Natur. Seine Affirmation formt sich aus einer Reihe wohldosierter, vereinzelter Nein-Stimmen. Anders als das konsequente Nein der Antigone Anouilh, das sich gegen die Halbwahrheit menschlicher Gewissheit richtet, gilt die halbherzige Absage Hectors eben doch der Rechtfertigung der menschlichen Willensschwäche gegenüber den Bedingungen der Geschichte.

Zwischen den Figuren, die durch die verabsolutierte Wahrheit geschichtlicher Fakten voneinander isoliert sind, nimmt die prophetische Figur Cassandre eine Ausnahmeposition ein:

„Moi, je suis comme un aveugle qui va à tâtons. Mais c'est au milieu de la vérité que je suis aveugle. Eux tous voient, et ils voient le mensonge. Je tate la vérité.“⁸²⁵

An dieser Stelle führt die für das Stück typische Verkehrung zweier Oppositionen zu einem anderen Wahrheitsverständnis, das sich nicht augenblicklich und restlos in der Antinomie wieder aufhebt. Der das unmittelbar Sehende unterliegt der Gefahr, geblendet zu sein vom Schein der allgemeinen Lüge, während Cassandre den Zwangsmechanismus des Geschichtlichen unterläuft, weil sie das Schicksal an die einzelnen Personen bindet und ein konkretes Verhältnis zu sich selbst herstellt. Denn „chaque être pèse sur moi“⁸²⁶ und so addieren sich diese unterschiedlichen Gewichte, ohne dass sie ihnen allerdings etwas anderes als missverständliche, zynische Andeutungen entgegensetzen hat.⁸²⁷ Gegenüber den Anderen blickt Cassandre hinter die Fassade der Gegenwart und stellt das Greifbare in einen geschichtlichen Horizont. Sie repräsentiert damit eine historische Perspektive, die konkret und zugleich relativierend ist. Sie steht im Gegensatz zum relativistischen und allgemeinen Geschichtsbild der übrigen Figuren, bei

823 Vgl. Michel Raimond: *Sur trois Pièces de Jean Giraudoux. La guerre de Troie n'aura pas lieu, Electre, Ondine.* Ploufragan: Librairie Nizet, 1982, S.57: „Bref, le discours n'a plus de prise sur le réel; c'est dans la coulisse que se passe l'essentiel. Ici, c'est la mise en scène qui dit l'inefficacité de la parole.“

824 Giraudoux: *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, S. 510.

825 A. a. O., S. 511.

826 A. a. O.

827 Vgl. a. a. O, S. 512.

denen „nos visions [...] avec nos souvenirs, l’avenir avec le passé“⁸²⁸ ineinander verschwimmen. Auf der Handlungsebene ergreift aber auch sie keine Initiative, und wo Hector die Rede nur inszeniert, versteckt sie die Wahrheit hinter ironischer Zweideutigkeit, die sich der Person des Anderen nicht mehr vermittelt.⁸²⁹ Von dem im Akt der *parrhesia* unmissverständlichen Nein kann hier nicht die Rede sein und mit ihm bleibt am Ende auch die Eindeutigkeit aus, mit der Giraudoux’ Tragödie zeitweise als Zeichen pazifistischen Engagements gegen den Krieg interpretiert wurde.

An einer eindeutigen Position mangelt es im Vergleich dazu in Frischs ernster Farce *Die Chinesische Mauer* nicht, weshalb sie in der Presse nicht zuletzt als „Weltanschauungsstück“⁸³⁰ bezeichnet wurde. Auch hier vermischen sich unterschiedliche Zeitebenen miteinander und lenken den Blick von der Vergangenheit zurück auf die Gegenwart der atomaren Bedrohung und auf die daraus entstehenden Folgen für die Zukunft. In dem Maß, in dem die Zukunft in Giraudoux’ Tragödie den Triumphzug der materiellen Faktengeschichte über die menschliche Selbstbestimmung abbildet, symbolisiert sie in Frischs Farce die zeitliche Dynamik der Machtstruktur und damit den zu bezwingenden Gegner des tyrannischen Machthabers.

Der Bau der chinesischen Mauer dient in der erzählten Vergangenheit dazu, dem willkürlich herrschenden Kaiser von China, Hwang Ti, die Macht zu sichern; im besseren Wissen der Gegenwart der Erzählung erweist sie sich jedoch als „einer der immerwiederholten Versuche, die Zeit aufzuhalten“⁸³¹. Die verschiedenen Zeitebenen laufen in der Figur des Erzählers und Spielleiters zusammen, der nach eigenen Angaben im Stück „die Rolle eines Heutigen“⁸³² innehat und sich dem Kaiser als „Intellektueller“ und „Doktor jur.“⁸³³ vorstellt. Der Heutige hat als Historiker der Zukunft nicht nur den Überblick über die gesamte Geschichte, sondern auch über den Spielplan der Inszenierung, dessen Blick auf den Bau der chinesischen Mauer angesichts ihrer

828 A. a. O., S. 532.

829 Vgl. a. a. O., Szene 4-5, S. 490-495.

830 Vgl. Urs Bircher: *Vom langsamen Wachsen eines Zorns: Max Frisch 1911-1955*. Zürich 1997, S. 146.

831 Max Frisch: *Die chinesische Mauer. Eine Farce*. In: Max Frisch: *Gesammelte Werke*. In zeitlicher Folge. Sechs Bände. Bd. II. 1944-1949. Hrsg. von Hans Mayer. Unter Mitwirkung von Walter Schmitz. Frankfurt a. M. 1976, S. 141. Dieser Text ist die letzte Fassung des 1946 in Zürich uraufgeführten Stücks. Nach der ersten Überarbeitung 1955 ließ Frisch 1965 für den Regisseur Oscar Fritz Schuh diesmal eine dritte Fassung folgen, an der er nach eigenen Aussagen diesmal keine wesentlichen Änderungen vorgenommen hat, als vielmehr eine Entschlackung des für die Idee unwesentlichen Textmaterials. Vgl. Frisch a. a. O., S. 227.

832 A. a. O., S. 145. Im Unterschied zur hier verwendeten Ausgabe der letzten Fassung heißt es in der Urfassung „die Rolle eines Intellektuellen“. Vgl. Frisch: *Stücke*. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1964, S. 156. Diese Änderung lässt sich auf den von Frisch 1955 angefügten Kommentar zur überarbeiteten Ausgabe zurückführen, in der er die exklusive Festschreibung des Heutigen auf die gesellschaftliche Funktion des Intellektuellen etwas relativiert und den Heutigen stärker an das Kollektiv einer aktuellen Gesellschaft zurückbindet: „Ein Heutiger, ein durchschnittlicher Intellektueller als Teilhaber am heutigen Bewußtsein“ tritt den im kollektiven Gedächtnis versammelten Persönlichkeiten gegenüber. Vgl. a. a. O., S. 224

833 Frisch: Frisch: *Die chinesische Mauer. Eine Farce*. In: Max Frisch: *Gesammelte Werke*. Bd. II. 1944-1949. Hrsg. von Hans Mayer. Unter Mitwirkung von Walter Schmitz. Frankfurt a. M. 1976, S. 173.

historischen Zukunft nur noch ein ironisch-burlesker sein kann. Umso tiefer offenbart sich am Ende der Komödie der Fall des Heutigen von der omnipräsenten Erzählebene in die Ohnmacht seiner Rolle.

In seiner Funktion als Spielleiter führt er in das Stück ein und kündigt unter den auftretenden Figuren historische Persönlichkeiten des weltweit kollektiven Gedächtnisses an. Von den repräsentativen Auftritten dieser allgemeinen Geschichtsgrößen hebt sich die Einzelgeschichte des Heutigen mit zunehmender Deutlichkeit ab und macht die an ihr beteiligten historischen Außenseiter zu Hauptakteuren. Bis auf die vorgegebenen Rahmenbedingungen ist deren Funktion wie die eigentliche Bestimmung des Heutigen der dramatischen Entwicklung vorbehalten. Sie zeigt den Heutigen, wie er als politischer Berater, als der „Doktorjur“⁸³⁴ in den Dienst des Kaisers beordert und von ihm zuerst zum Hofnarren und dann zum Zukunft prophezeienden Hofredner gemacht wird. Der eigentliche Beweggrund, gegenüber dem Kaiser das Wort zu erheben, ist ein stummer Bauernsohn, den der Machthaber für seinen letzten verbliebenen Feind, die Stimme des Volkes, hält und unter Folter zum Bekenntnis zwingen will. Dem Stummen und dem verstummten Volk will der Heutige nun die Stimme der durch die Geschichte bezeugten Wahrheit verleihen. Zeigt sich bei Frisch an dieser Stelle zwar das Verhältnis zwischen Theorie- und Praxiswissen als problematisch, so bestätigt sich in der potentiellen beider Bereiche auf der literarischen Metaebene noch das von Foucault bereits ad acta gelegte Bild des Intellektuellen, der schließlich doch sein Versprechen einlöst, „sich an die Spitze oder an die Seite aller zu stellen, um deren stumme Wahrheit auszusprechen“⁸³⁵.

Aber mit seiner Rede im Namen einer allgemeinen, überzeitlichen Gesellschaft findet der Heutige überhaupt erst in dem Augenblick Gehör, in dem er die sachlich-detaillierten Erläuterungen historischer Einzelfälle hinter sich lässt und dem Kaiser schließlich ein unpersönliches und umso pathetischeres Bild der „Sintflut“⁸³⁶ als Urzustand einer Welt ohne Menschheitsgeschichte präsentiert. Er gerät in genau die rhetorische Falle, in der die Wirklichkeit hinter der verzerrten Fassade eines in sich geschlossenen Imitationssystems ihrer selbst verschwindet und keinen Ausweg mehr findet. Wo sich die Macht der Inszenierung in der bloßen Duplikation verselbstständigt hat, bietet sich kein Zugriff mehr auf die illusionäre Welt und jeder kritische Prozess mündet sofort wieder ein in das neue Gefüge diskursiver Macht. Der Versuch des Heutigen, ein Bild des Unvorstellbaren zu entwerfen, das jegliche Aussicht auf menschliche Zukunft zunichte macht, bringt ihm vom Kaiser eine Auszeichnung ein. In genau

834 A. a. O.

835 Michel Foucault; Gilles Deleuze: *Die Intellektuellen und die Macht. Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze*. In: Michel Foucault: *Von der Subversion des Wissens*. Hrsg. von Walter Seitter. München 1974. S. 106-115, S. 130.

836 Frisch: *Die chinesische Mauer*, S.206.

entgegengesetzter Weise zu der Totenrede bei Giraudoux wird hier aus dem Reden im Namen einer gefährdeten Zukunftsgesellschaft eine glorreiche Rede auf ihre Abschaffung. Bis zu dieser Szene seines Scheiterns steht das rhetorische Kalkül des Redners aus der Gegenwart einer tatsächlichen Aufklärung über die wahre Geschichte im Weg. Wie die Figur des Hector tritt der Heutige nicht unmittelbar in die Geschichte ein, sein Selbstverständnis bleibt an seiner Rolle als intellektueller Beobachter haften, der die Vergangenheit aus der Distanz des Wissenden beurteilt. Die Kritik am Bestehenden gelangt gar nicht erst zum Ausdruck der *parrhesia*, weil ihn und sein Leben von der gegenwärtigen Vergangenheit noch die allgemeingültige Wahrheit einer abstrakten Menschheitsgeschichte trennt. Sie entzieht sich aus der Distanz eines historischen Relativismus in gleicher Weise der menschlichen Vorstellungskraft, wie das „[t]empus absolutum, eine Zeit, die überall gilt im ganzen All, eine Weltzeit gibt es nicht.“⁸³⁷ Die Einsicht in die historische Bedingtheit des Menschen wird erst wahr, als sich der Heutige selbst in einen anderen, persönlichen Bezug zur Vergangenheit setzt und angesichts dessen sein Leben neu entwirft. Erst durch die persönliche Beziehung zur Tochter des Kaisers, der Prinzessin Mee Lan, tritt der Wendepunkt ein. Aus dem Abgesandten und Repräsentanten der Gegenwart wird ein sich selbst gegenwärtiges Subjekt, aus dem allgemeinen Wissensstand der Gegenwart die Gewissheit seiner konkreten Selbsterfahrung. Letztere stellt sich wie schon in Camus' *L'état de siège* im Streben nach Ausgleich zwischen dem im Anderen gespiegelten Selbstbild und der verzerrten öffentlichen Wahrnehmung seiner Person dar. Unter dem nahen, unverstellten Blick des Anderen flüchtet sich der Heutige zuerst in die externalisierte Projektion seiner eigenen Ansprüche an das in sich konsistente Selbstbild eines selbstbestimmten Subjekts:

„Mee Lan: Du bist kein Mann!
 Der Heutige: Sonst hätte ich mich umbringen lassen, meinst du, auf der Stelle. Das ist es, was du erwartet hast?
 Es hätte die Welt nicht verändert (denn an Toten fehlt es ihr nicht!), aber du hättest gefunden, ich sei ein Mann – tot, aber ein Mann.“⁸³⁸

Diese Dialogszene zwischen dem Heutigen und der Prinzessin folgt dem gleichen psychologischen Antriebsprinzip wie zuvor das absurde Zwangsverhör des Stummen. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass der Heutige nun aus der distanzierten Perspektive des vergeistigten Historikers herausfällt und in der direkten Interaktion mit dem Anderen den Platz desjenigen einnimmt, der um die Wahrheit über sich selbst kämpft. Wie der Stumme der Macht des Kaisers entzieht sich die Prinzessin dem Zugriff des Heutigen allein dadurch, dass sie ihm

837 A. a. O., S. 163.

838 A. a. O., S. 199.

über die affirmative Bestätigung hinaus jegliche Form der Rückmeldung versagt. Ihr Schweigen wirft ihn auf der Suche um seine Selbstkenntnis und ihre Anerkennung auf sich selbst als die Person hinter seiner Rolle zurück: „Ich sehe dich reden, ich höre dich nicht. Ich höre nur den Stummen. Er ist der einzige Mensch in diesem ganzen Spuk.“⁸³⁹ Sie zwingt ihn auf diese Weise dazu, sein historisches Theoriewissen auf das Leben anzuwenden und seine selbstsicheren Prognosen für die historische Gesellschaft in der eigenen Praxis einzulösen. Der Zynismus seiner Äußerungen trifft ihn nun mit aller Wucht selbst:

„Du siehst, mein Sohn, wieviel einfacher es wäre, wenn du heucheln könntest wie alle andern. Dein Schweigen bringt alles durcheinander. Am Ende zwingt du sie noch, die Wahrheit selbst zu sagen.“⁸⁴⁰

In der Person des Anderen läuft hier die überzeitliche menschliche Ebene mit der eigenen Lebensgeschichte zusammen. Diese Zusammenführung im Anderen lässt sich als Teil des Entwicklungsprozesses der *parrhesia* begreifen, in dem die Internalisierung einer kritischen Haltung stattfindet. Dabei zeigt sich im Vergleich der schweigenden Prinzessin mit dem Stummen, dass die Machtbeziehung des Wahrheitssuchenden danach zu unterscheiden ist, ob er unter dem gewaltsamen Zwang einer gesellschaftlichen Rolle steht oder unter dem individuellen Erwartungsdruck eines vertrauten Anderen. Foucaults Gleichsetzung der Macht eines individuellen Freundschaftsverhältnisses mit der netzartigen Machtstruktur ganzer sozialer Gruppen greift nicht bei der Spezifizierung des Anderen und seiner Funktion für die Ausbildung der *parrhesia*. Schon die Asymmetrie der konventionellen Tochter-Vater-Beziehung verhindert bei Frisch die eigentliche Auseinandersetzung des an formaler Macht Überlegenen mit der Kritik des Anderen. Hingegen schützt die Überlegenheit durch den historischen Wissensvorsprung den Heutigen nicht davor, sich gegenüber dem geachteten Anderen eine eigene Gegenwart formen zu müssen, um mit ihm auf Augenhöhe zu sein. Im Schutz seiner institutionalisierten Rolle als Hofnarr reichte dem Heutigen die gesellschaftlich anerkannte Form, die Wahrheit zu sagen, nicht mehr aus. Denn er steht nur stellvertretend für das Andere und seine selbstreflexive Funktion, weil die mit seiner Narrenkappe verbundene soziale Herabsetzung eine individuelle Interaktion verhindert.

Wie groß die Gefahr ist, die von einem repräsentativen Anderen ausgeht, wird an der Rolle der Mutter des Stummen offensichtlich. Sie symbolisiert die diffuse Geltungsmacht der vormals Unterdrückten und ein übersteigertes Streben nach Ausgleich zwischen der ihr zugefallenen neuen gesellschaftlichen Rolle und einem Selbstbild, das sich wiederum ausschließlich aus der

839 A. a. O., S 203.

840 A. a. O., S. 192.

allgemeinen Zuordnung durch die Gesellschaft zusammensetzt. „[D]ie Mutter, die niemals eine Rolle spielt in der Geschichte der Welt“⁸⁴¹, kokettiert mit der unterschätzten Bedeutung ihrer Macht im besten Wissen, wie sie die Umbrüche der Geschichte für sich nutzen kann. Im entscheidenden Moment des Umschlags wittert sie instinktiv ihre Chance, mit der politischen Wende auf die Seite der Macht zu wechseln, nach der sie nun ihr Leben neu konzipiert. Ihr stummer und gefolterter Sohn wird daraufhin zur Ikone des Volksaufstands, den ein von Mee Lan zurückgewiesener Prinz aus Rache für seine Kränkung angezettelt hat. Der Kaiser und sein Gefolge werden erschossen, die Prinzessin vergewaltigt und der Heutige seiner Wissensmacht beraubt. Und das Spiel Frischs ließe sich von neuem an, seine Farce der Geschichte wiederholte sich, wenn er am Ende des Stücks den Heutigen nicht mit Stummheit geschlagen hätte. Das abstrakte Geschichtswissen hat sich als unbrauchbar gegenüber der Wahrheit der Herrschaftsmacht erwiesen. Wissen und Macht fallen auseinander, nehmen aber gerade in dieser Kluft für das Subjekt neue Formen an, wenn sich wie im Fall des Heutigen das Scheitern an einer von der aktuellen Geschichte begünstigten Macht in den Triumph des Individuums über die allgemeine Bestimmung verkehrt. Das Verstummen des Heutigen ist daher nicht mit der Metapher des unfreien Sklaven und mundtot gemachten Volkes gleichzusetzen, sondern mit dem verbannten *megalopsychos* bei Aristoteles, der auf die Wahrheit gedrängt hat und dadurch aus der Gesellschaft gedrängt worden ist.

Anstelle der Kapitulation eines Hector vor der unsichtbaren Übermacht der Geschichte veranschaulicht Frisch mit der Figur des Heutigen die Verknüpfung der allgemeinen Geschichte mit der eigenen, die ihre Macht aus der Selbsterkenntnis auf Augenhöhe mit dem Anderen bezieht. Denn auf die eher plump-provokative Frage des Heutigen nach einem historischen Widerstand, ob „man das Martyrium wählen [kann], wie man einen Beruf wählt“⁸⁴², antwortet die Prinzessin ihrerseits mit dem Widerstand gegen die gewaltsame Unterdrückung durch den Prinzen: „Hier bin ich, Prinz. [...] Geschändet von der Gewalt, die Sie gerufen haben. Ich habe es Ihnen gesagt: ich werde Ihr Glück nicht sein. Hier bin ich.“⁸⁴³. Dem Heutigen entgleitet in diesem Moment nicht nur die Spielleitung, er muss vielmehr erkennen, dass sein Macht verheißender Wissensvorsprung ihn nicht davor bewahrt, von der Dialektik der Geschichte eingeholt zu werden. Er bricht die Farce über die Geschichte ab, bevor sie selbst zur bloßen Wiederholung wird, in ein Nachspielen der Geschichte nach tradierten Regeln einmündet, das nichts mehr gemein hat mit der Offenheit des „parrhesiastischen“ Spiels. Stattdessen lässt Frisch das Stück mit dem Auftritt von Romeo und Julia enden und so stellvertretend für die als Konstruktion inszenierte Geschichte des Heutigen

841 A. a. O., S. 142.

842 A. a. O., S. 202.

843 A. a. O., S. 211.

und der chinesischen Prinzessin einen bereits ins kollektive Gedächtnis eingegangenen Fall sprechen, der noch im Freitod eine Absage an die historischen Bedingungen und zugleich eine Zusage ans Leben bedeutet.

Im Unterschied zur späteren, überarbeiteten Fassung des Stücks folgt dem Bruch mit den Regeln eines vorgefertigten Spiels in der Urfassung eine letzte Szene, in der das Erkennen der eigenen historischen Verfasstheit des Subjekts ausdrücklich an die persönliche Beziehung zum Anderen gebunden ist und der Blick auf die gesellschaftliche Zukunft mit der Symmetrie der gegenseitigen Wertschätzung ein versöhnlicherer ist:

„Das ist die Wirklichkeit: Du, der Ohnmächtige, und ich, die Geschändete, so stehen wir in dieser Zeit, und die Welt geht über uns hin. Das ist unsere Geschichte.[...] Ich habe dich erkannt und ich liebe dich. Ich, die Hochmütige, knie vor dir, dem Verhöhnerten, und liebe dich.“⁸⁴⁴

Den daraufhin nun gänzlich verstummten Heutigen lässt Frisch schließlich in der Gegenwart des Publikums ankommen und appelliert ans Publikum in der Hoffnung, dass dieses Schweigen nun auch seine Einsicht in die Wirklichkeit hervorzwingt. Die Entscheidung, ob diese Gesellschaft in ihm das Zeug zum literarischen Märtyrer sieht oder nur einen Stummen, wird an sie weitergereicht.

IV. 2. b) Die Befangenheit der historischen Form

Die Entscheidung des Märtyrers, sich gegen die soziale Übermacht oder die des Tyrannen zu stellen, geht immer auch einher mit der mehr oder weniger bewussten Frage nach der Form seines Widersetzens. Ohne die öffentliche Wirksamkeit durch eine rhetorische Wirkungsmacht verliert der diskursive Widerstand den Charakter des Martyriums und sein Ziel, als Zeugenschaft für ein höheres Prinzip in die Geschichte einzugehen. Wie im Fall der Antigone gerät der Märtyrer schließlich in Verdacht, aus einem zur Geltungssucht übersteigerten Eigensinn heraus zu handeln. Wo sich historische Muster und gesellschaftliche Zuordnungen mit dem eigenen Handlungsentwurf ununterscheidbar kreuzen, erstreckt sich die Reflexion des Subjekts über seine Stellung in der Geschichte im Moment seiner Selbstkonstituierung unweigerlich auch auf die tradierten Formen des Widerstands. Für den *parrhesiastes* bedeutet dieser Aspekt seines historischen Bewusstseins, dass er sich mit seiner freimütigen Rede gegenüber beiden allgemeinen Vorgaben behaupten muss: Einerseits gegen die Unterwerfungstechniken des an Macht überlegenen Adressaten, andererseits gegen diejenige aufgezwungene Subjektivierung, die durch

844 Frisch: *Die chinesische Mauer*. In: Ders.: *Stücke*. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1964, S. 244f.

eine allgemeingültige Bedeutungszuweisung der *parrhesia* als Akt des Märtyrertums die Autonomie der eigenen Formgebung in Zweifel zieht. Diese beiden Formen der Subjektivierung werfen die Frage auf, wie sich der freimütige Redner im Akt der *parrhesia* überhaupt noch selbst als Subjekt konstituieren kann, wenn die Wechselwirkung zwischen der Formierung seiner kritischen Haltung und der Begründung dieser Form mit dem allgemeinen Begriff des Märtyrers wie des Sokrates im Einflussbereich eines bereits vorgefertigten Modells der *parrhesia* steht. Diese Schwierigkeit des Subjekts, im Akt der *parrhesia* Authentizität vor sich selbst herzustellen, spiegelt sich auch in der literarischen Darstellung „parrhesiastischer“ Spielarten wider. Wenn sich die platonische Form eines der Wahrheit verpflichteten Lebens umso mehr der Inszenierung des Märtyrertums verdächtig macht, als sie den Märtyrer zum Musterbeispiel stilisiert, lässt sich für die poetische Form umgekehrt gerade ihre spezifische Darstellungsvielfalt als Möglichkeit zum Herstellen von Originalität anführen.

Anders als in der *Apologie des Sokrates* präsentiert sich der Monolog des Märtyrers Becket in Thomas S. Eliots Versdrama *Murder in the Cathedral* als ein Akt bewusster Formgebung des Subjekts und als Endpunkt eines Prozesses, der im ersten Teil des Dramas die innere Reflexion in Form des Dialogs abschließt. Als Höhepunkt der selbstkritischen Betrachtung Becketts setzt Eliot indessen die Thematisierung der Form des Märtyriums. Den Gegenpart im zweiten Teil bildet die ans Publikum adressierte Rede der Gewalttäter, in der sie die tugendhafte Gesinnung Becketts in Abrede und unter den Verdacht der Selbstinszenierung stellen. Eine ganz andere Darstellungsform des Märtyrers beschreibt die Erzählweise Anna Seghers, die vor dem Hintergrund der Debatte um die Abbildung von Realität in der Literatur ihr eigenes Konzept entwickelte. Der Titel ihres 1965 entstandenen Erzählbandes ist nicht nur programmatisch für Seghers' Vorstellung einer sozialistischen Gesellschaft; *Die Kraft der Schwachen* bringt in seiner paradoxen Form genau das auf den Punkt, was in der Gratwanderung zwischen selbstbezogener Frechheit und uneigennütziger Kritik den Ausschlag zugunsten einer höheren Gewichtung der Form gibt. Das erhabene Moment der Zeugenschaft für ein höheres Prinzip nährt sich aus der schon märchenhaften Diskrepanz zwischen der Übermacht des Herrschenden und dem Geltungsanspruch des Unterlegenen. Ihre Helden bezeichnet Christa Wolf als „einfache Menschen [...] ohne die geringste Spur von dem, was man Personenkult nennt, Menschen, die völlig lautlos etwas Wichtiges tun.“⁸⁴⁵ Auch ohne die nähere Betrachtung des historischen Kontextes ist zu vermuten, dass diese Einfachheit zugleich eine glatte, widerstandslose Projektionsfläche bietet für eine Programmatik, die das Andere zum Repräsentanten erhebt. Im Anschluss an die genaue

845 Anna Seghers: *Gespräch mit Christa Wolf (1965)*. In: Dies.: *Woher sie kommen, wohin sie gehen. Essays aus vier Jahrzehnten*. Hrsg. von Manfred Behn. Mit einem Vorwort von Frank Benseler. Darmstadt/ Neuwied 1980. S. 276-288, S. 288.

Untersuchung von Eliots Darstellung eines Anderen, das sich als Versuchung einer repräsentativen Form entlarvt, eröffnet ein kurzer Vergleich mit Seghers' Bild des einfachen Helden einen weiteren Blick auf eine zweifelhafte Eindeutigkeit im unmittelbaren Ausdruck der *parrhesia*.

In der indirekten, künstlerisch ausgeformten Vermittlung des Phänomens der *parrhesia* misst sich die Formgebung des freimütig Sprechenden an der Glaubwürdigkeit des reflexiven Moments. Das bedeutet, dass die eigentliche Selbstkonstituierung des Subjekts mit dem Akt der *parrhesia* in dem Moment zusammenfällt, in dem der *parrhesiastes* sich im Sprechen selbst transformiert und sich zugleich die moralische Begründung seiner neuen Form gibt. Dem Eindruck dieser Simultanität steht das unvermeidliche Pathos der allgemeinen Figur des Märtyrers entgegen.

Bei Eliot ist es die Versform, die im Vordergrund seiner Überlegungen zur dramatischen Gestaltung steht. In einem Artikel, der 1936 in der britischen Zeitschrift für Literaturkritik *The Listener* erschien, gibt er als Begründung die Ablehnung des Realismus und die sich mit Aufkommen des Films verändernden Wahrnehmungsmuster an:

„The theatre, in the effort to get greater and greater realism – that is, greater illusion – and thereby attempting to do what the cinema can do better, has tended to depart so far from poetry as to depart from prose too; and to give us people on the stage who are so extremely lifelike that they do not even talk prose, but merely make human noises. So we want to take the opposite direction, and not let the audience forget that what they are hearing is verse.“⁸⁴⁶

Es ist daher nicht ohne Ironie, wenn noch fünfzig Jahre später die Kritik an der Kritik sein Versdrama *Murder in the Cathedral* „as a special case“ vor realistischen Bezügen durch die Kritiker in Schutz nimmt und ihnen die Tendenz vorwirft „to stress its ritual qualities and the problem of martyrdom, forgetting that it is first and foremost a play.“⁸⁴⁷ Die Inszenierung des Authentischen gerät mit der Figur des Märtyrers unweigerlich auf den Prüfstand sozialer Wirklichkeit, weil der unerhörte, eklatante Bruch mit dem fiktionalen Bezugs- und Normensystem die Selbstreflexivität ästhetisch verformter Sprache außerhalb der Textwelt noch stärker in den Fokus rückt als die Darstellung weniger freimütig handelnder Figuren. Die Formgebung des fiktiven Märtyrers sieht sich unwillkürlich mit dem Problem konfrontiert, ihre Glaubwürdigkeit zwischen einer allzu menschlichen Prosaik einerseits und den Klischeevorstellungen des Publikums andererseits auszuloten. Mit Rorty und seiner Kritik an sprachlichen Neubeschreibungen bedeutet das für die literarische Inszenierung des Märtyrers, dass sie mit der Eröffnung des „parrhesiastischen“ Spiels den neuen Diskurs mit dem allgemein geltenden

846 T. S. Eliot: *The Need for Poetic Drama*. *Listener* (25. Nov. 1936) Zit. n. Arnold P. Hinchliffe (Hrsg.): *T.S. Eliot: plays: Sweeney Agonistes, The rock, Murder in the cathedral, The family reunion, The cocktail party, The confidential clerk, The elder statesman : a casebook*. Houndmills 1985, S. 23.

847 A. a. O., S. 12.

vermitteln muss.

Unter dem Aspekt der *parrhesia* lässt sich Eliots *Murder in the Cathedral* als Versuch werten, den Hiatus zwischen dem eklatanten Bruch ihres erhabenen Ausdrucks und dem dialogischen Prozess der Verhandlung mit dem Anderen zu überbrücken. Dazu bringt Eliot in seiner Darstellung von Becket's Märtyrerschaft diejenigen Reflexionen über die dramatische Form zur Anwendung, die er später in seiner Theorie der unterschiedlichen dramatischen Ebenen ausführt und noch später mit der größeren Erfahrung des dramatischen Schreibens als zu vernachlässigend beschreibt.⁸⁴⁸ Seine intensive Auseinandersetzung mit der sprachlichen Gestaltung zu Beginn seiner Theaterarbeit macht es über das allgemeine Darstellungsproblem des Märtyrers hinaus schwierig, *Murder in the Cathedral* als eines seiner ersten Bühnenstücke nicht unter diesem Aspekt der dramatischen Form zu betrachten. Im Zusammenhang der *parrhesia* bietet Eliots Anspruch an die dramatische Wirkung einen weitaus passenderen Ansatzpunkt, um den ästhetisch kodierten Ausdruck des Märtyrers Becket in seiner Vermittlungsfunktion als *parrhesiastes* auf der literarischen Metaebene zu hinterfragen. 1920 formuliert Eliot eine Richtlinie für sein dramatisches Schaffen, die strukturell einen ähnlichen Prozess zwischen Autor und Öffentlichkeit nahe legt, wie ihn der universale Mechanismus der öffentlichen Absage des *parrhesiastes* widerspiegelt:

„The essential is to get upon the stage this precise statement of life which is at the same time a point of view, a world – a world which the authors mind has subjected to a complete process of simplification.“⁸⁴⁹

Eliot grenzt seine eigene, zeitlos gültige transzendente Welt ab gegenüber einer Welt der Prosa bei Ibsen oder Tschechow, die er als „not enough simplified, universal“⁸⁵⁰ kritisiert. Bei dieser Einstellung zur geschichtlichen Entwicklung und der für sein poetisches Schaffen charakteristischen Bedeutung der Tradition muss die Instabilität der sprachlichen Form zwangsläufig ein Problem darstellen.

In einem späteren Kommentar zum Arbeitsprozess von *Murder in the Cathedral* schildert Eliot sein Dilemma, zwischen sprachlichem Anachronismus und archaischer Entfremdung die angemessene Sprache zu finden, um am historischen Ereignis der Ermordung des Erzbischofs Becket im zwölften Jahrhundert die eigene Zeit zu reflektieren und universale Bezüge herzustellen. „The style therefore had to be *neutral*, committed neither to the present nor to the past.“⁸⁵¹ Im Gegensatz zu „some modern French plays using the plot and personages of Greek

848 A. a. O.

849 A. a. O., S. 20.

850 A. a. O.

851 T. S. Eliot: *Poetry and Drama*. Cambridge/ Massachusetts: Harvard University Press, 1951, S. 27.

drama⁸⁵², wie den ironisch-gebrochenen mythologischen Bearbeitungen seiner Zeitgenossen Giraudoux oder auch Anouilh, sucht Eliot ein unparteiisches Passepartout des sprachlichen Ausdrucks, das ganz dem inhaltlichen Problem des Textgegenstandes entspricht. Gleichwohl erzielt auch Eliot einen verfremdeten Spracheffekt mit Anleihen aus der Gegenwart, wenn er die Ritter für die Rechtfertigung ihrer Mordtat nach Craig Raines Auffassung in „the authentic style of modern corporate voice of conference-speak“⁸⁵³ sprechen lässt

In der doppelten Interdependenz der literarisch vermittelten Märtyrerschaft mit den öffentlichen Diskursformen ihres gesellschaftlichen Kontextes zeigt sich die prinzipielle Schwierigkeit, den Begriff der *parrhesia* umfassend zu bestimmen. In gleichem Maß, in dem sich das freimütige, selbstbestimmte Subjekt die dynamische Struktur der *parrhesia* zu eigen macht, um sich einer gewaltsamen Vereinnahmung seiner Person zu widersetzen, sperrt sich auch der Ausdruck seiner märtyrerhaften Zeugenschaft für dieses Lebensprinzip gegen eine absolute Festlegung und damit auch gegen eine allgemeingültige Neutralität. Andernfalls hebt der Prozess der *parrhesia* seine eigenen Bedingungen auf, indem er die für ihn charakteristische Dynamik selbst zum Stillstand bringt.

Eliot schreibt *Murder in the Cathedral* speziell für das religiös eingestellte Publikum der Canterbury-Festspiele. Als eine Art christliches Weihespiel mit Anleihen bei der antiken Tragödie erzählt es die dem Publikum bekannte Geschichte des Erzbischofs Thomas Becket, der 1170 im Auftrag des Königs Heinrich II. von vier Rittern ermordet und später heilig gesprochen wird. Vor dem Hintergrund der rituellen Überlieferung der historischen Figur trifft Eliots Anspruch, ihr in seiner Inszenierung eine neutrale Form zu geben, auf das bereits zur Ikone stilisierte Bild des Märtyrers. In Eliots Auseinandersetzung mit dem Martyrium Becketts kristallisiert sich die allgemeine Frage nach der Beziehung des einzelnen Widerstandsakts zu den gesellschaftlichen Prozessen seiner Zuschreibung heraus. Auf den Akt der *parrhesia* übertragen bedeutet das für seine Bestimmung, dass der Prozess der Selbstkonstituierung des *parrhesiastes* dem Zuschreibungsprozess durch den Anderen gegenüberzustellen ist. Erst dadurch lässt sich bestimmen, wie sich der *parrhesiastes* den gängigen Zuordnungsschemata zwischen Narrentum, Frechheit und Martyrium entzieht, um sich tatsächlich erst im Akt seiner kritischen Reflexion zugleich die Begründung dieser Lebenshaltung zu geben.

Die von Eliot gewählte eigenwillige Erzählstruktur stützt die These, dass der Akt der *parrhesia* genau genommen keine isolierte Handlung darstellt, sondern vielmehr in einen Prozess eingebunden ist, der sich grob in zwei Abschnitte gliedern lässt. Nach der theoretischen

852 A. a. O., S. 26.

853 Craig Raine: *T. S. Eliot: Image, Text and Context*, Oxford: Oxford University Press, 2007, S. 123.

Annäherung im ersten Teil der Arbeit entspricht Eliots strukturelle Einteilung den beiden Prozessabschnitten der *parrhesia* in ein Moment des erhabenen Bruchs und in einen dialogischen Vorgang der Selbstreflexion.

Dem öffentlichen Bekenntnis Thomas Becketts in seiner Predigt lässt Eliot einen Dialog mit den personifizierten Versuchungen vorausgehen, der die innere Auseinandersetzung Becketts mit seinen Selbstzweifeln abbildet. Nach der biblischen Vorlage entwirft Eliot die Dialogszene zwischen Thomas und seinen Versuchern als einen Akt der Selbstreflexion und der strengen Selbstprüfung, der erst die eigentliche Widerstandshandlung einleitet. Thomas Becket durchläuft einen ähnlichen Prozess der Ablösung vom gesellschaftlichen Normensystem wie die Figur Jesu, der den drei Versuchungen durch den Teufel erfolgreich Widerstand leistet und dadurch erst die Entwicklung vom Menschlichen zum Vollkommenen vollzieht. Eliot nutzt die Kenntnis und Erwartungshaltung seines besonderen Publikums dazu, die Frage nach der Instanz für die Zuschreibung der Märtyrerrolle als einen entscheidenden Unterschied zur Darstellung im Neuen Testament in Szene zu setzen. Ein vierter Versucher erscheint denn auch für Thomas ganz unerwartet und überrascht ihn mit einer Versuchung, die sein Selbstbild als frommen Schein entlarvt. „No!/ Who are you, tempting with my own desires?“⁸⁵⁴, fragt Thomas und sieht sich im selben Augenblick mit seinem eigenen Spiegelbild konfrontiert, das in seiner Deckungsgleichheit erst das Abhängigkeitsverhältnis seiner Selbstbestimmung als Märtyrer von der gesellschaftlichen Zuordnung offenbart. Allein schon die Höhe des Aufschwungs zum Märtyrer, den der Versucher beschreibt, lässt den Verdacht des Prestige- und Machtgewinns aufkommen und erinnert an die Anleitung zum erhabenen Ausdruck von Pseudo-Longinus:

„Seek the way of martyrdom, make yourself the lowest/ On earth, to be high in heaven./ And see far off below you, where the gulf is fixed./ Your persecutors, in timeless torment,/ Parched passion, beyond expiation.“⁸⁵⁵

Dort, „where the gulf is fixed“, setzt Eliot den neuralgischen Punkt des Martyriums, an dem sich aktives Handeln und passives Leiden ineinander verschränken und in der Durchdringung der göttlichen Wirklichkeit zu einer Lebenshaltung verschmelzen. Die Passivität des Leidens wird in dem Moment zu einem aktiven Handeln, in dem das Leid des Subjekts als Prozess seiner Selbstkonstituierung im Sinn der *parrhesia* ein bewusstes Nein erzeugt. Entsprechend besteht die eigentliche Handlung des Versdramas letztlich aus den Leidensszenen des Erzbischofs. Sein Leid steigert sich angefangen von der weltlichen politischen Verfolgung durch den König über die vier

854 T. S. Eliot: *Murder in the cathedral*. In: Ders.: *Collected plays: Murder in the cathedral. The family reunion. The cocktail party. The confidential clerk. The elder statesman*. London: Faber & Faber 1962. S. 9-54, S. 27.

855 A. a. O.

Versuchungen bis hin zum Tod. Das historische Ereignis dient Eliot dazu, die politische Wirklichkeit der gesellschaftlichen Machtverhältnisse in der christlich-religiösen Wirklichkeit der göttlichen Macht aufgehen zu lassen. Dadurch, dass er den gewaltsamen Akt des politischen Mordes auf die höhere Ebene der göttlichen Bestimmung eines Blutzeugens überführt, vermittelt er den passiven politischen Widerstand des Individuums mit einer inneren religiösen Glaubenshaltung.

Nach den Worten des vierten Versuchers sind beide Ebenen, innerer Wille zur Selbstbeherrschung und Fügung der äußeren Bestimmung „[...] fixed/ In an eternal action, an eternal patience/ To which all must consent that it may be willed/ And which all must suffer that they may will it“⁸⁵⁶. In dem hier beschriebenen Dilemma des Märtyrers, sich einerseits zu widersetzen und zugleich Gehorsam zu leisten, drückt sich der problematische Widerspruch der Aneignung der *parrhesia* aus. Die paradoxe Beziehung zwischen Subjektivierung und Objektivierung, Form und Nichtform mündet in die grundlegende Frage Foucaults nach der Instanz der *parrhesia* und der Entscheidungsmacht über ihren Gebrauch. Dass die Anleitung zur *parrhesia* zuerst die Unterwerfung des Subjekts bedeutet, um eine Identifikation mit ihrem Prinzip der Selbstkonstituierung zu erreichen, macht eine Teilung des Prozesses der *parrhesia* in äußere Vorgabe und innere Einstellung notwendig.

Was in Euripides' Tragödie *Ion* die sukzessive Wahrheitssuche von Ion und Kreusa ist, leistet bei Eliot die quasi-dialogische Introspektion Thomas Becketts angesichts der Versuchungen. Während *Ion* für Foucault aber „dem entscheidenden parrhesiastischen Stück“⁸⁵⁷ darstellt, weil es den Ablöseprozess des Menschen vom göttlichen *logos* hin zu seiner eigenen Vernunft als soziales Wesen abbildet, inszeniert Eliot vor dem Hintergrund der christlichen Tradition gerade die göttliche Vernunft als weltumspannendes Ordnungsprinzip. Als Umklammerung der historischen gesellschaftlichen Zeit wird es zum einzigen, unaufhörlichen Triebwerk des Universums: „That the pattern may subsist, for the pattern is the action/ And the suffering, that the wheel may turn and still/ Be forever still.“⁸⁵⁸ Es treibt das Rad unaufhörlich an und überführt den Stillstand des Lebens damit in die Idee einer endlosen Dynamik. Auf der Ebene der individuellen Haltung des Märtyrers zur Gesellschaft bringt diese Dynamik das Problem der Form mit sich, die er sich angesichts seines gewaltsamen Todes gibt. Mit der letzten Versuchung bringt Eliot das Problem auf die Bühne und stellt es öffentlich zur Diskussion. Er setzt dem aufopferungsvollen Schicksal des Märtyrers seinen herkömmlichen Ausdruck als den eigentlichen Feind gegenüber:

856 A. a. O., S. 27f.

857 Foucault: *Diskurs und Wahrheit*. Berlin 1996, S. 25.

858 Eliot: *Murder in the cathedral*, S. 17.

„This man is obstinate, blind, intent/ On self-destruction,/ Passing from deception to deception,/ From grandeur to grandeur to final illusion/ Lost in the wonder of his own greatness,/ The enemy of society, enemy of himself.“⁸⁵⁹

Dabei stellt das ungewöhnliche Auftauchen des letzten, vierten Versuchers selbst einen Bruch mit den tradierten Formen der christlichen Versuchung dar. Wenn auch auf eine völlig andere Darstellungsweise lässt sich auch Eliots Neubeschreibung genauso wenig ohne den historischen Kontext und die textuellen Bezüge zur christlichen Vorlage begreifen wie Giraudoux' *La guerre de Troie n'aura pas lieu* oder Anouilh's *Antigone*. Während Giraudoux die fatalistische Lage des Menschen als eine im Stillstand begriffene Warteschleife inszeniert, lässt Eliot seine Wahrheitssuche in der unendlichen Bewegungskraft eines göttlichen Ordnungsprinzips enden. Erst von dieser Warte der Menschheitsgeschichte werden das menschliche Geschichtsbewusstsein und der unsterbliche irdische Ruhm der Märtyrerrolle als Verführungsgrund außer Kraft gesetzt.⁸⁶⁰ Das rhetorische Schattenspiel Hectors in Giraudoux Tragödie tritt als blinder Gehorsam gegenüber der schicksalhaften Geschichte zutage. Die auf der Handlungsebene unüberbrückbare Antinomie zwischen allgemeiner Faktenwahrheit und subjektiver Identifikation mit der Wahrheit wird aber dennoch in der dritten Dimension der ästhetisch-stilisierten Darstellung aufgelöst, die die Unverbindlichkeit der individuellen Handlungen gegenüber der allgemeinen Geschichte zum tragischen Moment erhebt. Indessen liegt die Tragik bei Eliot darin, dass das Martyrium als Blutzeugenschaft zwar auf die Erhabenheit des göttlichen Prinzips verweist und deshalb Anlass zur Freude sein soll, zugleich aber auch eine göttliche Mahnung darstellt, die gewaltsamen Umstände des Märtyrertodes als Sünde zu begreifen und zu büßen.

Für Eliots Inszenierung gilt es, die Kluft zwischen der Bekräftigung des erhabenen Systems durch den Widerstand gegen das der Gesellschaft und der Negation der eigenen Aufwertung durch diese Haltung zu überbrücken. Wo Sophokles' Darstellung der Antigone einen vollständigen Ablöseprozess von der Gesellschaft nahe legt, unternimmt Eliot den Versuch, den im Martyrium begründeten Widerstand des Einzelnen als Scharnierstelle zwischen gesellschaftlicher Verantwortung und göttlichem Gehorsam zu deuten. Dazu orientiert sich Eliot nicht nur an der affektiven Wirkung seines besonderen Stils aus Versform und Alltagssprache. Vielmehr verwendet er auch die Erzählstruktur des Dramas für die in Bezug auf den Akt der *parrhesia* wesentliche Frage nach der Inszenierung der Nichtinszenierung des Märtyrers. Anders als in Platons *Apologie des Sokrates* gehen Eliots Reflexionen zur Frage nach der Form des individuellen Widerstands des Märtyrers deshalb auf der Ebene der Darstellung über Thomas' Selbstzweifel und seinen Tod

859 A. a. O., S. 28.

860 Vgl. a. a. O., S. 26f.

hinaus. Denn mit dem Versucher verschwinden auch schon die Selbstzweifel des Erzbischofs und münden unweigerlich in einen Stillstand, der mit der schlussendlichen Gewissheit seiner eigenen Form den Erzbischof schon vor seinem Tod verklärt. Thomas' Predigt am ersten Weihnachtstag im Dom strahlt die Ruhe und Gewissheit desjenigen aus, der dem Tod geweiht ist, ihn als natürliche Bestimmung des Lebens akzeptiert und unter diesem Eindruck des göttlichen Willens seiner kritischen Haltung öffentlich Ausdruck verleiht. Eliot betitelt die Szene als „Interlude“⁸⁶¹, als Zwischenspiel. Es ist im Gegensatz zum übrigen Text in Prosa geschrieben und zerteilt das Drama in die zwei Abschnitte, die unter dem Aspekt der *parrhesia* und der erhabenen Geste der Neubeschreibung auf das Moment des Umschlags von einem diskursiven Bezugssystem ins andere verweisen.

Wenn Hectors Totenrede in Giraudoux' Drama den Schein kriegsverherrlichender Rhetorik gegen die rhetorische Maske eines schicksalsergebenen, resignierten Zynikers tauscht, so stellt sich für die Predigt Thomas Becketts umgekehrt die Frage, wie Becket mit der Neubeschreibung des Märtyrers selbst der erhabenen Geste dieser Rolle entgeht. Ein wesentlicher Unterschied zu Giraudoux' Darstellung besteht darin, dass Becket die Wahrheit auf eine den Tod transzendierende, gemeinsame Zukunftsperspektive bezieht, in die er die allgemeine und nicht seine persönliche Geschichte einbindet. Statt des expliziten Ausdrucks der Selbstreflexion desjenigen Redners, der die Wahrheit spricht, deutet Thomas die Wahrheit über seine Bestimmung zum Märtyrer in der Öffentlichkeit nur an. Erst durch die Zurücknahme seiner Person hinter die allgemeinen Historie der Blutzeugenschaften erwehrt er sich des Eindrucks, dass die Identifikation mit dem Gesetz Gottes und seiner Bestimmung zum Märtyrer in Wirklichkeit hinter der Identifikation mit seiner eigenmächtigen gesellschaftlichen Rolle zurücktritt. In der öffentlichen Reflexion über die allgemeine Geschichte christlicher Blutzeugenschaft relativiert Thomas Becket seine eigene Zuordnung und spricht sich mit dem Amen im Namen des höheren Prinzips christlicher Dreifaltigkeit von jeder anmaßenden Gewissheit des Menschen über seine zukünftige Rolle und Formgebung frei.⁸⁶² Der ihm um ein Jahrhundert vorausgehende Blutzeuge und Erzbischof von Canterbury Elphegius dient als Anknüpfungspunkt in der Vergangenheit und als Übergang in die Gegenwart seiner Predigt, die auf ihr historisches Potential in der Zukunft verweist.

Die eigentliche Legitimationsgrundlage seiner Predigt entzieht sich damit Thomas' Gewissheit. Er kann sich ausschließlich auf den unsicheren Zwischenstand seiner eigenen Reflexion und das Ergebnis seiner Unterwerfung unter eine absolute Gewissheit berufen, die er nur vage

861 A. a. O., S. 32.

862 Vgl. a. a. O., S. 34.

auszudrücken vermag: „because it is possible that in a short time you may have yet another martyr, and that one perhaps not the last“⁸⁶³.

Wie schon bei Frisch selbst das Wissen um die Zukunft den Heutigen nicht vor der Fremdbestimmung seiner Person durch die dramatische Entwicklung schützt, darf sich der angehende Heilige in Eliots Drama gerade nicht auf die gleiche Stufe mit der göttlichen Macht und ihrer absoluten Gewissheit stellen, ohne seine Identifikation mit seiner Funktion als Objekt Gottes preiszugeben. Diese Objektivierung im Sinn der Unterwerfung Foucaults löst damit das reflexive Moment der eigenmächtigen Subjektivierung des Subjekts an der Stelle wieder ab, an der sich die Verschränkung von gesichertem Wissen und möglichem Dasein erneut löst und sich die epistemologische Grenze nun in das höhere diskursive Bezugssystem verschiebt. Im Unterschied zum allgemein angenommenen *parrhesiastes*, der sich selbst die Form gibt, ergibt sich im besonderen Fall des Märtyrers die Schwierigkeit, dass er seine Existenzform auf einen absolut gesetzten göttlichen Ursprung zurückführt. Durch diesen Fixpunkt jenseits der menschlichen Wahrnehmung wird der Heilige konsequent auf seine frühere Form zurückgeworfen: „so in Heaven the Saints are most high, having made themselves most low, and are seen, not as we see them, but in the light of the Godhead from which they draw their being.“⁸⁶⁴ Dennoch lässt sich der Rückbezug ihres Daseins auf ein höheres diskursives System unter dem Aspekt der *parrhesia* allgemein auf die Verschränkung zwischen ihrem formgebenden Prinzip und ihrer inhaltlicher Begründung übertragen.

Mit dem Zwischenspiel setzt Eliot den Akzent auf das Moment der Grenzüberschreitung des Subjekts, wie es für den Akt der *parrhesia* symptomatisch ist. Seine öffentliche Rede im Dom besiegelt Thomas inneren Ablöseprozess vom weltlichen Machtdiskurs und seine Unterwerfung unter das alles umspannende göttliche Machtprinzip. Zugleich räumt diese Unterwerfung aber kaum die Möglichkeit einer weiteren Reflexionsebene und Selbstkonstituierung nach dem Prinzip der „Entunterwerfung“ Foucaults ein, weil das Machtprinzip jenseits des Tods als absoluter Ursprungs- und Endpunkt begriffen wird. Nicht Thomas' Monolog seiner Predigt stellt einen radikalen äußeren Bruch mit dem bestehenden Machtdiskurs des Königs dar, sondern dass dieser längst vor Einsatz der erzählten Handlung stattgefunden hat und nun von Thomas nach seiner Rückkehr aus der Verbannung ein zweites Mal unter Ausschluss der Öffentlichkeit bekräftigt wird. Ohne die Asymmetrie der öffentlichen Redesituation wird der unweigerliche Machtkampf des zum Märtyrer Berufenen mit dem politischen Gegner in der gesellschaftlichen Wirklichkeit allerdings nicht auf die Probe des vierten Versuchers gestellt. Ganz in Entsprechung der vier

863 A. a. O.

864 A. a. O., S. 33.

Versucher treten die vier Ritter im Schatten der Privatsphäre auf als Abgesandte des Königs, aber auch als das von Gott gesandte „moment foreseen“, das „unexpected [sein kann]/ When it arrives.“⁸⁶⁵ Es ist daher für die Form der Blutzugsenschaft als göttlicher Mahnung nicht unerheblich, dass die Ritter Thomas' Wunsch nach einer öffentlichen Anklage und Stellungnahme nicht nachkommen. Sie geben damit nicht dem weltlichen Machtdiskurs eine öffentliche Bühne, sondern setzen stattdessen indirekt ihre Verschlagenheit in Szene, die durch Eliots Forderung nach konsistentem Verhalten kontrastiert wird:

„What you have to say/ By the Kings command – if it be the Kings command - / Should be said in public. If you make charges,/ Then in public I will refute them.“⁸⁶⁶

Unter Ausschluss der Öffentlichkeit richtet sich die vierte Versuchung, der Hochverrat, auf die Gegner; der berechtigte Zweifel an den tatsächlichen Motiven der äußeren Form – „[t]o do the right deed for the wrong reason“⁸⁶⁷ – wird im Fall der politischen Machtgegner von vornherein durch die verschlagene Art der Ritter und ihren Mangel an der Identifikation mit dem königlichen Mordbefehl zerstreut. Es bleiben aber für die Inszenierung Zweifel daran bestehen, ob Thomas unter den Bedingungen der öffentlichen Rede die Asymmetrie hätte ausgleichen und dem verzerrten Wirkungseffekt etwas anderes entgegensetzen können als die erhabene Form des auserwählten Blutzugs, der wie bei Sophokles' Antigone immer auch der Verdacht eines eigennützigen Geltungsbedürfnisses anhaftet.

Während sich bei Sophokles genau genommen zwei unterschiedliche Wertediskurse konsequent in Form und Begründung auf gleicher Höhe gegenüberstehen, unterbindet Eliots besondere Inszenierung eines integrativen Modells der Machtverhältnisse, dass tatsächlich ein Antagonismus zwischen beiden Machtprinzipien besteht. Was dabei inhaltlich in einem einzigen göttlichen Referenzsystem in Auflösung begriffen ist, erweist sich jedoch für die Darstellung des Märtyrers als wesentlich: Die Trennungslinie zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit vermittelt erst das konkrete Andere der sozialen Welt mit dem allgemeinen Anderen göttlicher Wirklichkeit.

In der Figur des Thomas Becket verbinden sich beide Machtdiskurse, der politische und der religiöse, in einem hierarchischen System, an dessen Spitze Gott steht. Damit bedeutet Thomas Widerstand keine grundsätzliche Absage an die weltliche Macht seines Gegenspielers: „Saving my order, I am at his command“ – „Saving your ambition is what you mean“⁸⁶⁸, so antworten die

865 A. a. O., S. 38.

866 A. a. O., S. 39.

867 A. a. O., S. 30.

868 A. a. O., S. 38.

Ritter. Ihre Zuschreibung repräsentiert die des Königs und des geltenden politischen Wertediskurses. Aber genauso wie das konkrete Andere in Gestalt des Teufels selbst Teil des allgemeinen Anderen ist, vertritt der König und Gegenspieler Heinrich II. als das weltliche konkrete Andere die allgemeine Sünde der Menschheit. Ihr gegenüber steht der individuelle Widerstand Becketts, nur dass dieser sich im Moment seiner Selbstreflexion nicht an greifbaren Freunden und verbündeten Priestern orientiert, sondern ebenso ausschließlich an Repräsentanten, die sich im Stück unter dem christlichen Aspekt der generellen Schuld des Menschen nicht wirklich von der Gegenseite abheben. „[A]s type of the common man“⁸⁶⁹ haben die Priester und der Chor der Frauen im wesentlichen die Funktion inne, sich in ihrer sehr menschlichen Existenzangst um den Erzbischof und mehr noch um sich selbst zu sorgen und damit die Bürde der göttlichen Prüfung nur noch zu vergrößern. Ihre Reaktion auf Thomas' Rückkehr – „Quietly. Leave us to perish in quiet.“⁸⁷⁰ – lässt ihre Sorge aber auf der Seite des mundtoten Untergebenen zum gegenteiligen Ausdruck der *parrhesia* werden.

Für den Märtyrer und Blutzegen dieses absolut begriffenen, allgegenwärtigen göttlichen Machtsystems setzt die eigentliche Überschreitung der epistemologischen Grenze erst mit dem fremdbestimmten Tod ein, während die selbstbestimmte Grenzerfahrung in der Phase der Reflexion bereits abgeschlossen ist. Die Predigt ist damit kein retardierendes Moment im klassischen Sinn der Tragödie, das den Ausgang der Handlung noch offen lässt. Sie stellt vielmehr eine Verzögerung dar, die in Erwartung des schicksalhaften Todes die Selbstreflexion angesichts der vierfachen Versuchung auf die Öffentlichkeit zu übertragen und die Beweiskraft der Blutzogenschaft für die höhere göttliche Macht zu verankern versucht. Dieser Zwischenraum zwischen aktiver Überschreitung der bestehenden epistemologischen Grenze und dem passiven Verharren vor der ontologischen Grenze bis zum Moment des fremdbestimmten Todes eröffnet Eliot eine Lösung für die Inszenierung des Märtyrers: Der Schwebezustand des faktischen Überschreitens löst ihn aus der Abhängigkeit der gesellschaftlichen Zuordnung und stellt ihn zugleich als der Gesellschaft verhaftet dar. In der umgekehrten Bewegungsrichtung zur Wahrheitssuche in Euripides' *Ion* führt Eliot aber das Streben des Subjekts nach Wahrheit zurück auf die determinierte Handlungsfreiheit innerhalb eines göttlichen Ganzen, das dem Menschen eine absolute epistemologische Grenze setzt. An dieser Grenze der Reflexion rückt das eigenverantwortlich handelnde, auf die menschliche Vernunft bezogene Subjekt bei Eliot in die Nähe des frechen Frevlers oder des verrückten Narren. Wenn „Only/ The fool, fixed in his folly, may think/ He can turn the wheel on which he turns“⁸⁷¹, fällt ein selbst gestalteter Zwischenraum

869 A. a. O., S. 54.

870 A. a. O., S. 15.

871 A. a. O., S. 19.

des Überschreitens der Eindeutigkeit zum Opfer, mit der das Zwischenspiel bei Eliot das Publikum letztlich erneut in die Gewissheit einer vorgegebenen Form entlässt. Die Wahrheitssuche des Märtyrers mündet damit ein in eine passive Hörigkeit und absolute Unterwerfung, die für die Haltung des *parhesiastes* nur zur Sackgasse werden kann.

Von Zwiespalt oder Zweifel an der eigenen Formgebung sind die dezidiert einfachen Helden Seghers in ihren späten Erzählungen weit entfernt. Die Opposition im Titel ihres Erzählzyklus *Die Kraft der Schwachen* bringt genau das auf die Formel, was im erhabenen Moment der *parrhesia* vordergründig als ihre Hebelwirkung erkennbar wird. Die Skepsis, dass diese revolutionäre Kraft mit ihrer neuen Form auch eine neue, zweifelhafte Macht und ihre Unterdrückungsmechanismen hervorbringt, teilen die Helden allein schon deshalb nicht, weil sie längst mit Gewalt an den Rand der menschlichen Leidensfähigkeit gedrängt wurden. Auf der Seite der gewaltsamen Unterdrückung und des Schmerzes bleibt jede Macht positiv, eben eine „Kraft der Schwachen“. Doch anders als Camus, der Unterdrücker und Unterdrückte als mehr oder weniger bewegliche Einheit begreift und im Aufbegehren des Einen immer auch die Unterwerfung eines Anderen denkt, beschreibt Seghers in *Die Kraft der Schwachen* durchweg eine Kluft, die Eroberer, Besetzer, Fremde und vor allem Entfremdete konsequent von Volk, Bauern und Lehrlingen trennt. Es ist jedoch weniger die große Differenz zwischen gewaltsamer Übermacht und objektiver Unterlegenheit der Revoltierenden, die hier in der Darstellung die Wirkungsmacht des Erhabenen bestimmt. Die Naivität und die unbeirrbar Verbundenheit der Helden mit der Natur und ihrer Herkunft macht die Erzählungen vielmehr zu dem, was bei ihrer Veröffentlichung von der Presse unter anderem als „moderne Heldensagen und atheistische Legenden, weltliche Märtyrererzählungen und säkularisierte Passionsgeschichten“⁸⁷² zur Kenntnis genommen wurde. Die Märtyrer Seghers geben sich unheroisch und fügen sich nicht weniger ein in das höhere System eines gemeinschaftlichen Prinzips, als sich Eliots Protagonist Thomas Becket dem Prinzip Gottes unterwirft. Im Unterschied zu Becket agieren sie allerdings aus dem Schatten der Macht heraus, in dem der individuelle Akt ihres aussichtslosen Widerstands lediglich ein kurzes Aufblitzen einer möglichen Freiheit und darüber hinaus das Ende jeglicher Unterdrückung bedeutet. Im Schutz der dem Machtkampf eingeschriebenen Ungleichheit entwerfen sich die märtyrergleichen Protagonisten in *Die Kraft der Schwachen* selbst als Subjekt ohne den Verdacht auf sich zu lenken, hinter der erhabenen Geste stehe das Motiv der Selbsterhöhung und das Ziel, die asymmetrischen Machtverhältnisse zu ihren Gunsten umzukehren. Zu stark scheint ihre Einbindung in ein höheres System und zu wenig ausgeprägt ihre eigene, individuelle Macht, sich für die Zeugenschaft zu entscheiden.

872 DIE ZEIT, 28.1.1966 Nr. 05 <http://www.zeit.de/1966/05/die-anna-seghers-von-heute/komplettansicht>

Hinsichtlich der Form der literarischen Vermittlung des Widerstandsakts gilt allerdings für die vornehmlich der Neuen Sachlichkeit zugerechneten Prosa Seghers' genauso – wenn nicht noch mehr – das Verdachtsmoment, das für die Bestimmung der *parrhesia* als uneingeschränkt dynamischer Prozess relevant ist. So kommt eine Forschung von Seghers' Werk scheinbar selbst dann nicht an den systempolitischen Zuschreibungen der Autorin vorbei, wenn sie sich selbst als Versuch ausweist, die zeitlos-philosophische Dimension in ihren Erzählzyklen gegenüber den politischen Bezügen auf den historischen Kontext in den Vordergrund zu stellen.⁸⁷³ Den Satz, den Seghers 1936 noch unangefochten als die Aufgaben eines Schriftstellers formuliert – „Aber wir müssen lernen, unsere Wahrheit mächtiger und verlockender zu zeigen als die anderen ihre Lügen.“⁸⁷⁴ – zeigt sich später im Licht des politischen Mächtespiels zwischen dem sozialistischen und dem kapitalistischen System als genau das Dilemma, das mit dem Postulat einer positiven Macht des Wahrheitsdiskurses einhergeht.

Seghers' 1966 erschienenen Erzählungen teilen sich in solche, deren Geschehen im unmittelbaren Dunstkreis der real miteinander konkurrierenden politischen Systeme angesiedelt ist und in solche, die eine Geschichte in einer anderen Zeit oder einem anderen, kaum genau bestimmbar Ort abbilden. Während erstere eher ein leises Aufbegehren ohne tatsächlichen Aufbruch darstellen, sind es vor allem letztere, in denen der Akt des Widerstands auf eine das weltliche Leid und den Tod transzendierende Zukunftsperspektive verweist.

Unter dem Aspekt metaphysischer Durchdringung lässt sich insbesondere die Darstellung des erhabenen Moments des Aufbegehrens in *Der Führer* hervorheben. Wie schon der gesamte Band *Die Kraft der Schwachen* trägt auch sie einen in Bezug auf den Begriff der *parrhesia* aufschlussreichen Titel, der als direkte Bezeichnung des Helden in der Erzählung selbst nicht erscheint.⁸⁷⁵ Im Rückbezug auf den Text überrascht es daher nicht, dass dieser Titel bereits die

873 Diese Kontrastierung von politischer Ausrichtung und zeitlosen Aspekten in ihren Werken durch die unterschiedlichen Interpretationen zeigt sich insbesondere am Beispiel der Forschung zu ihrer 1928 erschienenen Erzählung *Aufstand der Fischer von St. Barbara*. Sibylle Wirsing erklärt die Beanstandungen von Seiten der sozialistischen Kritik mit dem Fehlen einer klar auszumachenden politischen proletarischen Organisation im Text. Vgl. Sibylle Wirsing: *Das Kaff im Zentrum der Utopie. Ein Beitrag zu Anna Seghers 'Der Aufstand der Fischer von St. Barbara'*. In: Blätter der Carl-Zuckmayer-Gesellschaft 11 (1985). Nr. 1. Hrsg. von Carl-Zuckmayer-Gesellschaft. Mainz 1985. S. 52-56, S. 54. Nach Bernhard Spies entbehrt die Darstellung des Aufstandes der Fischer jeglicher Charakteristika des marxistischen Klassenkampfes, indem sie ihren Kampf nicht „als Verhältnis der Kämpfer zur welthistorischen Tendenz in Richtung Sozialismus, sondern stets als Verhältnis der Kämpfer zu sich selbst“ bestimmt. Bernhard Spies: *14 Thesen zur literarischen und politischen Entwicklung von Anna Seghers bis 1933*. In: Anna Seghers. Mainzer Weltliteratur. Beiträge aus Anlaß des 80. Geburtstages. Hrsg. v. Günter Eifler. Mainz 1981. S. 49-57, S. 55. Zur ideologisch beeinflussten sozialistischen Literaturkritik an der Erzählung vgl. Friedrich Albrecht: *Bemühungen. Arbeiten zum Werk von Anna Seghers 1965-2004*. Bern 2005, S. 301f. Hingegen unterstellt Andreas Schrade einigen der Literaturkritiker aus der BRD (darunter Reich-Ranicki) die Absicht, mit der positiven Hervorhebung der Erzählung aus Seghers Frühwerk „das spätere Werk, vor allem das in der DDR entstandene, abzuwerten und zurückzudrängen.“ Andreas Schrade: *Anna Seghers*. Stuttgart/ Weimar 1993, S. 11.

874 Anna Seghers: *Die Macht der Worte. Reden, Schriften, Briefe*. Leipzig/ Weimar 1979, S. 34.

875 Vgl. Anna Seghers: *Die Kraft der Schwachen. Neun Erzählungen*. Berlin-Ost 1965, S. 40. Aus der Perspektive der drei Geologen wird der junge Ato einmal „als Gehilfe des Führers“ beschrieben, ansonsten verwendet Seghers

Dimension der Erhebung andeutet, die sich von ganz unten in der gesellschaftlichen Machthierarchie aufbaut und dem schlichten Dasein des „eingeborene[n] Führer[s]“⁸⁷⁶ durch die Berge andere Führungskräfte und märtyrerhafte Züge verleiht. Seghers stellenweise märchenhafte pathetische Zeichnung des äthiopischen Jungen, der die drei Geologen auf Goldsuche, Sinnbild der Ausbeutung der italienischen Kolonialmacht, in den Bergschluchten auf Irrwege ohne Rückkehr führt, übertrifft schließlich das in früheren Werken aufzufindende Verhältnis von prosaisch-nüchternen Beschreibungen der Armut und utopisch-idealisierten Bildern revolutionärer Figuren. Im Unterschied etwa zu Andreas Bruyn, dem jungen Protagonisten ihrer 1928 erschienenen Erzählung *Der Aufstand der Fischer von St. Barbara*, bleibt der junge Ato stumm und undurchdringlich, gar unantastbar, wenn seine Gesten wie aus nächster Nähe und mit einem schon wertenden Feingefühl weitaus achtsamer beschrieben werden als die der drei italienischen Forscher. In jeder seiner Gesten und Mimiken beschwört Seghers genau die Geradlinigkeit und Konsequenz herauf, die die Einheit von Form und Wesen des Subjekts verspricht und den Blick auf die Konsistenz seiner Haltung lenkt. „Der Knabe sah ihn fest an“⁸⁷⁷, „[d]er Knabe sah Rossi voll an, ohne zu lächeln“⁸⁷⁸ und als dieser der Schönheit des Jungen Verfallene es mit der sanften Tour versucht: „Der Knabe zog sich leicht in sich selbst zusammen. Mit leeren Armen lag Rossi da.“⁸⁷⁹ In Ermangelung direkter Einblicke in das Innenleben des Jungen ist es gleichsam so, als stülpe sich dieses Innere in seinen Bewegungen derart vollständig und offensichtlich nach außen, dass seine Haltung des Widerstands gegenüber den Repräsentanten der kolonialen Ausbeutung ohne Worte auskommt. Seine Lebenshaltung präsentiert Seghers als unvermittelte Übersetzung seiner Einstellung in Handlungen und schaltet damit die Verdachtsmomente aus, die mit der Betonung des sprachlichen Zeichens von dem Zeichenwerden des Subjekts selbst im Prozess seiner Konstituierung ablenken. Genauso unmissverständlich wie die „fertige [...] Autostraße, die wie ein Fließband Mensch und Gut von Station zu Station beförderte“⁸⁸⁰ und sich gewaltsam über das natürliche Lebensprinzip hinwegsetzte, stellt Seghers die drei Geologen in ihrer überheblichen Annahme, der Junge zeige ihnen bereitwillig den Weg zu den fremden Bodenschätzen, auf die

mehrheitlich die etwas altertümlich-märchenhafte Bezeichnung „Knabe“. Schrade vermerkt sie als „eine für Anna Seghers ansonsten nicht übliche Wortwahl.“ Andreas Schrade: *Entwurf einer ungeteilten Gesellschaft: Anna Seghers Weg zum Roman nach 1945*. Bielefeld 1994, S. 129. In Hinblick auf den narrativen Stil ihrer mythischen Erzählungen von Sagen und Legenden wie etwa *Die Legende von der Reue des Bischofs Jean d'Aigremont von St. Anne zu Rouen* (1924/25 entstanden) sowie auf die von ihr selbstgenannten „zwei Linien“ in ihrem Werk, – die der realistischen Bezugnahme zum politischen Gegenwart und die der „Farbigkeit von Märchen“ –, lässt sich das für ihren Sprachgebrauch Atypische jedoch anzweifeln. Vgl. Christiane Zehl Romero: *Anna Seghers: eine Biographie 1900-1947*. Berlin 2000, S. 311.

876 Seghers: *Die Kraft der Schwachen*, S. 38.

877 A. a. O., S. 51.

878 A. a. O., S. 50.

879 A. a. O., S. 51.

880 A. a. O., S. 37.

Seite des übermächtigen Feindes. Als sich schließlich herausstellt, dass der Junge die drei wie auch sich selbst über kaum überwindbare Felsvorsprünge gleichsam dem Tod und damit der Natur zurückführt, steht die Konsistenz seines Verhaltens und die Wahrhaftigkeit seines kritischen Ausdrucks weiterhin außer Frage. In Seghers' Inszenierung einer gewaltsam unterdrückten Naturhaftigkeit materialisiert sich die Wahrheit in Gestalt des stummen Jungen, der sich gegen die Selbstüberschätzung und manipulative Ausbeutung der Kolonialmacht erhebt.

Zusammen mit den engelhaften Attributen schafft der Eindruck der Verschmelzung mit der Macht der Natur ein Bild, das nicht etwa zwischen den beiden unter realpolitischen Machtverhältnissen unverträglichen Bezeichnungen „Führer“ und „Knabe“⁸⁸¹ changiert; es vereint vielmehr beide Aspekte in der überirdischen Dimension eines natürlichen Machtprinzips. Am Ende bleibt das eindeutige, wenn auch kurze Signalzeichen dieser höheren Macht am nächtlichen Himmel: „Es glühte noch einmal auf in Goldrot und Goldgrün und Violett, in Haß und Verzweiflung und auch in Triumph.“⁸⁸² Wenn der Junge anfangs noch für ein engelhaftes Modell menschlicher Kunst gelten konnte, so wird er spätestens an dieser Stelle zum Stellvertreter einer neuen Gesellschaft und zum Zeugen für das Prinzip einer höheren Macht, dessen Instanz Seghers in der Natur selbst sieht: „Sie landeten auf einer Plattform. Wurzeln hatten sich festgekrallt, die waren so hoch geklettert wie ihre Bäume, die aus der tieferen Plattform wuchsen.“⁸⁸³ Dort, wo Seghers den Menschen ganz im organischen Gewebe der rein gegenständlichen Natur ohne Machthierarchien aufgehen lässt und nicht etwa wie Camus bereits in der menschlichen Fähigkeit der Reflexion eine Entfremdung von seiner natürlichen Bestimmung postuliert, erhebt sich auch ihr aufbegehrender Held aus dem Objekt-Dasein der Unterdrückung durch den Menschen lediglich zum Objekt der Natur.

IV. 2. c) Vom Kritiker zum Nestbeschmutzer

Die Verknüpfung des allgemeinen Geschehens mit der individuellen Lebensgeschichte, die zumindest für den Moment des Bruchs im Akt der *parrhesia* gilt, erweist sich über die literarische Darstellung hinaus als neuralgischer Punkt für den allgemeinen Ausdruck von Kritik und ihrer Wahrnehmung in der Gesellschaft. Dabei zeigt sich an der von Giraudoux dezidiert als gesellschaftsrelevante, überzeitliche Wahrheit konzipierten historischen Parabolik, dass der Kunstgriff der historischen Distanzierung alleine nicht bereits eine ausreichende Bedingung für eine literarisch vermittelte Praxis der *parrhesia* herstellt, indem sie die Gesellschaftsgeschichte

881 A. a. O., S. 40.

882 A. a. O., S. 51.

883 A. a. O., S. 49.

und ihre Machtverhältnisse im weitesten Sinn kritisch reflektiert. Während das klassische Geschichtsdrama üblicherweise auf die Verfremdung des historisch Authentischen durch Anachronismen setzt, um auf die Realität der Gegenwart hinzuweisen, gründet eine historisierende Geschichtsdarstellung auf der Suche nach der Verbindlichkeit einer historischen Wahrheit, die als realgetreues Abbild faktisch gesetzt wird. Mit dem wesentlichen Unterschied zwischen beiden Formen der Geschichtsdarstellung setzt sich Feuchtwanger auseinander, wenn er mit seinen historischen Romanen an die Tradition der antiken Tragödiendichter wie Aischylos anschließt und dem klassischen Geschichtsdrama wieder einen prominenten Platz einräumt. Er begründet seine Präferenz, auch für die Darstellung zeitgenössischer Themen auf die Gattung des historischen Romans zurückzugreifen, mit dem Verfremdungseffekt der historischen Form als „ein Distanzierungsmittel, als ein Gleichnis, um sich selber sein eigenes Lebensgefühl, seine eigene Zeit, sein Weltbild möglichst treu wiederzugeben.“⁸⁸⁴ Seine Typisierung geschichtlicher Ereignisse gilt der selbstreflexiven Positionierung zur Gegenwart, für die er „oft die [ihm] genau bekannte aktenmäßige Wirklichkeit geändert“ und „eine illusionsfördernde Lüge einer illusionsstörenden Wahrheit“⁸⁸⁵ in der Wirkung vorgezogen hat. Für den Ausdruck der *parrhesia* ist die eindeutige Positionierung des Subjekts zum Bestehenden, die mit seiner eigenen Konstituierung einhergeht, genauso konstitutiv wie die Authentizität einer gemeinsamen Suche nach neuen Diskursformen. Entsprechend bleibt in beiden Fällen zu fragen, ob ein interpretativer Freiraum, der in die Literatur eingeschrieben ist, überhaupt den beiden Momenten der *parrhesia* gerecht werden kann, der dezidierten Absage an die vorherrschenden Verhältnisse und dem Schwebestand unentwegter Reflexion.

Nach dem gleichen Prinzip, nach dem selbst eine nach eigenen Aussagen apolitische, allein der Ästhetik verpflichtete Kunst nicht zuletzt unweigerlich ein politisches Statement impliziert, gibt das Fehlen einer klaren Stellungnahme zur sozialen Gegenwart erst recht Anlass für die Geltungsmacht, aus Angst um ihre Vorherrschaft die literarischen Freiräume als Antrieb kritischer Reflexion einzuschränken. Hingegen kann sich auch das Bekenntnis zur Ambivalenz nicht des Eindrucks der Eindeutigkeit erwehren, wenn es zugleich einen klaren Bruch mit den unmissverständlich geltenden Normen, den klar umrissenen Diskursformen und Wahrnehmungsmustern, darstellt. Für die literarische Vermittlung der *parrhesia* gerät damit immer mehr die Frage nach der Auflösung des Widerspruchs in den Fokus: wie geht der Bruch mit der Gewissheit vorherrschender Normen nicht selbst in einer Eindeutigkeit auf, die schließlich auch die Suche nach entgrenzenden Strukturen so dominiert, dass sie in dieser konsequenten

884 Lion Feuchtwanger: *Vom Sinn und Unsinn des historischen Romans*. In: Ein Buch nur für meine Freunde. Frankfurt a. M. 1984. S. 494-501, S. 495f.

885 A. a. O., S. 498.

Abkehr vom Vorherrschenden nicht mehr nur ex negativo, sondern von vornherein ein allgemeines Formprinzip bildet. Ebenso wie der Märtyrer sich dem Verdachtsmoment der erhabenen Form stellen muss, muss sich auch der Schriftsteller immer wieder die Frage gefallen lassen, ob er sich das historische Ereignis nur deshalb zunutze macht, um seiner öffentlichen Erhebung zum Subjekt und seiner Identifikation mit der damit verbundenen Macht des Künstlers ein theoretisches Rechtfertigungsmuster unterzulegen. Darüber, ob die individuelle Auseinandersetzung mit historischen Ereignissen in seiner Kunst tatsächlich auch mit einer Verknüpfung zwischen der fiktionalen Geschichte und dem realen Geschehen in der Gesellschaft einhergeht, kann letztlich oft dann erst ein Urteil gefällt werden, wenn ein solches Risiko besteht, wie es Foucault für den Akt der *parrhesia* postuliert.

Ein Beispiel für die Wechselwirkungen, die zwischen diesem Risiko objektiver Lebensbedrohung und dem subjektiven Risiko der Grenzüberschreitung bestehen, ist der Umgang mit den historischen Ereignissen des 17. Juni 1953 in der damaligen DDR. Von den Beispielen des politischen Widerstands in der deutschen Geschichte ist der Aufstand des 17. Juni derjenige, der im freien Spiel stand zwischen zwei die Welt beherrschenden Machtblöcken mit gegensätzlichen Gesellschaftsprinzipien und der zugleich einem sehr schwach ausgeprägten Formprinzip gehorchte. Eine Reihe von Schriftstellern aus Ost- und Westdeutschland verarbeiteten die Ereignisse literarisch, machten sie zum Hauptakt oder wenigstens zu einer Episode ihrer Werke und spielten dabei erwartungsgemäß meist einer der politischen Seiten in die Hände. Bereits 1954, im Jahr nach dem Aufstand, veröffentlicht Stephan Hermelin seine Novelle *Die Kommandeuse* in der DDR mit der uneingeschränkten Zustimmung des Politbüros, so reibungslos fügt sich seine Darstellung in die Leitlinien der politischen Propaganda. Seghers' Roman *Das Vertrauen* von 1968 darf problemlos und sozusagen als Fortsetzung von dem zehn Jahr zuvor veröffentlichten Werk *Die Erscheinung* publiziert werden. Anders verhält es sich mit Heiner Müllers Verarbeitung des Streiks für die Bühne. Obwohl er nicht unter Generalverdacht der SED-Führung steht und nicht öffentlich diffamiert wird, wird sein Stück *Germania Tod in Berlin* direkt nach Erscheinen mit einem Aufführungsverbot belegt. Erst sieben Jahre nach seiner Fertigstellung wird es 1978 in München uraufgeführt. Ein anderer DDR-Autor, der gerade erst aus seinem Exil übergesiedelte Stefan Heym, lenkt mit seiner ganz anderen, verhältnismäßig konformistischen Darstellung hingegen den Verdacht des Politbüros auf sich. Sein Roman *5 Tage im Juni* durfte in der DDR nicht erscheinen und wurde erst 1974 in München veröffentlicht.

Viel ist bereits über die Haltung der Schriftsteller zum 17. Juni 1953 gesagt worden, die Liste der Veröffentlichungen zur Zeit des eisernen Vorhangs ist auf beiden Seiten beachtenswert und auch in der jüngeren Vergangenheit, zum fünfzigsten Jahrestag 2003, reißt das Interesse an der

historischen Auseinandersetzung nicht ab.⁸⁸⁶ Währenddessen bietet sich mit dem Wegbrechen des Antagonismus zwischen kommunistischen und kapitalistischen Machtsystemen und dem Wegfall der Zensur dem heutigen Literaten zwar endlich eine freiere Bühne, auf der sich das Ereignis aus der deutschen Nachkriegsgeschichte von mehreren Seiten darstellen ließe, aber gerade damit scheint auch ein wesentlicher Anreiz verloren gegangen zu sein. Mit einer solchen Leichtigkeit und der Gewissheit der öffentlichen Aufmerksamkeit zur Zeit der Zensur und politischer Tendenz-Rhetorik kann sich der heutige deutsche Schriftsteller kaum mehr selbst als jenes Subjekt entwerfen, das freimütig mit den gesellschaftlichen Normen bricht und für alle nachweislich auf die gesellschaftlichen Zustände einwirkt. Dieses Phänomen zieht sich bis in die Forschung durch: beim 1998 im englischen Bath ausgerichteten Symposium zu Heiner Müller wird der provokative Anspruch einer anfänglich politischen Fragestellung nicht eingelöst und muss dem überwiegenden Interesse an seinen spezifischen literarischen Formen weichen.⁸⁸⁷

Diese Konzentration auf das Ästhetische in der neueren deutschen Literaturkritik lässt sich als Ausdruck des allgemeinen Verdachts verstehen, dass dem Schriftsteller als privilegierter Instanz im öffentlichen Wertediskurs kein Platz mehr innerhalb der sozialen Institutionen zukommt.⁸⁸⁸ Spätestens in der Unüberschaubarkeit der globalisierten Wirklichkeit ist das klassische Bild des Intellektuellen und vor allem des von staatlichen Institutionen gemeinhin weniger abhängigen Schriftsteller-Intellektuellen der postmodernen Skepsis gegenüber dem Substanz-Subjekt zum Opfer gefallen. Bereits für Foucault repräsentiert der Intellektuelle nicht mehr länger die Interessen der Gesellschaft, „la conscience de tous“⁸⁸⁹, weil die Komplexität des Wissens wie der Gesellschaft zu seiner professionellen Spezialisierung führt, die keinen universalen Diskurs aus politischem Engagement mehr zulässt. Gegenüber „l’intellectuel universel“⁸⁹⁰ früherer Zeit,

886 Neben der Bibliographie von Peter Bruhn: *17. Juni 1953: Bibliographie*. Berlin 2003. ist von den neueren Veröffentlichungen vor allem die Arbeit zu nennen von Karl Wilhelm Fricke u. Roger Engelmann: *Der „Tag X“ und die Staatssicherheit: 17. Juni 1953. Reaktionen und Konsequenzen im DDR-Machtapparat*. Bremen 2003.

887 Vgl. Vorbemerkung der Hrsg. in: *Heiner Müller: Probleme und Perspektiven. Bath-Symposium 1998*. Hrsg. von Ian Wallace, Dennis Tate, Gerd Labrousse. (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik. Bd. 48. Hrsg. von Gerd Labrousse, Gerhard P. Knapp, Anthonya Visser.) Amsterdam/ Atlanta 2000, S. 7. Noch zehn Jahr zuvor galt Müller zwar als „der mit Abstand meistgespielte DDR-Dramatiker an den deutschsprachigen Bühnen außerhalb der DDR“, ohne dass sein Werk aber beim westlichen Publikum sein auf Kontroversen angelegtes, provokatives Wirkungspotential einbüßen und „ungeteilte Zustimmung“ finden würde. Vgl. Norbert Otto Eke: *Heiner Müller: Apokalypse und Utopie*. Paderborn/ München/ Wien/ Zürich 1989, S. 8.

888 Vgl. zum ästhetizistischen Literatur- und Kunstkonzept nach der deutschen Wende Karl Heinz Bohrer: *Die Ästhetik am Ausgang ihrer Unmündigkeit*. In: *Merkur*, Bd. 44 (1990), S. 851-865. Vgl. zur Kritik an Bohrer insbesondere Ulrich Schmidt: *Engagierter Ästhetizismus. Über neudeutsche Literaturkritik*. In: *Text und Kritik*. Bd. 113 (1992), S. 86-96.

889 Foucault: *Entretien avec Michel Foucault. Durchgeführt von Alessandro Fontana u. Pasquale Pasquino im Juni 1976*. In: Ders.: *Dits et Ecrits II. 1976-1988*. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 140-160, S. 154.

890 Foucault führt diesen noch heute den Begriff des Intellektuellen prägenden Typus zurück auf den Juristen im Sinn „de l’homme qui se réclamait de l’universalité de la loi juste, éventuellement contre les professionnels du droit.“ A. a. O., S. 156.

dessen Prototyp Foucault in Voltaire verwirklicht sieht, ist „l’intellectuel spécifique“⁸⁹¹ durch sein Expertenwissen aus der Institution der humanistisch geprägten Literaturproduktion herausgetreten und ausschließlich in die Sphäre vorgerückt, die die unmittelbar greifenden politischen Machtstrategien umfasst. Diese Bedeutungsverschiebung des Begriffs des Intellektuellen überrascht insofern nicht, als sie in Einklang steht mit Foucaults eindimensionalem Fokus auf die Macht als die eigentliche Motivation und produktive Strategie des Wahrheitsdiskurses. Diagnostiziert Foucault für seine Zeit „la disparition du grand écrivain“⁸⁹², so lässt sich mit Blick auf die zunehmende Verlagerung des Wissensdiskurses in das weltweite digitale Netz für den heutigen Schriftsteller-Intellektuellen annehmen, dass er sich selbst mehr denn je außerhalb der institutionalisierten Machtbereiche der Gesellschaft verortet. Er versteht sich nicht mehr nur als der Typus, den auch Gilles Deleuze im Gespräch mit Foucault für nicht mehr zeitgemäß befindet: „Für uns hat der theoretisierende Intellektuelle aufgehört, ein repräsentierendes oder repräsentatives Subjekt zu sein.“⁸⁹³; er ist vielmehr nun vor allem dem Individualismus der Form unterworfen, der ihn dazu zwingt, im öffentlichen Diskurs immer schon Repräsentant seiner eigenen Repräsentation zu sein, d. h. in seinem eigentlichen Dasein als eigenständiges Subjekt unterrepräsentiert zu sein.

Für das Verhältnis des Schriftsteller-Subjekts zur Geschichte bedeutet das einmal mehr, dass es selbst dann noch an die Reflexion seiner gegenwärtigen individuellen Position in der Gesellschaftsgeschichte gebunden ist, wenn es nicht auf eine zukunftsorientierte Darstellung der gesellschaftlichen Vergangenheit abzielt, sondern an einem neutralen, faktischen Abbild geschichtlicher Vorgänge interessiert ist. Für den in der DDR lebenden Schriftsteller Müller dominiert das kollektive Bewusstsein für die historische Bedeutung der politischen Gegenwart derart die individuelle Lebensgeschichte, dass ein Abtauchen in die Beschäftigung mit der Vergangenheitsgeschichte, ein unverfängliches Eintreten in die „bekannte aktenmäßige Wirklichkeit“⁸⁹⁴, wie Feuchtwanger es nennt, undenkbar wird. In einem Gespräch über die aktuelle Bedeutung des Geschichtsdramas stellt Müller 1976 beim Wisconsin Workshop in den USA eine Wende in der Geschichtsdarstellung fest: „Der Historismus ist vorbei. [...] Jetzt kann man über Geschichte nur noch schreiben, wenn man seine eigene historische Situation mitschreibt.“⁸⁹⁵ Er

891 A. a. O., S. 157.

892 A. a. O.

893 Gilles Deleuze u. Michel Foucault: *Die Intellektuellen und die Macht. Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze*. In: Foucault: Von der Subversion des Wissens. Hrsg. von Walter Seitter. München 1974. S. 106-115, S. 129.

894 Feuchtwanger: *Vom Sinn und Unsinn des historischen Romans*. In: Ein Buch nur für meine Freunde. Frankfurt a. M. 1984. S. 494-501, S. 498.

895 Heiner Müller: *Gesammelte Irrtümer. Interviews und Gespräche*. Bd.1. Frankfurt a. M. 1986. S. 31. Ein Gespräch beim Wisconsin Workshop in Madison/ USA über Geschichtsdrama und Lehrstücke sowie über den produktiven Umgang mit Brecht und Artaud.

hält den Rückgriff auf den Anachronismus als das spezifische Strukturelement des klassischen Dramas für eine notwendige Bedingung, um Geschichte zu seiner Zeit überhaupt schreiben zu können.⁸⁹⁶

Von dieser Darstellungstechnik setzt sich Heyms akribische Chronologie aus Stundenprotokollen und Versatzstücken historischer Dokumente und Zitate grundsätzlich ab. Sein Roman *5 Tage im Juni* gehört nicht nur nicht zu seinen am meisten anerkannten Werken, es atmet auch die Schwere eines Authentischen, das sich aus einem gewissenhaften Vordringen in die allgemeine Geschichte und dem Glauben an ihre ursprüngliche Wahrheit generiert. Allerdings kann sich der Schriftsteller einer eindeutigen Zuordnung seiner künstlerisch mehr oder weniger verfremdeten Positionierung zu den realen politischen Ereignissen kaum enthalten, wenn das Machtgeflecht in der öffentlichen Wahrnehmung so grobmaschig angelegt ist wie zur Zeit des in zwei Machtsysteme geteilten Deutschlands. Die nachfolgende Untersuchung der beiden in der DDR der Zensur zum Opfer gefallenen Darstellungen des 17. Juni 1953 von Heym und Müller soll nicht nur Klarheit darüber bringen, ob das objektive Risiko der freimütigen Handlung eines Schriftstellers dem Risiko des Subjekts im Moment der Grenzüberschreitung im Weg steht. Die Unterschiede in der Art und Weise der Darstellung zwischen Heyms Roman und Müllers Werk stellen erst die für die literarisch vermittelte *parrhesia* wesentliche Frage heraus: wie verhindert der Autor mit der Botschaft seines Textes, als Stellvertreter eines weiteren eindeutigen Formprinzips aufzutreten und eine repräsentative Rhetorik zu bedienen ohne gleichzeitig seine Handlungsmacht als Subjekt in der Gesellschaft zu verlieren.

Bei Heym stellt sich der Widerspruch zwischen individuellem Selbstentwurf des Subjekts und seiner formalen Begründung gegenüber der Umwelt als ein innerer Widerstreit unterschiedlich gelagerter Pflichtgefühle dar. Die Hauptfigur des Martin Witte ist unter den Arbeitern im Betrieb „ein Mensch, Kollege Witte“⁸⁹⁷, für die höheren Parteimitglieder einer der „Genossen von der Basis“⁸⁹⁸ und er selbst sieht sich getreu der marxistischen Maxime schließlich als die Schaltstelle zwischen produktivem Einzelnen und Produktivität der Gesellschaft: „Der Mann an der Maschine ist nie isoliert.“⁸⁹⁹ Dass dieses Selbstverständnis nicht deckungsgleich sein kann mit der Scharnierstelle der *parrhesia*, ist in der Betonung der körperlichen Kraft gegenüber der Macht sprachlicher Handlungen angelegt. Dementsprechend stellt sich die Macht als ein materielles statisches Gebilde dar, das in letzter Konsequenz auch eine gewaltsame Verteidigung verlangt, selbst wenn sie den Verteidiger wie den Gewerkschafter Witte in dem inneren Gewissenskonflikt

896 A. a. O., S. 36.

897 Stefan Heym: *5 Tage im Juni*. München 1974, S. 56.

898 A. a. O., S. 210.

899 A. a. O., S. 382.

zurücklässt: „Verdammter Widerspruch, in dem ich mich finde: die ich verteidigen soll, bedrohen die Macht, die ich verteidigen muß.“⁹⁰⁰ Kontinuierlich und so umfassend wie bei keiner anderen der Figuren nimmt der Leser teil an den selbstkritischen Reflexionen der Hauptperson Witte und bekommt auf diese Weise trotz der unterschiedlichen Zuordnungen ein in sich stimmiges Bild an die Hand, das ihn brav und unbeschadet durch die harte und undurchsichtige Realität der politischen Frontzone hindurchlenkt. Hat er das objektive Risiko, das entweder von gewalttätigen Demonstranten oder sie niederschießenden Panzern ausging, überlebt, so geht Witte in seiner Position nun gestärkt daraus hervor. Wenn auch parteiintern abgestraft durch die Auflage eines abstrakten Parteibeschlusses, hat Witte unter dem Zeichen seiner Menschlichkeit Loyalität bewiesen gegenüber den Arbeitern wie den sie Führenden. Kleinlaut und einsichtig kehren die Arbeiter wieder zu Kollege Witte zurück, die Genossen der Betriebsleitung versichern ihm ihre wohlwollende Anerkennung und der Parteibeschluss zu seiner Person wird zur reinen Konzession an der Wahrung der Form als „ein goldenes Brückchen“⁹⁰¹ abgetan. Doch so sehr Wittes Loyalität ganz konkrete menschliche Züge trägt, gilt sie ihm am Ende gerade als entscheidender Beweis dafür, dass der Riss durch den Menschen geht, nicht aber etwa durch das abstrakte Gebilde der Macht, das den Zwiespalt und damit den Schwebezustand in ihm aufhebt im Kampf gegen den gemeinsamen und einzigen Feind aus dem kapitalistischen Westen. In diesem Zusammenhang erscheint es fast grotesk, dass der Begriff „monolithisch“⁹⁰² bei Heym zu einem charakterlichen Attribut des Menschen und zum handlichen Rüstzeug pädagogischer Theorie-Vermittlung aufbereitet wird. „Monolithisch“⁹⁰³ steht zwar nicht für Wittes erfolgreiche Strategie des menschlich-kollegialen Umgangs, sondern für die hölzerne und ernsthafte Strenge des Betriebsleiters Banggartz, diese ist jedoch weit entfernt vom Kontext der Mechanismen einer zum System abstrahierten totalitären Macht. Witte kehrt im Betriebsleiter das Menschliche hervor, das sonst nur er als der historisch Weitsichtige aus Banggartz’ Disziplinierungsmaßnahmen herauslesen kann; es besteht in seinem aufopferungsvollen, pflichtbewussten Streben für das Allgemeinwohl. Während Witte Banggartz gerade die undiplomatische und wenig überzeugende Art im Umgang mit den Arbeitern vorhält – „Du warst immer der, der keinen Spielraum zuließ für das Variable am Menschen.“⁹⁰⁴ –, repräsentiert er selbst die konsequente Haltung desjenigen, der im Zeichen einer abstrakten Macht auf das menschlich inadäquate Festhalten an in sich konsistenten Handlungen verzichtet. Wie den Arbeitern werden der Parteiführung letztlich ihre Fehler und die damit verbundenen Gewalttaten als unvermeidliche Korrekturmaßnahme

900 A. a. O., S. 199.

901 A. a. O., S. 381.

902 A. a. O., S. 280.

903 A. a. O.

904 A. a. O.

verziehen. Nur kurz zweifelt Witte an der abstrakten Trägerschaft der Macht, bis ihn das ihm eingepflichtete Pflichtgefühl zum Handeln drängt: „die Macht mußte verteidigt werden, gleichgültig, woher die Bedrohung, gleichgültig, mit welchen Mitteln, gleichgültig, was es ihn kostete an Selbstüberwindung.“⁹⁰⁵ Hierin drücken sich zwei vermeintliche Aspekte der *parrhesia* aus: zum einen die Pflicht, freimütig zu handeln, die sich als Ergebnis eines Identifikationsprozesses darstellt, zum anderen die Überwindung der zur Norm gesetzten Grenze als Moment der Selbstkonstituierung des Subjekts.

Bei genauerem Hinsehen erweist sich Wittes Erhebung als hermetisch abgeschlossene Selbstbestätigung, die ohne das konkrete Andere auskommt. In Anlehnung an Luhmann lässt sich der Reflexionsprozess des Protagonisten als blinder Fleck einer Selbstkritik beschreiben, die nicht zur Handlung kommt. Witte spricht weder gegenüber seinen Parteigenossen noch gegenüber den Kollegen offen im Sinn der individuellen Bewusstseinslenkung, wie sie die kritische Praxis der *parrhesia* bei Philodemus darstellt. Um als derjenige Akt der *parrhesia* gelten zu können, der das Moment einer individuellen Geschichte der Freundschaft abbildet, ist Wittes Sprechen zu sehr bestimmt durch bewusst-kontrollierte Äußerungen und seine hermetisch abgeschlossenen Reflexionsprozesse. Einblicke erhält nur der Leser, und er trägt so durch seine Komplizenschaft zum Eindruck der Distanz zwischen einer Unmittelbarkeit der Reflexion und einer gezielten Strategie der Rede bei. Aber im Gegensatz zu Eliots zur Handlung stilisierter Auseinandersetzung zwischen Becket und seinen Versuchern oder zu Diégos tötlichem Aufbegehren gegenüber dem personifizierten Tod und seiner Sekretärin bei Camus unterliegen die für den Akt der *parrhesia* entscheidenden kritischen Handlungen der Selbstzensur, die ein Denken in utopischen Begriffen unterdrückt und ausschließlich realisierbare Vorstellungen gelten lässt. Unter dem faktischen Handlungszwang, den Heym akribisch zu dokumentieren versucht, gehorchen sie dem Gesetz der Realität und der Normierung kollektiver Durchschnittsvorstellungen. Durch Heyms Festhalten an einer allgemeinen geschichtlichen Wahrheit, selbst innerhalb des Imaginativen der Textwirklichkeit, wird jede utopische Kraft unterbunden und zugleich suggeriert, dass Kritik nur dann einen Anspruch in der Wirklichkeit hat, wenn sie sich in gegenständliche, empirisch objektivierbare Handlungen übersetzen lässt. Gleichzeitig signalisieren die aus Wittes Sicht wiederholt formulierten Zuschreibungen wie „das klang echt“⁹⁰⁶ im Zusammenhang mit den Äußerungen Anderer, dass allgemein Vorsicht geboten ist im Gespräch mit dem Anderen, weil die Vertrauensbasis einer intersubjektiven Geschichte der Freundschaft nicht vorausgesetzt werden kann. Auch für die *parrhesia* als dem individuellen Gespräch unter Freunden fehlt der

905 A. a. O., S. 199.

906 A. a. O., S. 297 u. vgl. S. 212.

„Selbstüberwindung“ Wittes damit das sie konstituierende Moment der Grenzerfahrung, in dem sich das Subjekt angesichts eines Anderen mit seiner neuen Form auch erst die Bedingungen dieser Form gibt. Wo das subjektive Risiko der Überschreitung der eigenen Grenzen in Wittes „Selbstüberwindung“ kaum konturiert ist und kein hinreichendes Urteil erlaubt, verschafft der Blick auf das objektive Risiko der äußeren Umstände Klarheit über das der Darstellung zugrunde gelegte Verhältnis von Rede und innerer Vorstellungswelt. Denn mit der Zunahme des äußeren Risikos scheut Witte nicht vor Mitteln der Rede zurück, die selbst innerhalb der Rhetorik eine bestimmte, manipulative Tendenz aufweisen. Seine Vorstellungen von den unterschiedlichen Durchsetzungsformen der Rede verlaufen proportional zur steigenden Eskalation des Streiks, ohne dass Witte allerdings durch die Umstände gezwungen wird, sich als Subjekt in der performativen Aussage zu positionieren. Im Vorspiel bezieht Witte gegenüber der Betriebsleitung ganz klar Position: „Ich will, daß wir nicht anordnen, sondern überzeugen. Ich will, daß wir zumindest die einflussreichsten Arbeiter im Betrieb für die Sache gewinnen...“⁹⁰⁷ Zielt Wittes Vorstellung der Einflussnahme durch die Rede am Anfang noch auf die auf den *logos* gestützte Wirkungsmacht der Rhetorik ab, so macht er angesichts der wachsenden Gefahr des Streiks bald Zugeständnisse an die schnellere und ethisch zweifelhafte Wirkungsweise rein emotionsgesteuerter Redestrategien. Im Kontext der öffentlichen Rede an die Arbeiterschaft verwendet er bald den negativ konnotierten Begriff rhetorischer Manipulation, wenn er beabsichtigt, „den Streik [zu] verhindern, durch Überredung wo möglich, wo nicht, durch Niederschlagung.“⁹⁰⁸ Aus dem „Rededuell“⁹⁰⁹ mit dem Arbeiter Kallmann, der klassischen agonalen Situation rhetorischer Praxis, geht er als Gewinner hervor und lässt den Verlierer als denjenigen zurück, der zwar ein Gespür dafür hat, „die rechten Worte [...] im rechten Moment“⁹¹⁰, den *kairos*, zu finden, aber aus Mangel an zwingend logischen Argumenten auf lange Sicht seine Anhängerschaft wie ein „mißverständener Prophet“⁹¹¹ verliert. Gegenüber seinen Parteigenossen besticht Witte wiederum in sokratischer Manier durch „Argumente“, die „in einfacher Sprache gehalten und [...] in mancher Hinsicht ungewöhnliche Töne“⁹¹² sind, während er im vertraulichen Gespräch mit dem Sekretär der Parteileitung genauso wie mit dem Pförtner die weniger streng prinzipientreue, konkrete Vorgehensweise entwirft. Das hier gezeichnete intime Gespräch rückt die menschliche Seite an Witte als zupackenden, praktisch Handelnden ins Bild, ohne dass sich diese Handlungen jedoch tatsächlich als eine performativ vollzogene Neupositionierung des Sprecher-Subjekts zu

907 Heym: *5 Tage im Juni*, S. 8.

908 A. a. O., S. 262.

909 A. a. O., S. 187.

910 A. a. O., S. 230.

911 A. a. O., S. 329.

912 A. a. O., S. 274.

den gesellschaftlichen Ereignissen darstellen.⁹¹³

Während die Reflexionsprozesse in der imaginativen Welt des Protagonisten innerhalb der normgebenden Grenzen der bestehenden Machtstrukturen bleiben und damit keine bewusste Neugestaltung der Wirklichkeit hervorbringen, gleichen sich im Gegenzug die Mittel seines sprachlichen Handelns – „gleichgültig, mit welchen“ – den realen Verhältnissen an, die sich durch diffuse Machteffekte in der Gesellschaft verändern. Dass die Rede im Notfall auch einmal von der realistisch-nüchternen Darstellung Abstand nehmen muss, weil sie auf die rhetorische Wirkung der Authentizität spontan formulierter Worte nicht verzichten kann, zeigt Heym an der Figur des Mosigkeit. Seine Darstellung des allseits beliebten Mosigkeit, der zwar als „[e]in guter Clown [...] ein Künstler“⁹¹⁴ sein kann, aber auf Dauer an der harten Realität zerbricht, lässt sich eher als kleine diplomatische Randbemerkung zum Verbot der realitätsverfremdenden Darstellungsformen werten denn als tatsächliche Kritik an der Zensur.

Mit seiner fiktionalen Geschichte über die Geschehnisse im Juni 1953 schreibt Heym eine Kritik ganz im Rahmen und im Begriffsverständnis der SED, wenn diese in ihrem Pflichtenkatalog eines jeden Parteimitglieds „die Selbstkritik und Kritik von unten“⁹¹⁵ auf die Verbesserung der allgemeinen Produktion bezieht. Hinsichtlich der Bestimmung der *parrhesia* lässt diese klare Zielsetzung der Kritik einen erhellenden Schluss zu. So lässt sich der Effekt der „Kritik von unten“ zwar mit der gleichen Bewegungsrichtung wie die Wirkung des öffentlichen Bruchs der *parrhesia* beschreiben, der Ansatzpunkt ihrer Wirkung ist jedoch ein ihr entgegengesetzter. Nicht das individuelle Subjekt erhebt sich angesichts eines Anderen aus der Objektivierung durch die gesellschaftliche Zuordnung, sondern ein repräsentatives Subjekt vollzieht durch die auf die physische Arbeit bezogene Wahrnehmung den Wechsel von einer gesellschaftlichen Zugehörigkeit zur nächsten. Vorausgesetzt wird eine Wahrheit, die am linearen Fortschritt festgesetzter Produktionsbedingungen gemessen wird und somit offensichtlich empirisch objektivierbar ist. Im Gegensatz zur Objektivierung einer Wahrheit, wie sie bei Camus allein aus der intersubjektiv vermittelbaren Erfahrung des menschlichen Schmerzes und der Gewissheit des Todes hervorgeht, zielt das freimütig kritische Wort des repräsentativen „Arbeiter“-Subjekts auf die absolute Wahrheit eines allgemeinen Gesellschaftszustands ab. Die im Programm der SED beschriebene und von Heym zitierte Pflicht, „furchtlos Mängel in der Arbeit aufzudecken [...] gegen Schönfärberei und die Neigung, sich an Erfolgen in der Arbeit zu berauschen, [...] anzukämpfen“⁹¹⁶, bezieht sich in Wirklichkeit auf das Feindbild als den kleinsten gemeinsamen

913 Vgl. a. a. O., S. 274 ff. und S. 161f.

914 Heym: *5 Tage im Juni*, S. 278.

915 A. a. O., S. 5. Als Eingangszitat verwendet Heym hier Auszüge aus dem Statut der SED, das auf dem IV. Parteitag im April 1954 angenommen wurde.

916 A. a. O.

Nenner des Feindbildes und nicht auf den Hauptnenner der Todeserfahrung als einziger menschlicher Absolutheit. In seiner Funktion als Vorwort kommt diesem Eingangszitat in Heyms Roman ein besonderer Wert zu. Denn die Kritik des Schriftstellers kommt über die politische Vorgabe kritischen Verhaltens nicht hinaus, seine Darstellung der Ereignisse des 17. Juni 1953 bewegt sich ebenfalls innerhalb des Repräsentativen.

Witte repräsentiert nicht nur den Glauben an „die Revolution“ als „den Sinn [...] in der Weltgeschichte“⁹¹⁷, er steht vor allem für einen dritten Lösungsweg jenseits des Leitprinzips totalitärer Mächte: Wer nicht für uns ist, ist gegen uns. Mit dem Einwand Wittes versucht Heym die Freund-Feind-Linie totalitärer Systeme von der Gratwanderung des kritischen Subjekts abzukoppeln: „Wir dürfen nicht jeden, der uns kritisiert, zum Feind ernennen“, sagte Witte. „Aber unter denen, die uns kritisieren, gibt es auch Feinde.“⁹¹⁸ Er greift damit den antiken Topos des Schmeichlers auf, der sich hinter einer kritischen Fassade das Vertrauen des Mächtigen erschleicht, um ihn im geeigneten Augenblick aus seiner Machtposition zu drängen. Es geht folglich um die Gratwanderung der *parrhesia* zwischen offen attackierender Frechheit und kritischem Wohlwollen und um die Schwierigkeit ihrer äußeren Bestimmung. Dem Dilemma, die tatsächlich wohlwollende Kritik von der rein künstlichen Strategie ihrer rhetorischen Entsprechung, der *licentia*, nur im Rückschluss auf den riskanten Einsatz des Lebens unterscheiden zu können, begegnet Heym mit dem idealisierten Bild des Arbeiters, der beides zugleich ist: Adressat der Kritik von unten und ihr Sprecher.

In ihrer Vermittlerfunktion erinnert die Figur des Witte an den Lehrer oder fortgeschrittenen Schüler bei Philodemus, der selbst unter der Supervision der anderen Mitglieder steht und sich in schwierigen Fällen an sie wendet, ihnen von einem Schüler berichtet und das in der wohlwollenden Absicht, ihn mit vereinten Kräften zu korrigieren.⁹¹⁹ Dass selbst im Schutz der epikureischen Gemeinschaft die Selbstverpflichtung der Mitglieder, durch die Aneignung der kritischen Praxis der *parrhesia* langfristig zuerst ihr eigenes Leben und dann das der Gemeinschaft zu verbessern, an der komplexen Realität und der individuellen Vorstellung von Freundschaft zerbrechen kann, wurde bereits dargelegt an der polemischen Auseinandersetzung zwischen Philodemus und dem Epikureer von Rhodos. In der Zerreißprobe zwischen der Wahrung der kritischen Handlungsmaxime eines Kollektivs und dem subjektiven Wohl des Freundes steht der *parrhesiastes* vor der Entscheidung, ob er mit seiner Kritik die enge, schon zum „Überbau“ abstrahierte Vorstellung des kritischen Prinzips selbst oder im Namen genau dieses Prinzips jede weitere Entwicklung einer individuellen Freundschaft in Frage stellt. Im Unterschied zur

917 A. a. O., S. 276.

918 A. a. O., S. 75.

919 Vgl. s. o. Kap. III. 2. c), S. 120.

kritischen Vermittlung innerhalb der Gemeinschaft bei Philodemus, der, wie von Gigante und Sider nachgewiesen, zwischen wissenschaftlichem Diskurs, persönlicher Verbundenheit über die Systemgrenzen hinweg und ihrer literarischen Darstellung unterscheidet, bezieht sich die Identifikationsgrundlage bei Heym allerdings auf die Opposition zwischen „uns“ als der Gesamtheit des Arbeiterstaats und den ihn infiltrierenden Feinden als seiner äußeren Bedrohung. Während die Figur des Gadebusch bei Heym eigennützig im geheimen Auftrag des politischen Feindes handelt und sich mit ihrer vermeintlichen Kritik als scheinheiliger Schmeichler offenbart, kann die von Philodemus verfasste polemische Replik durchaus als Versuch verstanden werden, die Diskussion über die richtige Lebenshaltung unter den Anhängern der epikureischen Schule zu entfachen und die Lehre Epikurs', die zu erstarren droht, wieder auf den Boden der Praxis zu stellen. Durch das grundsätzliche Fehlen eines politischen Machtanspruchs außerhalb der epikureischen Gemeinschaft und eines starken Konkurrenzverhältnisses mit anderen Schulen wird der grundsätzliche Widerspruch zwischen dem verbindlichen Gehorsam gegenüber einer übergeordneten Instanz und der moralischer Autonomie des Subjekts bei Philodemus abgeschwächt. Dieselbe Gestaltungsoption ist auch in der nicht unmittelbar agierenden Praxis der literarischen Vermittlung angelegt.

Für eine literarische Vermittlung der Ereignisse des 17. Juni 1953 in der DDR besteht hingegen kaum die Möglichkeit eines vermeintlichen Rückzugs in die private Vorstellungswelt des Einzelnen und in eine ästhetische Lebensform. Als realitätsnah geltende Verfahrensweisen sind geboten, die jeden Rückzug in die Privatsphäre der Imagination als verdächtig hervortreten lassen, wenn der Schriftsteller kein zu hohes, seine Existenz bedrohendes Risiko eingehen will. Heym geht den Weg des Arbeiters Witte und muss dafür im Gegensatz zu seiner fiktiven Figur der Wirklichkeit der zur Herrschaft erstarrten Machtverhältnisse einen hohen Tribut zollen. Seine Inszenierung eines unverfälschten, kritischen Ausdrucks überzeugt weder das Politbüro von seiner Loyalität noch später diejenigen, die gerade die betonte, schon programmatische Geradlinigkeit in der Darstellung des Nichtinszenierten aufmerken lässt. Daran ändern auch die im Text versprengten Einschübe der inneren Monolog- und szenischen Dialogsequenzen nichts. In Verbindung mit der Gleichförmigkeit des alles beherrschenden normierten Sprachstils und den phrasenhaften Anleihen aus dem politischen Theorie-Wortschatz wirken die modernen Erzähltechniken aufgesetzt und wie Katalysatoren des unfreiwilligen Inszenierungscharakters des Authentischen. Anders als in seinem späteren Werk *Collin*, in dem sich die Wahrheitssuche des Schriftsteller-Protagonisten in der Positionierung zu seiner eigenen Geschichte vollzieht, bleibt Heyms Darstellungsform des 17. Juni 1953 dem allgemeinen Wahrnehmungsschema eines dualen Weltbildes verhaftet und sein Held in den vorgegebenen Rollenmustern einer gesellschaftlichen

Ideologie gefangen.

Nach dem Begriff der *parrhesia* agiert Heym genauso wenig freimütig wie seine Figur, wenn er seinen Text auf die Annahme eines fernen Moments in der Weltgeschichte hin konstruiert, das die Revolution zum allgemeinen Sinn erhebt und den Glauben an die Notwendigkeit ihrer Opfer legitimiert. „Wir vollziehen die Historie“⁹²⁰ bedeutet an dieser Stelle einen völlig anderen Ansatz als den der *parrhesia* und der „techniques de soi“ bei Foucault. Im Gegensatz zum Akt der *parrhesia* verhält sich das von Heym gezeichnete revolutionäre Subjekt statisch zur Geschichte. Es begreift sich als Ursprung der Geschichte, nicht aber als Objekt seines eigenen Handelns, durch das es sich im Bezug auf die Geschichte selbst erst als Subjekt gestaltet. Zudem suggeriert der definite Begleiter in diesem Zusammenhang, dass *die* Geschichte linear und stetig auf eine einzige Wahrheit zuläuft, die ein Zusammenschluss der produktiven Menschen – „mehr schlecht als recht, aber doch“⁹²¹ – vorantreibt. Dadurch entbehrt das Verhältnis des Subjekts zur Geschichte genau der Dynamik, die die kritische Reflexion des Subjekts im Akt der *parrhesia* aus der Erfahrung bezieht, dass jede Erkenntnis ein singuläres historisches Moment darstellt, dessen Grundvoraussetzungen sich der menschlichen Erkenntnis entziehen. Das Bestreben, bei aller Menschlichkeit die bestehende Macht „[m]it allen Mitteln“ im Namen des einzigen sinnstiftenden Gesellschaftsprinzips zu verteidigen, offenbart ein Geschichtsverständnis, das die historischen Prozesse auf einen absoluten Endpunkt und Sinn innerhalb des gesellschaftlichen Lebens und auf eine andere als die allgemeine Gewissheit des menschlichen Todes bezieht.

Heiner Müller hat das collagenartige Nebeneinander von grotesk-parodistischen Szenen zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung in seinem Stück *Germania Tod in Berlin* unter anderem den Vorwurf eingebracht, er relativiere die historische Schuld durch die Reduktion der Geschichte auf ein grausames, sich gegenseitig zerfleischendes Allgemein-Menschliches.⁹²² Müller lässt den historischen Endpunkt der Menschheit nicht im erhabenen Sieg über den sozialistischen Klassenkampf aufgehen, sondern in einem blutigen, alles vereinenden Todeskampf, aus dem der Mensch in einer selbstzerstörerischen Gewissheit seine eigenen Bedingungen formt und schließlich als selbstbestimmtes Subjekt hervorgeht. In einem *Nachtstück* stellt Müller dem Tod, der letzten Szene seines Stücks *Germania Tod in Berlin*, einen Akt der menschlichen Erhebung voran, der mit dem im Moment des Todesschreis geformten Mund das Sinnbild liefert für das simultane Strukturprinzip der *parrhesia*. In seiner Erhebung aus der gesellschaftlichen

920 Heym: *5 Tage im Juni*, S. 276.

921 A. a. O.

922 Vgl. zu Müllers Technik der Monumentalisierung Horst Domedey: *Historisches Subjekt bei Heiner Müller. Müllers Büchner-Preisrede. Die Wunde Woyzeck*. In: *Spiele und Spiegelungen von Schrecken und Tod. Zum Werk von Heiner Müller. Sonderband zum 60. Geburtstag des Dichters*. Hrsg. in Verbind. mit Gregor Laschen von Paul Gerhard Klusmann u. Heinrich Mohr. Bonn 1990. S. 93-114.

Objektivierung zur menschlichen Puppe beschreibt das Subjekt bei Müller den Prozess der *parrhesia* auf eine gnadenlos konsequente Weise, wenn es sich nach Art der Ödipus-Figur selbst zu einem blinden Objekt verstümmelt und erst in dieser Relativierung der fremdbestimmten Existenzbedingungen sein eigenes Dasein formt: „Aus den leeren Augenhöhlen des Menschen, der vielleicht eine Puppe ist, kriechen Läuse und verbreiten sich schwarz über sein Gesicht. Er schreit. Der Mund entsteht mit dem Schrei.“⁹²³

Bei Müller zeigt sich der Tod als die Grenze, an der sich eine Gesellschaft über das Sterbliche hinaus ihre Kultur formt und sich das Subjekt in der Differenz zwischen einem utopisch-ästhetischen Entwurf und seinem gegenwärtigen Leben einen Platz für eine kritische Haltung im Sinn der *parrhesia* einräumt.⁹²⁴ In *Germania Tod in Berlin* wird der Historiker zum Schädelverkäufer degradiert und mit dem Gedanken an den Tod auch die Vorstellung von einer aus der Geschichte extrahierten Wahrheitsutopie aus dem öffentlichen Bewusstsein auf den Friedhof ausgelagert. Mit der doppelten Funktion des Historikers, der zum einen als selbstständig arbeitender Schädelverkäufer im Nebenverdienst ein „Memento mori für das neue Heim“⁹²⁵ anpreist, und zum anderen als offizieller „Hinterbliebener“ „Friedhöfe unter Ausschluss der Öffentlichkeit“⁹²⁶ transportiert, hält der Tod trotz der Verdrängungsmechanismen einer normativen, materialistischen Faktenwahrheit Einzug in die gesellschaftliche Wirklichkeit. An diesem Kreuzungspunkt eines faktischen sachbezogenen Geschichtsverständnisses einerseits und eines über die Geschichte hinausgehenden Erlösungsgedankens, eines ideologischen Ideals, andererseits wird die ununterbrochene Negation einer reflexiven kritischen Haltung der *parrhesia* aufrecht gehalten: „Seit mich die Geschichte an die Friedhöfe verwiesen hat, sozusagen auf ihren theologischen Aspekt, bin ich immun gegen das Leichengift der zeitlichen Verheißung.“⁹²⁷ Wie Norbert Eke feststellt, hat Müller hier „ein utopiekritisches Moment in das utopische Denken selbst eingetragen.“⁹²⁸ und sichert auf diese Weise den unendlichen kritischen Prozess einer der *parrhesia* entsprechenden Praxis der Selbstbestimmung. Eke charakterisiert Müllers Theaterarbeit als die gesellschaftliche Implementierung eines kollektiven Erinnerungsprozesses, der „nicht in der sentimental Rekapitulation eines Gewissens aufgeht, sondern in seiner geschichtsphilosophischen Fundierung als ein Organon des Utopischen zu fassen ist.“⁹²⁹ Dazu

923 Heiner Müller: *Germania Tod in Berlin*. In: Heiner Müller: Die Stücke 2. Werke 4. Hrsg. von Frank Hörnigk in Zusammenarbeit mit der Stiftung Archiv der Akademie der Künste, Berlin. Redaktionelle Mitarbeit von Klaus Gehre, Barbara Schönig u. Marit Gienke. Frankfurt a. M. 2001. S. 325-377, S. 373.

924 Heiner Müller: *Gespräche 2. 1987-1991*. In: Ders.: Werke. Bd. 11. Hrsg. von Frank Hörnigk. Redaktionelle Mitarbeit von Kristin Schulz, Ludwig Haugk, Christian Hippe u. Ingo Way. Frankfurt a. M. 2008, S.606.

925 Müller: *Germania Tod in Berlin*, S. 350.

926 A. a. O., S. 351.

927 A. a. O., S. 352 u. vgl. S. 351.

928 Norbert Otto Eke: *Heiner Müller*. Stuttgart 1999, S. 180.

929 Norbert Otto Eke: *Heiner Müller: Apokalypse und Utopie*. Paderborn/ München/ Wien/ Zürich 1989, S. 67

setzt Müller an der individuellen Gedächtnisleistung des Subjekts an, um von dieser Ebene der eigenständigen Verortung in der gegenwärtigen Gesellschaft angesichts ihrer Geschichte eine Neuverhandlung um gesellschaftliche Diskursformen einzuleiten.

Die Wucht von Müllers provokativ-grotesken blutigen Bildern tut einer differenzierten Darstellung der Geschichte gerade deshalb keinen Abbruch, weil an diesem historischen Endpunkt das von ihm gezeichnete menschliche Aufbegehren als paradoxe Erfahrung bestehen bleibt, sich in vielschichtige Einzelhandlungen und -verantwortlichkeiten auffächert und keine andere allgemeine Kategorie als den menschlichen Tod zulässt.⁹³⁰ In diesem Zwischenraum der paradoxen Doppelstruktur, die sich dem Bereitstellen einer vorgefertigten „Synthese aus Negativem und Positivem“ verweigert und die eigentliche Entstehung des Dramas in der Vorstellungswelt des Publikums auf der Metaebene verlegt, situiert Müller das Theater allgemein als „Laboratorium, wo Situationen oder überhaupt gesellschaftliche, kollektive Phantasie produktiv gemacht oder auch erst kreiert werden kann“.⁹³¹ Müller verwahrt sich gegen eine innerhalb der sozialen Wirklichkeit positiv gesetzte Macht des Theaters, indem er ihm genau die Negation zuweist, die für die kritische Haltung der *parrhesia* symptomatisch ist: „Es [Theater] kann nur als Krise und in der Krise funktionieren, sonst hat es überhaupt keinen Bezug zur Gesellschaft außerhalb des Theaters“⁹³². Müllers Repräsentanten der deutschen Geschichte lösen in ihrer gnadenlosen anachronistischen Überzeichnung nicht mehr länger das Versprechen eines übergeordneten, nationalen Geschichtssinns ein; sie durchbrechen vielmehr mit der als Kanonenfutter missbrauchten Figur der *Germania* an der Spitze das allgemeine geschichtliche Repräsentationsmuster und ersetzen es durch die individuell geformten Züge einer historischen Persönlichkeit, die sich der Arbeiter Hilse im Todesdelirium als die „rote Rosa“ vorstellt.⁹³³

Heyms Botschaft ist in ihrer um Authentizität bemühten Form hingegen derart eindeutig, dass sie unmittelbar ins reale Machtspiel der politischen Systeme eintritt: Witte ist der Prototyp des

930 Vgl. zum Verhältnis von Geschichte und Text in Müllers Werk Christian Klein: *Heiner Müller ou l'idiote de la république. Le dialogisme à la scène*. Bern/ Frankfurt a. M./ Paris/ Wien 1992. u. Ingrid Haag: *Die Bühne der Erinnerung*. In: Theo Buck u. Jean-Marie Valentin (Hrsg.): *Heiner Müller – Rückblicke, Perspektiven: Vorträge des Pariser Kolloquiums 1993*. Frankfurt a. M. 1995, S. 101-115. Zu den biographischen Hintergründen des Stücks und vor allem zu Müllers eigener Einschätzung und Wahrnehmung des Aufstands 1953 in der DDR als Augenzeuge vgl. v. a. Jan-Christoph Hauschild: *Heiner Müller oder Das Prinzip Zweifel. Eine Biographie*. Berlin 2001, S. 322-330.

931 Heiner Müller: *Gesammelte Irrtümer. Interviews und Gespräche*. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1986, S. 41 u. vgl. S. 39.

932 Müller: *Theater ist Krise*. In: Ders.: *Werke. Gespräche*. Bd. 3. 1991-1995. Hrsg. von Frank Hörnigk. Frankfurt a. M. 2008, S. 810f.

933 Müller: *Germania Tod in Berlin*, S. 376. Hermand führt in seinem Beitrag über die Ursprünge der nationale Allegorie der *Germania* hin zu ihrer Demontage in Müllers gleichnamigen Stück, das er als eine im doppelten Sinn „Unvollendete Geschichte“ auf Müllers Begriff des zukunftsorientierten Geschichtsdramas bezieht. Vgl. Jost Hermand: *Braut, Mutter oder Hure? In: Mit den Toten reden. Fragen an Heiner Müller*. Hrsg. von Jost Hermand u. Helen Fehervary. Köln/ Weimer/ Wien 1999. (Literatur- Kultur- Geschlecht: Kleine Reihe. Bd. 13) S. 52- 69, S. 67ff.

verantwortungsbewussten sozialistischen Arbeiters, der den Widerspruch zwischen gehorsamer Unterordnung unter die abstrakte Macht des Kollektivs und die selbstbewusste Erhebung des Einzelnen zur Wahrung dieses Machtprinzips in sich vereint. Der Widerspruch gipfelt in dem Moment, in dem Heym einerseits schildert, wie die kollektive Macht der Arbeiter im Zuge ihrer Streiks ihre Wirkung zeigt und die Parteiführung zur Einsicht zwingt, andererseits den Protagonisten in seiner Freude über die vereinte Wirkungsmacht „instinktiv, ohne abzuwägen“⁹³⁴ ausrufen lässt: „Es lebe die Sozialistische Einheitspartei!“⁹³⁵ Im Verhältnis zu seinen beständigen, ernsthaften Vermittlungsversuchen im Betrieb nimmt sich seine als ein öffentliches Selbstbekenntnis inszenierte Freimütigkeit im Tumult der aufgebracht Menge wie unfreiwillige Ironie aus. Selbst Witte wird damit eine emotionale Identifikation bescheinigt, die sich in dem echten, unvermittelten Ausbruch niederschlägt, wie er als eruptiver Bruch in den bisher untersuchten Darstellungen der *parrhesia* von Brechts Sokrates-Figur bis zum Magistrat bei Cotzee ein charakteristisches Kennzeichen der Freimütigkeit bildet. Im Unterschied zu den als Selbstgefühl inszenierten, öffentlichen Äußerungen des Magistrats, die eine tatsächlich existentielle, performative Handlung begründen, läuft Wittes Ausdruck eines erneuerten Selbstverständnisses und tief verankerten Gefühls der Menschlichkeit ins Leere. Nur der Leser wird zum Zeugen seines im Selbstbewusstsein verankerten Pflichtgefühls, das trotz der vernünftigen Unterfütterung an den ungünstigen Umständen der fehlgeleiteten Menge scheitert. Für die emotionale Spontanität der Aufständischen gelten hingegen die strafmildernden Umstände der Unzurechnungsfähigkeit. Der Alkohol kommt immer gerade dann ins Spiel, wenn der an sich vernünftige Arbeiter vom tatsächlichen Feind für seine Zwecke missbraucht wird.⁹³⁶ Mit der Figur des Kallmann inszeniert Heym das „Musterbild des ehrlichen, etwas hilflosen Arbeiters“⁹³⁷. Er stellt Witte damit die noch zu formende Rohfassung des neuen Staatsbürgers zur Seite, der aber bereits das mitbringt, was seine Ehrlichkeit als uneingeschränkter Vorteil für die Allgemeinheit erscheinen lässt: die Überzeugungskraft der Rede. Auch Witte hat sie im Gegensatz zum Betriebsleiter Bangartz, der hinter seinem Schreibtisch mit dem Kontakt zur „Basis“ auch jegliches rhetorisches Gespür eingeübt hat. Am Ende muss er einsehen, dass Betriebsleitung und Partei auf Wittes rhetorische Fähigkeiten angewiesen sind. Seine kritischen Reden als Gewerkschafter sind letztlich zuerst in der Maschinenhalle und dann auch im Parteibüro von Erfolg gekrönt, zumindest solange der geheim agierende Feind und Schmeichler nicht an Boden gewinnt. Erst dann erfährt die persuasive Wirkung der Rede eine Einschränkung, die Wittes Akt

934 Heym: *5 Tage im Juni*, S. 218.

935 A. a. O.

936 Vgl. a. a. O., S. 50f., S. 164 u. S. 238f.

937 A. a. O., S. 188.

freimütiger Kritik in Frage stellt und Heyms Fassade des authentischen Ausdrucks zum Einstürzen bringt.

Unter dem Einfluss der kritischen Reden Wittes besinnen sich die Arbeiter und ihnen allen voran ihr Wortführer Kallmann immer wieder auf das gemeinsame Geschichtsziel, so dass selbst die Anstrengungen der Westagenten Gadebusch und Pietrzuch keine wirkliche Aussicht auf Erfolg haben. Beim nächsten Mal kommt Witte zu spät, die realen geschichtlichen Ereignisse laufen gegen ihn am Tag des 17. Juni 1953. In der künstlich stilisierten Darstellung entwickeln sich die Dinge jedoch zu seinen Gunsten, indem sie verhindern, dass er sich in seiner Vermittlerfunktion dem Widerspruch zwischen der Verbindlichkeit einer übergeordneten Instanz und der Selbstbestimmung des Subjekts und damit dem Risiko der tatsächlichen Freimütigkeit stellen muss. Nicht Witte steht am Tor, als sich die Arbeiter dem Generalstreik auf der Straße anschließen, sondern der unversierte Redner Bangartz. Vor diesem Hintergrund kommt den von oberer Stelle wiederholt unterbrochenen Diskussionen Wittes mit den Arbeitern eine andere, genauso zwingende Bedeutung zu wie der historischen Rechtfertigung der gewaltsamen Niederschlagung des Aufstands. Ein tatsächliches Aufeinandertreffen des Vermittlers Witte mit seinen streikenden Kollegen passt genauso wenig in Heyms Vermittlung kritischer Rede, wie nach Erich Loest „weder Gewittergüsse noch Einheitssturm und Zündeltrupps vom Ost-Büro der SPD oder der Kampfgruppe gegen Unmenschlichkeit [...] ins politisch saubere Bild“⁹³⁸ der DDR-Regierung passten.

Ein ganz anderes Bild der politischen Überzeugungsarbeit der SED zeichnet Müller in der Szene *Das Arbeiterdenkmal*. Es ist der vom Schreibtisch zur Maurerarbeit abkommandierte Minister, der den Arbeitern den neuen Kurs in die konkrete Sprache der praktischen Erfahrung übersetzt: „Demokratie/ Die Norm wird diskutiert eh sie erhöht wird.“⁹³⁹ Offen gibt der Minister seinen Seitenwechsel zu, als handle es sich um einen unumstößlichen äußeren Umstand und nicht etwa um eine Frage der inneren Einstellung. Nicht nur der nüchterne Ton einer einfachen Feststellung verweist durch die formale Inversion der semantischen Gegensätze – „Ich war dagegen. Jetzt bin ich dafür.“⁹⁴⁰ – auf das Subjekt der Äußerung und führt so die inhaltliche äußere Objektivierung des Subjekts ad absurdum. Der Eindruck einer äußeren Zuschreibung wird allein schon deshalb aufgehoben, weil sie gerade das Gegenteil bildet zur neuen gesellschaftlichen Rolle des ehemaligen Ministers. Der Blick des Lesers wird dabei am konstatierenden Charakter zweier eigentlich performativer Aussagen ironisch gebrochen und zurückgeführt auf eine moralisch höhere Ebene der Performanz. Vor seinen Augen entsteht das Idealbild des sozialistischen

938 Erich Loest: Rede „Dieser wirre, wilde Tag“. www.17Juni53.de/home/gedenk/loest.html

939 Müller: *Germania Tod in Berlin*, S. 360.

940 A. a. O.

Arbeiters, der aus freien Stücken seine Norm anhebt und sich in seiner Mehrarbeit für das Kollektiv mit ihm identifiziert. Die Inkonsistenz, die nun mit dem Identifikationswechsel einhergeht, wird in der gleichen ironischen Weise gebrochen wie der erste Eindruck der äußeren Zuschreibung. War vorher der Bezugspunkt die sozialistische Realität, so ist es nun ihre Utopie. Mit dem ironischen Wechselspiel zwischen der formalen Einordnung in eine gesellschaftliche Rolle und der Identifikation mit einer bestimmten Lebensform verlegt Müller den allgemeinen Widerspruch einer Art selbst verordneter Gehorsamspflicht in den Einzelnen. Müller stellt das Subjekt auf dieselbe Probe, wie sie dem *parrhesiastes* bestimmt ist, wenn er sich erst im Zuge der freimütigen Rede als ein solcher entwirft und sich seiner Autonomie umso sicherer fühlt, je höher das objektive Risiko ist. Denn in der Inkonsistenz der Aussage des Ministers spiegelt sich zugleich das Problem wider, dass eine konsistente Haltung nicht immer auch eine Form hervorbringt, die mit ihrer gesellschaftlichen Zuordnung übereinstimmt, dass umgekehrt aber das Fehlen einer eindeutigen Zuordnung in bestimmten Fällen kein klar definiertes Anderes hervorbringt und damit womöglich keine in sich konsistente Haltung erfordert. Ein genauer Blick auf den weiteren Szenenverlauf beweist, dass für das Verhältnis der Selbstkonstitution des Subjekts zur Objektivierung durch die gesellschaftliche Rollenzuschreibung die speziellen Bedingungen der halb-öffentlichen Redesituation eine entscheidende Rolle spielen.

Der Minister muss seinen eigenen neuen Kurs endlich unter den Beweis des faktischen Handlungszwangs stellen, als die Arbeiter den Streik wahr machen und sich der Demonstration auf der Straße anschließen: „Was ist mit dir/ Minister? Gehst du mit der Arbeiterklasse?/ Ich geb dir einen Rat: Wer nicht für uns ist/ Ist gegen uns.“⁹⁴¹ Mit der ironischen Verkehrung der beiden gegensätzlichen Machtinstanzen Subjekt und Gesellschaft hebt Müller das duale Prinzip der eindeutigen gesellschaftlichen Zuordnungsschemata auf und neutralisiert den Gegensatz zwischen äußerer Vorgabe und innerer Einstellung. Wie es sich schon bei Giraudoux in fataler Weise für das Subjekt als unmöglich erweist, aus den historischen Bedingungen herauszutreten, umreißen auch die knappen assoziativen Sprünge in Müllers Szene das für den Akt der *parrhesia* charakteristische Dilemma: Das Subjekt kann weder ganz im Anderen noch in sich selbst aufgehen. In diesem Schwebezustand ist es daher an die gesellschaftlichen Zuordnungen genauso gebunden wie an das durch sie bedingte objektive Risiko, um sich seiner eigenen Subjektivierung vergewissern zu können, unabhängig davon, ob der reflexive Prozess seiner „Entunterwerfung“ unterschiedlichen Zuordnungen folgt oder ihnen entgegenläuft. Der Schwebezustand des reflektierenden Subjekts offenbart sich hier als Voraussetzung für das andere, privat-persönliche Moment der *parrhesia*.

941 A. a. O., S. 361.

Der Idealtypus der sozialistischen Theorie, den die Figur des Ministers verkörpert, weicht der Person des Hilse, der sich über sein konkretes Arbeiten den gegenwärtigen Umständen zum Trotz mit der historischen Realität der gemeinschaftlichen Arbeit identifiziert. Mit diesem Perspektivenwechsel wird die Theorie von der Praxis abgelöst und der innere Reflexionsprozess des Subjekts in eine objektivierbare empirische Handlung überführt, die sich allerdings nicht auf die Eindeutigkeit der üblichen performativen Aussage festlegen lässt. Im Vergleich zu dem schematisch konstruierten Beispiel der performativen Aussage, mit der Heym seinen Protagonisten die Partei hochleben lässt, agiert Hilse jenseits politischer Zuschreibungen. An anderer Stelle antwortet Hilse auf die allgemeine Etikettierung „du bist ein Roter“⁹⁴² mit einer gleichsam doppelten Negation dieser Zuordnung: „Ein Arbeitverräter bin ich nicht.“⁹⁴³ Indem er sich mit seinen Äußerungen bewusst gegen die Eindeutigkeit jeder Kategorisierung sperrt, positioniert er sich zwischen dem über jede Realität erhabenen Vorbild des revolutionären „Aktivisten“ und dem der historischen Erfahrung entsprungenen Erinnerungsbild des unreflektierten Mitläufers. In Entsprechung zum literarischen Vorbild bei Hauptmann schließt sich Hilse nicht der kollektiven Auflehnung an, sondern nimmt in den gesellschaftlichen Ereignissen seinen eigenen Weg des Protests. In Abwesenheit der Kollegen ist seine Rolle im Moment des objektiven Risikos genauso wenig repräsentativ für eine bestimmte Kategorie wie es die Gruppe der jungen Täter ist, die ihn bei seiner Arbeit mit Steinen bewerfen, bis er tot zusammenbricht. Die Linie zwischen Täter und Opfer läuft an dieser Stelle quer zum linearen Ablauf der Geschichte, die erstere als überwindbar relativiert. Der unterschiedliche Grad der historischen Reflexion durch die Generationsunterscheidung in Jugend und Alter führt zurück auf die absolute Wahrheit der gemeinsamen Oberkategorie des Menschlichen, wie sie an vielen Stellen in Müllers Stück anklingt.⁹⁴⁴

Bei aller Ironie stellt Müllers *Arbeiterdenkmal* das selbstbestimmte Subjekt eindeutig in den Mittelpunkt. Wie der *parrhesiastes* setzt sich Hilse in seiner Arbeit selbst ein Denkmal, ohne es zugleich im nächsten Augenblick einer Vereinnahmung durch bestimmte Zuordnungsmechanismen preiszugeben. Das hat zur Folge, dass sich das Moment seiner Erhebung allein dem Leser vermittelt, während das Denkmal ohne Zeugen tatsächlich als gewöhnlicher „Arbeitsunfall“⁹⁴⁵ in die Geschichte eingeht. Dabei ist es gerade die ironische Form der Darstellung, die das erhabene Moment in die Existenz des Subjekts verlegt und so verhindert, dass die Inszenierung auch im Metadialog mit dem Leser in der Eindeutigkeit realer Zuordnungen

942 A. a. O., S. 348.

943 A. a. O.

944 Vgl. die Aussage des Generals „Ich rieche Menschenfleisch, sagte der Riese.“ A. a. O., S. 347.

945 Müller: *Germania Tod in Berlin*, S. 364.

aufgeht. Während mit dem Fehlen direkter Zeugen im Text die repräsentativen Formen wegfallen, erschöpft sich auch die indirekte Zeugenschaft für ein höheres Prinzip außerhalb der Textrealität in der individuellen Selbstbestimmung des Subjekts. Diese in sich konsistente Haltung äußert sich als Akt der *parrhesia*, wenn Hilse mit der Fortführung seiner Arbeit die Kritik am Verhalten der Kollegen unter Beweis stellt. Auf der sprachlichen Ebene formuliert seine Kritik eine subjektive Wahrheit, die sich auf die innere Konstitution des Sprechers bezieht: „Mich macht ihr nicht verrückt.“⁹⁴⁶ Für den Anderen impliziert sie weder eine konkrete Handlungsanweisung noch weist sie in eine bestimmte Stoßrichtung rhetorischer Überzeugungsmechanismen. Dennoch ist seine Kritik eindeutig, wiederholt sich in exakter Aussageform und legt damit den Akzent seiner Haltung auf das allgemeine Prinzip der Selbstbestimmung des Subjekts, ohne jedoch die Freiheit des Anderen einzuschränken. Durch die Betonung seiner Autonomie durchkreuzt Hilse die Machtstruktur der repräsentativen Form des Anderen und setzt als neuen Maßstab die normgebende Gruppe derjenigen, die sich dem Einfluss der strukturellen Machtkategorien bewusst entziehen. Die Kategorie des Pathologischen verweist indessen auf die Ambivalenz jeder Normierung; wahnsinnig ist derjenige, der in seinem Selbstverständnis als Subjekt gerade nicht abweicht.

Für den Schriftsteller in einem totalitären System ergibt sich daraus eine bestimmte Leitlinie, wenn er allen Widerständen zum Trotz mit seiner Sprache jenseits geltender Gewissheiten und ihrer Repräsentationen kritisch im Sinn der *parrhesia* handeln möchte. Seine Sprache muss so gestaltet sein, dass sie – obschon sie nicht aus ihrer Funktion der Repräsentation gänzlich heraustreten kann – die Wirkung ihrer eigenen Normierungsverfahren aufhebt, indem sie die Eindeutigkeit der gesellschaftlichen Zuschreibungen aufgreift und in einer ironischen Verkehrung gegen diese selbst anwendet. Wenn der Arbeiter Kallmann bei Heym fragt: „Und was ist so schlimm, wenn Arbeiter mit Arbeitern reden [...] in einem Arbeiterstaat?“⁹⁴⁷, so lässt sich nicht nur mit Blick auf Heyms eindeutige Textbotschaft eine Antwort finden. Auch die realen historischen Entwicklungen der *parrhesia* in ihrem Ursprungskontext der attischen Demokratie machen deutlich, dass generelle gesellschaftliche Zuschreibungen wie Bürger und Sklave die „parrhesiastische“ Praxis als Akt der kritischen Reflexion und Grenzüberschreitung des individuellen Subjekts unterbinden. Wie sich schon für die erhabene Formkategorie der Märtyrerschaft gezeigt hat, kann sich das objektive Risiko negativ auf den Grad des subjektiven Risikos auswirken, wenn seine erhabene Form eine selbstständige Objektivierung des Subjekts im Augenblick seiner Neukonstituierung überlagert. Eine dezidierte Absage der Literatur an die

946 A. a. O., S. 361 u. S. 362f.

947 Heym: *5 Tage im Juni*, S. 168.

vorherrschenden Verhältnisse muss sich demnach zugleich einer Zusage gegenüber einer anderen als der allgemein menschlichen Kategorie verweigern. Andernfalls gibt die Literatur genau den Schwebezustand auf, der ihr Alleinstellungsmerkmal, den Freiraum der individuellen Imagination, begründet und ihr dadurch erst ermöglicht, mit der indirekten Vermittlung der *parrhesia* diese zugleich zu praktizieren. Die Gratwanderung der *parrhesia* zwischen allgemeiner Freiheit und Frechheit steckt innerhalb eindeutiger Zuordnungen jenseits der allgemein menschlichen Kategorie das Feld ab zwischen dem Kritiker und dem Nestbeschmutzer. Ein Oszillieren des Schriftsteller-Subjekts zwischen diesen beiden Begriffen weist zurück auf das Ursprungsmoment der *parrhesia*, in dem ihre politische Bedeutung in Wirklichkeit nicht über den Status einer politischen Forderung hinausging. Inwieweit die für die *parrhesia* charakteristischen Widerstände gerade darin bestehen, dass der allgemeine Widerspruch zwischen formaler Vorgabe und selbstständiger Maßgabe offiziell negiert wird, geht aus Müllers Haltung zur Geschichte und vor allem zu seiner Verarbeitung von Geschichte im künstlerischen Prozess hervor, „Ich bin immer ein Objekt von Geschichte gewesen und versuche deshalb, ein Subjekt zu werden.“⁹⁴⁸. Die Vorzeichen des schlicht Menschlichen nimmt der Akt der *parrhesia* aber spätestens dann an, wenn das öffentliche Redeverbot unter Androhung von Gewalt die Privatsphäre durchdringt und die kritische Äußerung dem Todesschrei des Müllerschen Puppen-Menschen gleicht.

IV. 2. d) Der Andere als Repräsentant

Anders als der Überzeugungstäter, der mit seiner Rede in der Öffentlichkeit eine kategorische Absage an die geltenden Normen formuliert, präsentiert sich der freimütig Sprechende im exklusiven Kreis einer bestimmten Gruppe. Mit der Einschränkung auf den halböffentlichen Redekontext eines spezifischen Adressatenkreises bezieht sich auch seine Absage an die verbindlichen Normen der Gruppe unwillkürlich auf den Grenzverlauf zwischen „dem Uns“ und „den Anderen“. Bereits Philodemus' Replik auf die Kritik des Epikureers von Rhodos zeugt davon, dass die Identifikation mit der Gruppe genau dann die eigenständige Objektivierung des reflektierten Subjekts überlagert, wenn *parrhesia* das verbindliche Leitprinzip der Gruppe bildet. Der explizit offene Dialog des mythologischen Kontrahentenpaars bei Giraudoux verdeutlicht darüber hinaus das Problem, dass sich eine abstrakte Menschheitsgeschichte nicht mit der individuellen Lebensgeschichte des Subjekts vermitteln lässt, wenn das Subjekt im Akt des Sprechens nicht wirklich in die Geschichte eintritt. Hector und Ulyse bleiben auf der Oberfläche des rein Zeichenhaften; wie sich aus dem gänzlich fehlenden Risiko ihres Handelns schließen

948 Müller: *Gespräche 1. 1965-1987*. In: Ders.: Werke. Bd. 10. Hrsg. von Frank Hörnigk. Redaktionelle Mitarbeit von Kristin Schulz, Ludwig Haugk, Christian Hippe u. Ingo Way. Frankfurt a. M. 2008, S. 200.

lässt, fehlt ihrem diskursiven Friedenskampf das Moment der Identifikation, das den Akt der *parrhesia* konstituiert. Ihre geschichtlichen Reflexionen bewegen sich genauso außerhalb der historischen Wirklichkeit wie die Figur des Intellektuellen, den der Heutige in Frischs Farce darstellt. In der übergeordneten Position des reinen Beobachters, der nicht in die Geschichte eingreift, relativiert das freimütig sprechende Subjekt mit der Abstraktion der geschichtlichen Einzelprozesse auch die Rolle des Anderen in der Geschichte. Beide, das Subjekt und der Andere, fungieren als Repräsentanten unterschiedlicher gesellschaftlicher Kategorien.

Wenn nach Aristoteles' Begriff des *zoon politikon* selbst der Intellektuelle sein theoretisches Denken mit der gemeinschaftlichen Praxis vermitteln muss, kann die historische Reflexion des Subjekts nicht im Stillstand einer relativistischen Position zur Geschichte aufgehen, ohne die eigene Relativierung aufzugeben. Erst der performative Aspekt garantiert dem Subjekt die Möglichkeit, sich selbst im Akt der *parrhesia* zu konstituieren. Das objektive Risiko, das es dabei eingeht, dient indessen nicht nur der äußeren Bestimmung der *parrhesia* durch die Gesellschaft, sondern rückwirkend auch als Selbstbestätigung der eigenen Grenzüberschreitung. Diese Wechselbeziehung stellt sich als ein wesentliches Problem für die Vermittlungsform der *parrhesia* heraus. Trotz aller Unterschiede in der Darstellungsweise gelangen Eliots Märtyrerfigur und Seghers' naiver Held beide an einen Punkt, an dem das erhabene Moment die Normativität der gesellschaftlichen Kategorien nicht mehr durchbricht, weil es zwischen den feindlichen Lagern und Gruppenzugehörigkeiten bereits äußere Form ist, bevor sich das Subjekt seine eigene Form zeitgleich mit ihren Bedingungen geben kann. Durch die äußere Kategorisierung nach gruppenspezifischen Kriterien kann sich das Subjekt seiner eigentlichen Motive der freimütigen Rede selbst nicht mehr sicher sein. Die äußere Formgebung seiner freimütigen Äußerung wird dem Subjekt zum Verhängnis, weil sie mit der Betonung des sprachlichen Zeichens vom Zeichenwerden des Subjekts selbst ablenkt. Sie verhindert in der Folge den Schwebezustand, der den Akt der *parrhesia* kennzeichnet und ihn für den Prozess der Selbstkonstituierung bedeutsam macht.

Alle bisher analysierten Vermittlungsformen der *parrhesia* lenken den Blick auf das Umschlagsmoment, an dem sich die Asymmetrie der gesellschaftlichen Machtpositionen verkehrt in die eindeutige Überlegenheit eines moralischen Prinzips. Zugleich zeichnen sich aber zwei unterschiedliche Ansätze in der Technik ab, die Uneigentlichkeit des sprachlichen Ausdrucks als den eigentlichen der *parrhesia* zu inszenieren: entweder durch ein Einschwören des Anderen auf die Eindeutigkeit, mit der sich die freimütige Form des Sprechens auf eine tatsächliche Identifikation mit der Gesellschaft zurückführen lässt, oder durch eine ironische Verkehrung der gegensätzlichen Machtansprüche. Zur ersten Darstellungstechnik der literarischen *parrhesia* zählt

die intime Szene der Versuchung bei Eliot genauso wie die inneren Monologe bei Heym oder umgekehrt Seghers' betonte Auslassung innerer Vorgänge. Für das Oszillieren zwischen unterschiedlichen Geltungsmächten stehen hingegen vor allem Müllers assoziative Sprünge und das Subversive seiner grotesken Inversionen sowie Giraudoux' Verkehrung des allgemeinen Geschichtsverständnisses.

Nicht zuletzt für den Schriftsteller-Intellektuellen selbst erweist es sich als problematisch, gesellschaftliche Kategoriengrenzen zu unterwandern und sich einer Vereinnahmung im Namen einer anderen als der allgemein menschlichen Kategorie zu verweigern. Wie für die „parrhesiastische“ Figur der Textwelt gilt für den freimütig sprechenden Autor, dass er erst in der Annahme eines konkreten Anderen Freiräume schafft, die der Leser mit seiner individuellen Vorstellungswelt auffüllt und in der Geschichte immer wieder neu reflektiert. In der Intimität des individuellen Rezeptionsakts tritt der Leser aus der Position des Stellvertreters heraus. Die falschen Vorzeichen eines offenen Dialogs in der direkten Kommunikationssituation mit mehreren Anderen und vor Zeugen lassen sich so durch die indirekte Vermittlung der *parrhesia* in ein freies Spiel um neue Lebensformen verkehren. Was dem Revolutionär aufgrund der Vorzeitigkeit seiner äußeren Zuordnung kaum gelingt, kann der Schriftsteller mit etwas Geschick einlösen. In dieser Hinsicht relativiert Tankred Dorst in seiner literarischen Darstellung des Ernst Toller die Unmöglichkeit, den Handlungszwang des Revolutionärs und die unverbindliche Reflexionsform des Schriftstellers miteinander zu vermitteln, wenn er diesem die folgenden Worte des russischen Anarchisten Michail A. Bakunin in den Mund legt:

„Vielleicht gibt es nur einen einzigen Augenblick, in dem wir frei sind – wenn die alte Ordnung zerschlagen ist und eine neue sich noch nicht etabliert hat. Nur dieser Moment – und wir Affen, wir strengen uns verzweifelt an, ihn auf ein Jahrtausend auszudehnen.“⁹⁴⁹

Genau in diesem Schwebezustand drückt sich Foucaults Bestimmung der *parrhesia* als Lebenshaltung aus und zugleich aber auch der grundsätzliche Zweifel, dass sich sein Konzept der *parrhesia* als eruptives Moment der Zerschlagung daneben nicht aufrecht halten lässt.

IV. 3. Der Gefährte

Selbst für den postmodernen engagierten Intellektuellen von Foucault und Deleuze verläuft die Suche nach der Wahrheit in der Geschichte mehr oder weniger unter dem optimistischen Vorzeichen, dass diese Geschichte in irgendeiner Weise Sinn macht. So lässt sich letztlich selbst

⁹⁴⁹ Tankred Dorst: *Toller*. In: Ders.: Politische Stücke. Werkausgabe 4. Frankfurt a. M. 1987. S. 7-111, S. 20. Dorst zitiert hier aus Bakunin: *Staatentum und Anarchie*.

noch an Foucaults Aufgreifen der *parrhesia* als eines ethischen Lebensprinzips ein Rest des Glaubens daran aufspüren, dass es ein mehr oder weniger vernünftiges Geschichtsziel und eine bessere normative Form der Gesellschaftsordnung gibt. Die Kombination aus riskantem Bruch und neuem Spiel zeugt davon, dass Foucault im Akt der *parrhesia* nicht nur eine weitere Technik der Macht sieht, sondern einen Appell an eine einzig vernünftige Form der diskursiven Wahrheit. Als allgemeines Strukturprinzip der *parrhesia* bei Foucault setzt das Moment des Umschlags zwischen dem riskanten Bruch und dem freien Aushandeln diskursiver Formen eine vernünftige Einsicht des Mächtigen gegenüber dem aufbegehrenden Subjekts voraus.

Bisher hat sich dieses Umschlagsmoment im Kontext der öffentlichen Rede und dem eingeschränkten Bereich gruppenspezifischer Zuordnungen des Sprechenden allerdings als wenig haltbar erwiesen. Der Widerspruch eines von außen herangetragenen Freiheitsprinzips wird eklatant, sobald es nicht allein um Leben und Tod geht und sich der Sinn folglich nicht aus der Absurdität der einzigen menschlichen Gewissheit extrahieren lässt. In der Wirklichkeit der komplexen Machtkonstellationen bewegen sich die Möglichkeiten der Selbst- und Mitgestaltung des Subjekts im Akt der *parrhesia* letztlich vor dem Hintergrund dieser einzigen absoluten Wahrheit des Menschlichen. Außerhalb dieser menschlichen Kategorie kann *parrhesia* daher keine eigene Form einer objektivierten Wahrheit annehmen, ohne selbst einen Absolutheitsanspruch zu erheben. Das wehrhafte Prinzip, dem *parrhesia* bei Philodemus unterliegt, widerspricht daher dem Ansatz ihrer individuellen Ausprägung in der Vermittlung. Während die gemeinsame Vertrauensbasis durch die vorgegebenen Schranken eines diskursiven Freiheitsprinzips künstlich hergestellt wird, um einen Missbrauch der gegenseitigen Offenheit zu unterbinden, wirkt die Intersubjektivität einer persönlichen Vermittlungsgeschichte zwischen zwei Individuen aus sich selbst heraus als stabilisierender Faktor. An die Stelle der allgemeinen Vorgabe eines Geschichtsziels und einer verbindlichen Lebenshaltung tritt der intersubjektiv geteilte Erfahrungshorizont eines Subjekts, das seine Sinnsuche an seiner individuellen Beziehung zu einem konkreten Anderen vollzieht. In diesem anderen Entwurf der *parrhesia* als Ausdruck der Freundschaft wird das eruptive Moment des Bruchs fragwürdig, weil es innerhalb der gemeinsamen Erfahrungswelt kaum als ein objektives Risiko im Zeichen der allgemein menschlichen Kategorie gelten kann. Wenn *parrhesia* Ausdruck von Freundschaft und ihrer individuellen Geschichte ist, kann sie nicht gleichzeitig zum Prüfstein einer bereits existierenden Freundschaft werden. Das Risiko des freimütigen Subjekts innerhalb der Freundschaft besteht schließlich allenfalls darin, dass mit der Veränderung der Freundschaft der Akt der *parrhesia* eine Form angenommen hat, die nicht mehr intersubjektiv als ihr Ausdruck geteilt wird. Für die Bestimmung der *parrhesia* im privaten Kontext der Freundschaft stellt sich damit die Frage, ob

von ihren beiden unterschiedlichen Elementen hier nun das freie Spiel der Selbstreflexion das alleinige Wesensmerkmal bildet. Die Dynamik der *parrhesia* würde sich nach diesem Begriff nicht auf die Dialektik aus Bruch und Neuverhandlung gesellschaftlicher Normen beziehen, sondern innerhalb des Subjekts aus dem gemeinsamen Wechselspiel zwischen Konsolidierung und Überprüfung der moralischen Kriterien zur Selbstkonstituierung entstehen. Vor diesem hypothetischen Hintergrund gilt es in diesem letzten Schritt, solchen Freundschaftsgeschichten nachzugehen, die eine so spezifische Form der *parrhesia* aufweisen, dass eine generelle Unterscheidung zwischen ihrem eigentlichen Ausdruck als uneigennützig Kritik und der Uneigentlichkeit der entsprechenden rhetorischen Strategie hinfällig wird. Die Offenheit innerhalb einer individuellen Geschichte der Freundschaft ist indessen daraufhin zu prüfen, ob das für *parrhesia* charakteristische Moment des riskanten Bruchs mit dem Machtgefälle unterschiedlicher gesellschaftlicher Rollen gleichzusetzen ist oder in einer bereits existierenden Freundschaft eine andere Bedeutung erhält.

Exemplarisch für eine solche Art der Freiheit gegenüber dem Mächtigen wie auch für die generelle vorbehaltlose Annäherung an den Anderen steht noch bis heute unbestritten die Ringparabel von Lessing. Sein *Nathan der Weise* soll im vorliegenden Kapitel daher hauptsächlich auf die Frage hin betrachtet werden, welcher sprachlichen Taktiken sich die Inszenierung einer Freundschaft bedienen muss, um als Ausdruck der „parrhesiastischen“ Praxis gelten zu können. Dass dieser Ausdruck nicht zwangsläufig als eine Nichtinszenierung auftritt und eine Abkehr von jeglicher Strategie rhetorischer Art mit sich bringt, zeigt der darauf folgende Vergleich mit dem Roman *Pavilion of Women* von Pearl S. Buck. Als kritische Gegenentwürfe zu den damals vorherrschenden exotisierenden Darstellungen werden indessen Voltaires Erzählung *L'ingénu* und Melvilles *Moby Dick* daraufhin geprüft, ob die Sehnsucht nach identitärer Einheit einer als Schwebezustand begriffenen kritischen Praxis im Weg steht und welchen Stellenwert der Freund und konkrete Andere innerhalb dieses Prozesses der Selbstkonstituierung einnimmt. Abschließend soll ein Vergleich zwischen Diderots Dialogwerk *Jacques, le fataliste et son maître* und Robert Walsers Geschichte *Jakob von Gunten* im Wesentlichen den Nachweis erbringen, dass die Literatur für die Vermittlung der kritischen Praxis der *parrhesia* eine herausragende Rolle spielt. Denn als Scharnierstelle zwischen privatem und öffentlichem Diskurs beinhaltet sie wie kein anderes sprachliches System die Möglichkeit, die freundschaftliche Praxis der *parrhesia* zurückzubinden an die öffentlichen Machtstrukturen, ohne dabei eine abschließende Form der Wahrheit zu formulieren.

IV. 3. a) Taktiken der Freundschaft

Der heutige Begriff von Kritik unterliegt nicht nur der Bedingung des besseren Arguments, es haftet ihm vor allem der Eindruck an, sie komme geradezu ohne Form aus, weil die Logik unmittelbar für sich spräche. Der „Stachel“, von dem bei Philodemus so unumwunden die Rede ist, wird im Namen des vermeintlich neutralen Gegenstands übergangen und dabei dem Anderen meist umso tiefer ins Fleisch gebohrt. So wird Kritik nach Adorno und in Anlehnung an Lessings Ästhetik zwar „[d]urch die Auflage des Positiven [...] von vornherein gezähmt und um ihre Vehemenz gebracht“⁹⁵⁰, in ihrer abgemilderten Form kann sie unter dem Deckmantel des Wohlwollens vor allem aber auf die selbstinszenierte Erhöhung der Person des Kritisierenden abzielen. Lessings eigenes Auftreten als Kritiker – sei es indirekt in seinen Dramen oder unmittelbar in seinen theologiekritischen Schriften – legt jedoch nahe, dass in Verbindung mit der vernünftigen Anschauung gerade der Verzicht auf das Sinnlich-Pathetische und Imaginäre aus der Kritik einen rhetorischen agonalen Wettkampf um die bessere gesellschaftliche Position macht. Es ist indessen gerade die Neuorientierung an der rein menschlichen Kategorie als verbindliches Gesellschaftsprinzip, die zur Begründung des neuen Dramengenres, des bürgerlichen Trauerspiels, führt.⁹⁵¹ In diesem Kontext wird Lessings in der literarischen Form vermittelte Kritik an den Machthierarchien der gesellschaftlichen Ständeordnung interessant für die Bestimmung der *parrhesia*. Der Appell an die einzige Wahrheit einer allgemein menschlichen Kategorie, hinter der alle anderen sozialen Zuordnungen zurücktreten, ist indessen in keinem seiner Werke so ausgeprägt und als solcher rezipiert wie in seinem dramatischen Gedicht *Nathan der Weise*. Nathans Haltung steht für die Identifikation mit dem allgemeinen Prinzip der Menschlichkeit und richtet sich nach der objektivierbaren Gewissheit des menschlichen Schmerzes und der Bedürftigkeit, „[...] ganz so sonder Ansehen. Jud und Christ/ Und Muselmann und Parsi, alles ist/ ihm eins.“⁹⁵² Die Beziehung zwischen dem Juden Nathan und dem islamischen Herrscher Saladin, die die Grenzen religiöser und institutioneller Zuschreibungen überwindet und schließlich zu einer Freundschaft führt, findet mit jedem Aufbrechen kulturell begründeter Konflikte im unvermeidlichen Nachhall des „Kampfes der Kulturen“ erneut Beachtung und ist nicht zuletzt seit dem 11. September 2001 wieder verstärkt in das öffentliche Blickfeld gerückt.⁹⁵³ Die folgende

950 Theodor W. Adorno: *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1971, S. 18

951 Vgl. Wilfried Barner u. Gunter Grimm (Hrsg.): *Lessing: Epoche-Werk- Wirkung*. Hrsg. unter Mitwirkung von Hans-Werner Ludwig u. Siegfried Jüttner. 5., neubearb. Aufl. München 1987, S. 169.

952 Gotthold Ephraim Lessing: *Nathan der Weise*. In: *Lessing Werke und Briefe*. Bd. 9: *Werke 1778-1780*. Hrsg. von Klaus Bohnen und Arno Schilson. Frankfurt a. M. 1993. S. 483- 627, II 3, S. 524.

953 Vgl. hierzu vor allem zu der in den USA gespielten Aufführung Richard E. Schade: *Keine Grenzen: ‚Minna‘ in Charleston (1794/95), ‚Nathan‘ in New York (2002)*. In: *Lessings Grenzen*. Hrsg. von Ulrike Zeuch. (Wolfenbütteler Forschungen. Bd. 106) Wiesbaden 2005. S. 223-232, S. 229ff. Für die deutschen Inszenierungen

Analyse soll daher im Detail Klarheit schaffen, ob die dramatische Form der Kritik in Lessings *Nathan* die Normativität gesellschaftlicher Zuordnungsmuster tatsächlich unterwandert ohne zugleich die Exklusivität einer neuen gesellschaftlichen Kategorie zu schaffen. Unter dem für *parrhesia* als spezifisch angenommenen Aspekt der asymmetrischen Machtverteilung und dem damit verbundenen Risiko gilt es darüber hinaus, die Beziehung zwischen Nathan und dem Herrscher mit derjenigen zu vergleichen, die Nathan zu dem Tempelherrn aufbaut. Von der Gegenüberstellung der beiden Beziehungen mit unterschiedlichem Machtgefälle lässt sich ein Aufschluss über die Bedeutung des Risikos für den Akt der *parrhesia* erhoffen und über die Funktion, die es im Verhältnis von eruptivem Bruch und offenem Spiel hat.

In der Auseinandersetzung mit Diderots dramentheoretischen Überlegungen zur ernsthaften Komödie und dem philosophischen Drama konzipiert Lessing mit seinem *Nathan* einen Gegenentwurf zum starren Gefüge der sozialen Wirklichkeit. An die Stelle der gesellschaftlichen Rollenmuster und Zuordnungen tritt der Mensch als das freie Subjekt, das in sich das allgemein Menschliche mit dem singulären Menschlichen vermittelt. Lessings Kritik an Diderots 1757 aufgeführten Stück *Le Fils naturel* lässt sich entnehmen, dass für ihn der Erfolg dieser Überschreitung gesellschaftlicher Normierungsgrenzen steht und fällt mit der genauen Balance zwischen der Erhabenheit des grundlegend Menschlichen und der Diversität seiner Ausdrucksmöglichkeiten. Die Form entscheidet demnach darüber, ob die literarisch kodierte Kritik an den bestehenden Wahrnehmungsmustern von der Öffentlichkeit angenommen wird. Die kritische Beurteilung, „daß die Einkleidung, welche Diderot den beigefügten Unterredungen gab, daß der Ton, den er darin annahm, ein wenig eitel und pompös war“⁹⁵⁴ erinnert an die Gratwanderung der *parrhesia*. Dem Zwiespalt zwischen Frechheit und Freiheit unter dem wirkungsorientierten Aspekt entspricht auf Seiten der emotionalen Motivzuschreibung die Schwierigkeit, zwischen Selbstinszenierung und Selbstkonstituierung des Subjekts zu unterscheiden. Für Lessing erweist sich die Motivsuche auf beiden Seiten als einfach: „Nun weckte der Neid die Kritik.“⁹⁵⁵ Eine solche Kritik erklärt sich bei Lessing als eine Reaktion auf den öffentlichen Bruch mit den verbindlichen Normen, der im Fall Diderots vor allem deshalb zu einer neuen Form des Theaters führte, weil er seine neue Vermittlungsform nach der öffentlichen

vgl. die in der Reihe Theater und Universität im Gespräch dokumentierte Werk- und Aufführungsgeschichte in: *„Nathan der Weise“ von Gotthold Ephraim Lessing. Texterprobungen mit „Abrahamhalde“ von Elfriede Jelinek in Nicolas Stemanns Inszenierung am Thalia Theater Hamburg.* Hrsg. von Ortrud Gutjahr. (Reihe: Theater und Universität im Gespräch. Bd. 11.) Würzburg 2010, S. 30-34. Vgl. im aktuellen Zusammenhang religiöser Konflikte auch die Arbeit von Silvia Horsch: *Rationalität und Toleranz. Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam.* Würzburg 2004.

954 Lessing: *Hamburgische Dramaturgie.* 86. Stück. In: Gotthold Ephraim Lessing: Werke 1767-1769. Bd. 6. Hrsg. von Klaus Bohnen. Frankfurt a. M. 1985, S. 608.

955 A. a. O., S. 607.

Rückmeldung den herkömmlichen Wahrnehmungsmustern annäherte und ihr durch Wiederholung Akzeptanz beim Publikum verschaffte. Aber auch Diderots Absage an „die Methode seiner Vorgänger“⁹⁵⁶ ist in den Augen Lessings nicht nur Ausdruck eines Neuentwurfs des Subjekts als Dramatiker, der sich mit der Gesellschaft und der damit verbundenen Verantwortung identifiziert. Sie ist zugleich unwillkürlich Teil des gesellschaftlichen Rollenspiels, aus dem das Subjekt auch dann nicht heraustreten kann, wenn es sich im reflexiven Moment der Selbstkonstituierung selbst objektiviert, um sich gleich darauf aus der gesellschaftlichen Zuordnung zu erheben. Das Problem der Überlagerung der eigenständigen Objektivierung des Subjekts durch die gesellschaftliche Rollenzuschreibung drückt sich beispielhaft in Lessings eingehender Analyse der Haltung Diderots aus:

„Er musste die Methode seiner Vorgänger verschrien haben, weil er empfand, daß in Befolgung der nemlichen Methode, er unendlich unter ihnen bleiben würde. Er mußte ein elender Charlatan sein, der allen fremden Theriak verachtet, damit kein Mensch andern als seinen kaufe. Und so fielen die Pallisots über seine Stücke her.“⁹⁵⁷

Es geht an dieser Stelle weniger darum, Diderot als historischer Person nachzuspüren und zum realen Beispiel eines sich selbst konstituierenden Schriftsteller-Subjekts zu machen. Der Umweg über Lessings analytische Betrachtung der Haltung Diderots zu den dramatischen Darstellungskonventionen dient vielmehr dazu, die genauen Voraussetzungen nachzuvollziehen, unter denen Lessing im *Nathan* seinen eigenen Ausdruck der kritischen Rede im Sinn der *parrhesia* realisiert. In seinen *Antiquarischen Briefen* formuliert er zuvor ein Konzept, das mit der gesellschaftlichen Pflicht, der freimütigen Offenheit und dem damit verbundenen Risiko drei wesentliche Aspekte der *parrhesia* benennt:

„Aber so artig, wie man will: die Höflichkeit ist keine Pflicht: und nicht höflich sein, ist noch lange nicht grob sein. Hingegen, zum Besten der Mehrern, freimütig sein, ist Pflicht, sogar es mit Gefahr sein, darüber für ungesittet und bössartig gehalten zu werden, ist Pflicht.“⁹⁵⁸

Auch bei Lessing wird die Unterscheidung zwischen dem offensiven Ton einer unmittelbaren Offenheit und dem groben Ausdruck einer bloßen Frechheit zur Gratwanderung. Darüber hinaus geht aus dem Stellenwert des freimütigen Sprechens in der Gesellschaft bei Lessing deutlich hervor, dass sprachliche Vorgänge formgebend für die soziale Wirklichkeit sind und daher selbst

956 A. a. O., S. 608.

957 A. a. O.

958 Lessing: *Briefe, Antiquarischen Inhalts*. 57. *Antiquarischer Brief*. In: Gotthold Ephraim Lessing Werke 1766-1769. Bd. 5.2. Hrsg. von Wilfried Barner. Frankfurt a. M. 1990, S. 581.

schon der innere Denkprozess zum Bereich der Handlung gehört.⁹⁵⁹ Als Unterscheidungskriterium und Ausweg aus dem Dilemma, den Ausdruck der Unmittelbarkeit nicht mit Sicherheit auf ein soziales Pflichtgefühl zurückführen zu können, greift Lessing auf ein ähnliches Prinzip wie schon Philodemus zurück. Er erkennt gerade in der brüskten Form den Ausdruck der Freimütigkeit und stellt ihren eruptiven Bruch gegen die Gleichförmigkeit einer Höflichkeit, die allein auf Konventionen beruht:

„Der Kunstrichter, der gegen alle nur einen Ton hat, hätte besser gar keinen. Und besonders der, der gegen alle nur höflich ist, ist im Grunde gegen die er höflich sein könnte, grob.“⁹⁶⁰

Gegen die Normativität der bestehenden Kunstkritik führt Lessing die Diversität einer eigenen „Tonleiter“⁹⁶¹ ins Feld, um den einzelnen Künstler-Subjekten vom „Anfänger“ bis zum Heuchler und „Cabalenmacher“⁹⁶² individuell unterschiedlich begegnen zu können. Im speziellen Kontext der Ästhetik der Aufklärung wird die kritische Praxis bei Lessing wie bei Rudolf Vierhaus „als eine moralische und Erziehungsaufgabe“⁹⁶³ meist unwillkürlich im öffentlichen Raum situiert. Als eine Ästhetik der moralischen Lebenshaltung des Einzelnen, wie sie Foucault mit dem Begriff der *parrhesia* verfolgt, wird sie in *Nathan der Weise* allerdings in einem ganz anderen Kontext vermittelt, ohne dass diese Besonderheit im Blick auf Lessings Kritik- und Dialogbegriff bei Vierhaus besondere Erwähnung finden würde. Barner und Grimm greifen auf die Untersuchung von Seeba zur privaten und öffentlichen Interessenlage in Lessings Dramen zurück und sehen allgemein im Bürgerlichen Trauerspiels, das den im 18. Jahrhundert gesellschaftlich vorherrschenden Antagonismus zwischen politisch-öffentlichen und moralisch-privaten Bereich thematisiert, eine Rückbindung der im familiären Mikrokosmos formulierten Kritik an die Politik.⁹⁶⁴ Aus der spezifischen Perspektive der *parrhesia* fällt denn auch auf, dass das Geschehen im *Nathan* im Wesentlichen aus Dialogen zwischen zwei Individuen besteht und auch am Hofe

959 Vgl. Jürgen Schröder: *Gotthold Ephraim Lessing: Sprache und Drama*. München 1972, S. 250. Eine weitere grundlegende Untersuchung zur sprachlichen Darstellungsform bei Lessing findet sich bei Helmut Göbel: *Bild und Sprache bei Lessing*. München 1971.

960 Lessing: *Antiquarische Briefe*. 57. *Antiquarischer Brief*. In: Gotthold Ephraim Lessing Werke 1766-1769. Bd. 5.2. Hrsg. von Wilfried Barner. Frankfurt a. M. 1990, S. 581.

961 A. a. O.

962 A. a. O.

963 Vgl. Rudolf Vierhaus: *Kritikbereitschaft und Konsensverlangen bei deutschen Aufklärern*. In: Streitkultur. Strategien des Überzeugens im Werk Lessings. Referate der Internationalen Lessing-Tagung der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und der Lessing Society an der University of Cincinnati, Ohio/USA, vom 22. bis 24. Mai 1991 in Freiburg im Breisgau. Hrsg. von Wolfram Mauser und Günter Saße. Tübingen 1993. S. 78-92, S. 79.

964 Vgl. Wilfried Barner u. Gunter Grimm (Hrsg.): *Lessing: Epoche-Werk- Wirkung*. München 1987, S. 169. Barner und Grimm zitieren an dieser Stelle Seeba, der die Familie in Lessings Dramen zum „poetischen Medium der Konfliktdarstellung“ erhebt. Die Familie hat damit bei Lessing die Funktion des Impulsherdes für den politischen Diskurs nach Habermas inne. Vgl. Hinrich C. Seeba: *Die Liebe zur Sache. Öffentliches und privates Interesse in Lessings Dramen*. Tübingen 1973.

des Sultans unter Ausschluss jeglicher Öffentlichkeit stattfindet. Dieser spezielle Umstand muss hinsichtlich des Grenzverlaufs der *parrhesia* zwischen Öffentlichkeit und Privatheit in der nachfolgenden Betrachtung besonders berücksichtigt werden. Neben dem gewissen Umgangston gilt es daher die besondere Konstellation der am Prozess der *parrhesia* Beteiligten ebenfalls mit in den Blick zu nehmen.

Denn bereits der bei Pseudo-Aristeides überlieferte rhetorische Stil des *trachytes* zeugt davon, dass ein rauer Ausdruck ohne den Rückgriff auf eine gemeinsame Vorgeschichte zurückfällt auf die gesellschaftliche Zuschreibung des Kritisierenden.⁹⁶⁵ Die Direktheit des rauen Tons jenseits von Höflichkeitsformeln ist damit weniger der Ausdruck einer Offenheit gegenüber dem Anderen, als vielmehr der inferioren Stellung des Sprechers geschuldet, aus der heraus ihm entweder ein dreist-frechtes Verhalten oder die Verkörperung eines höheren Naturprinzips zugeschrieben wird. Die Illusion, gerade die derbe, direkte Sprache deute auf die Weltfremdheit eines edlen Naturzustands hin und sei der authentische Ausdruck einer noch nicht kulturell verfremdeten Gesinnung, entlarvt Lessing gleich zu Beginn des Dramas als die Sehnsucht des Menschen nach erhabenen Zeichen eines übersinnlichen Prinzips. Nathan konfrontiert seine Adoptivtochter Recha und ihre Gesellschafterin Daja mit dem eigennützigen Motiv, das die Verschiebung von Rechas faktischer Rettung durch den Tempelherrn in die übersinnliche Sphäre des Glaubens an Wunder und Engel unzweifelhaft birgt. Für die Konfrontation mit den eigenen Begierden wählt er hierbei im Unterschied zu den Versuchern bei Eliot zuerst die Strategie ironischer Übertreibung, die in der Intimität der familiären Beziehung dem Anderen eine kontroverse Position andeutet.⁹⁶⁶ Erst dann wird die Erklärung der eigenen Sichtweise explizit, nicht ohne dass zugleich das Moment der subjektiven Identifikation mit der Wahrheit seiner Rede betont wird: „Denn mich/ Deucht immer, dass ihr selbst und euer Nächster/ Hierbei weit mehr gewinnt, als er.“⁹⁶⁷ Mit der Zuschreibung des menschlichen Retters zur erhabenen göttlichen Kategorie wird nicht nur die eigene Person, sondern zwangsläufig auch sein niederer Redestil zum Understatement aufgewertet. Während die Untertreibung im sokratischen Stil der *ironia* der Anpassung an die Aufnahmekapazität und die Rezeptionsfähigkeiten des Publikums geschuldet ist, erzielen die abweisende Rede des Tempelherrn und „seine raue Tugend“⁹⁶⁸ auf Seiten des *ethos* den gegenteiligen Effekt der Botschaftsintention. In der Sehnsucht nach der eigenen höheren Bedeutsamkeit entwirft sich Recha mit Hilfe eines nicht greifbaren verzerrten Engelbilds als ein Subjekt, ohne in den

965 Vgl. Michael P. Schmude: ‚*licentia*‘. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hrsg. von Gert Ueding. Bd. 5. Tübingen 2001. S. 253-258, S. 256.

966 Vgl. Lessing: *Nathan der Weise*. In: Lessing Werke und Briefe. Bd. 9: Werke 1778-1780. Hrsg. von Klaus Bohnen und Arno Schilson. Frankfurt a. M. 1993. S. 483- 627, S. 494, I 2, Z 256-269.

967 A. a. O., S. 495, I 2, Z. 311ff.

968 A. a. O., S. 529, II 5, Z 405.

konkreten Austausch mit diesem zum Erhabenen stilisierten Anderen zu treten. Die Verzerrung durch die kategorische übersinnliche Zuschreibung geht so weit, dass der raue Ton des Tempelherrn die Diskrepanz zwischen seiner inferioren gesellschaftlichen Stellung und seiner dafür ungewöhnlich edlen Tat verstärkt und so als das erhabene Moment des Bruchs mit den gesellschaftlichen Konventionen wahrgenommen wird. Dieser verzerrten äußeren Verkehierung des niederen Stils in den erhabenen Ausdruck eines übersinnlichen Prinzips wirkt der anfangs fast beißend spöttische Ton Nathans entgegen. Er neutralisiert, wo im sofortigen Anschluss eine unmittelbare Ernsthaftigkeit, mit der er anschließend seine Position erklärt, die erhabene Form der übersinnlichen Zuschreibung Rechas und Dajas zwangsläufig nur fortgeführt hätte. Der Spott Nathans erinnert an den neckischen, rauhen Umgangston in Philodemus' Epigramm. Auch seine Rede ist von einer Unmittelbarkeit bestimmt, die sich anders als die Wirkungsweise des *trachytes* auf eine gemeinsame Entwicklung individueller Umgangsformen innerhalb der Freundschaft bezieht. In beiden Fällen zeigt sich, dass die Kritik ihre Bedeutung als gegenseitige individuell abgestimmte Korrektur einlösen und zugleich in einem Begriff der Redefreiheit aufgehen kann, der keine Grenzen in Form einer allgemeingültigen Wahrheit gesetzt sind.

Zugleich gilt auch für das Ursprungsmoment einer solchen Freundschaft die generelle Ungleichzeitigkeit des Subjekts und seiner Umwelt, die für die „Ununterscheidbarkeit“ zwischen Selbstkonstituierung und Fremdzuschreibung im Moment der *parrhesia* verantwortlich ist. Trotzdem lässt sich der Beginn der gemeinsamen Generierung der für die individuelle Freundschaft spezifischen Umgangsformen auf den Augenblick der ersten Begegnung festlegen. Für die Bestimmung des spezifischen Ausdrucks der *parrhesia* innerhalb der Freundschaft bildet dieser Augenblick den entscheidenden Ansatzpunkt, um die Wechselwirkung zwischen autonomer Gestaltung und normativen Gestaltungsmustern isoliert zu betrachten und zu überprüfen, welche Bedeutung dem Moment des Bruchs mit den gegebenen Normen darin zukommt. Indessen ist anzumerken, dass literarische Freundschaften, die dem Prinzip einer expliziten Offenheit gehorchen, auffallend häufig eine Tendenz zum Schwülstigen aufweisen, die in ihrem erhabenen Ton der Erbauungsliteratur ähnelt. In dieses Bild eines erbaulichen Märchens passt das Klischee, das Lessings *Nathan der Weise* häufig anhaftet und immer wieder eine Herausforderung für die Inszenierung bedeutet, den Erwartungshorizont an eine über die Realität erhabene Erzählperspektive aufzubrechen.⁹⁶⁹ Es bietet sich deshalb an, den nicht selten als ein Lehrstück

969 Für das Phänomen eines im Zuge der „Multikulti“-Bewegung gebetsmühlenartig rezitierten, idealisierten Toleranzverständnisses der Lessing'schen Ringparabel findet der österreichische Schriftsteller Robert Schindel die Formulierung „Nathan-Kitsch“. Vgl. Robert Schindel: *Toleranz – Drei Lesarten in Lessings Märchen vom Ring im Jahr 2003*. Hrsg. von Angelika Overath, Navid Kermani, Robert Schindel. Göttingen 2003. zit. n. Necla Kelek: *Glaubensfreiheit – Herausforderung für ein neues Europa*. In: „Nathan der Weise“ von Gotthold Ephraim Lessing. Texterprobungen mit ‚Abraumhalde‘ von Elfriede Jelinek in Nicolas Stemanns Inszenierung am Thalia Theater

der Toleranz programmatisch gelesenen Text des *Nathan* auf die konkrete Sprache der Freundschaft hin zu untersuchen, um sie anschließend mit einer der Inszenierungen der Freundschaft zu vergleichen, die als unbestritten erbaulich gelten und darüber hinaus häufig in die Ecke der Trivialliteratur gestellt werden.

In diesem Ruf des Trivialen stehen die Werke der 1938 mit dem Nobelpreis ausgezeichneten Autorin Pearl S. Buck. Ihre Darstellungen aus dem Leben in dem im Umbruch begriffenen China sind dem Gedanken eines universalen Humanismus verpflichtet, der sich beinahe wie ein säkulares Heilsprinzip als eine Lösung präsentiert, dem Einbruch des Fremden in die traditionelle chinesische Gesellschaft und den sich dadurch wandelnden Machtverhältnissen zu begegnen. In ihrem 1948 erschienenen Roman *Pavilion of Women* führt Buck dieses Modell einer universalen Ethik an dem Prozess einer Freundschaft vor, die die unterschiedlichen religiös-institutionellen und kulturellen Zugehörigkeiten in eine allgemein menschliche unsterbliche Seele transzendiert. In ihrem Bestreben nach absoluter Autonomie und Selbstbestimmung, – „Herr über [ihre] eigene Person, über [ihre] eigene Zeit sein“⁹⁷⁰ –, trifft die chinesische Adelige Madame Wu auf den ausländischen Priester Bruder André und lässt sich von ihm schließlich ihre Freiheit in der Spiritualität und im Selbstverzicht entdecken. Trotz der bewussten Überwindung institutioneller Machtstrukturen legt das hier von Buck gezeichnete Toleranzkonzept den christlichen Begriff der sich aufopfernden Nächstenliebe nahe, den Foucault zu Beginn seiner Studien zur *parrhesia* thematisiert und am Schluss seiner letzten Vorlesung noch einmal aufgreift. Im Anschluss an die Untersuchung des freundschaftlichen Verständnisses bei Lessing soll daher überprüft werden, welche Position die beiden unterschiedlichen Inszenierungen der Freundschaft im Verhältnis der als Selbstsorge bestimmten *parrhesia* zum christlichen Prinzip des asketischen Selbstverzichts einnehmen. Die Frage, ob die Inszenierung der Seelenverwandtschaft zwischen Madame Wu und ihrem Lehrer sich in Lessings Sinn ebenfalls als „ein wenig eitel und pompös“ bezeichnen lässt, ist deshalb als Richtwert für die freundschaftliche Praxis der *parrhesia* bedeutsam, weil sie Aufschluss gibt, inwieweit nicht schon der konkrete Ansatzpunkt der Freundschaft dem repräsentativen Muster und der sprachlichen Form eines allgemeingültigen Prinzips gehorcht.

Bei Lessing beginnt die Aufnahme der Freundschaft durch den Protagonisten Nathan auf zwei sehr unterschiedliche Arten, die durch die jeweils anders gearteten Zuschreibungen des Anderen im gesellschaftlichen Machtgefüge bestimmt werden. So ist es einmal Nathan, der in der höheren Machtposition ist und den Kontakt zum gerade begnadigten Tempelherrn zielstrebig herbeiführt, das andere Mal wird er selbst als Untergebener an den Hof und vor den Sultan zitiert. Aus

Hamburg. Hrsg. von Ortrud Gutjahr. (Reihe: Theater und Universität im Gespräch. Bd. 11.) Würzburg 2010. S. 167-176, S. 175.

970 Pearl S. Buck: *Pavilion of Women*. London: Companion Book Club, 1956, S. 273.

rhetorischer Perspektive spielt nach der Maßgabe des *ethos* jedoch in beiden Begegnungen die Konsistenz zwischen der Charakterdarstellung des Redners und seinem der Rede vorausgehenden Verhalten eine entscheidende Rolle. Aus dieser Übereinstimmung von sprachlicher Form und performativem Handeln leitet sich schon bei Quintilian der Begriff des Habitus ab, der allerdings „die angesehene Familie“ des Berater-Redners und „seine Stellung“ in der Gesellschaft gleichermaßen umfasst wie das „durch sein früheres Leben“⁹⁷¹ bewirkte Ansehen. Im Unterschied zu Quintilians allgemeiner Ausführung zur Wirkung des *ethos* in der öffentlichen Beratungsrede differenziert Lessing das Vorwissen über die Person des Redners nach öffentlicher Meinung und unmittelbarer persönlicher Erfahrung. So stellt die Figur des Nathan in seinen Reflexionen das konkrete Handeln des Sprechers zweimal ausdrücklich über das gesellschaftliche Ansehen: das erste Mal in der Umkehrung des Horazschen Prinzips, wenn er von der tugendhaften Rettung darauf schließt, dass die „Schale [...] nur bitter sein“⁹⁷² kann; das nächste Mal, wenn er vor Saladin die gesellschaftliche Zuschreibung des „weisen Nathan“⁹⁷³ von sich weist und seine Vorsicht gegenüber der Macht des gesellschaftlichen Mehrheitsdiskurses äußert.⁹⁷⁴ Als Herrscher teilt auch Saladin diese Skepsis gegenüber dem gesellschaftlichen Ruf. Dass seine ablehnende, sogar ignorante Haltung hier begründet ist, zeigt sich, wenn er durch vernünftige Erklärungen das ins Magische verzerrte öffentliche Bild Nathans dekonstruiert, „von dem es heißt,/ Er habe Salomons und Davids Gräber/ Erforscht, und wisse deren Siegel durch/ Ein mächtiges geheimes Wort zu lösen“⁹⁷⁵.

Diese zwei unterschiedlichen Kriterien für die Bestimmung des *ethos*, der öffentliche Ruf und die konkrete Tat, richten sich dementsprechend nach der Trennungslinie zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, zwischen Verzerrung in Anbetracht eines allgemeinen Anderen und Selbstreflexion angesichts eines konkreten Anderen. Hierin bestätigen sich die bisherigen Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung, die die unterschiedliche Verfasstheit des Anderen je nach Kommunikationssituation für den Akt der *parrhesia* als relevant herausstellen. Lessings Ausrichtung des *ethos* nach der Art und Weise des Zuschreibungsprozesses ist für die Bestimmung der *parrhesia* aber auch insofern in höchstem Maße bedeutsam, als hier das bewusste Taktieren im Sinn rhetorischer Überzeugungsstrategien kein Ausschlusskriterium bildet.

In gleicher Weise wie für das Gespräch mit Saladin sind Nathans taktische Vorüberlegungen charakteristisch für die Aufnahme seiner Freundschaft zum Tempelherrn, auch wenn die spätere Offenheit genau genommen nicht als Ergebnis einer rein „parrhesiastischen“ Handlung gewertet

971 Vgl. Quintilian, *Institutio oratoria*, III 8, 48.

972 Lessing: *Nathan der Weise*, S. 529, II 5, 410.

973 A. a. O., S. 551, III 5, 283.

974 Vgl. a. a. O., S. 551f., III 5, 288-291.

975 A. a. O., S. 525, II 3, 315-318.

werden kann. Denn als nonverbale mutige Tat geht der tugendhafte Rettungsakt des Tempelherrn nicht allein dem freimütigen Wort gegenüber dem Anderen voraus; er ist vielmehr nicht wie bei *Antigone* Teil des Widerstands gegenüber einem Einzelnen, sondern im Gegenteil Ausdruck der empathisch bedingten Identifikation mit dem Allgemein-Menschlichen. Der Affekt des Mitleids als Auslöser der „guten Tat“⁹⁷⁶ des Tempelherrn gibt ohne die bewusste Formgebung des Subjekts im Gespräch mit dem Anderen noch keine Garantie für einen moralisch hochstehenden Charakter, weil sich die Konsistenz zwischen Innenansicht und dem äußeren Fakt der Tat hier im hermetisch abgeschlossenen Bereich des rein theoretischen Denkens nicht herstellt. Nur in dem sprachlichen Akt einer bewussten Positionierung erschließt sich dem Subjekt die eigene Bedingtheit seines Handelns als autonomer Akt. Ohne die Simultanität des Performativen zwischen der Reflexion der Bedingungen der freimütigen Handlung und ihrer praktisch-formalen Umsetzung wird die bereits zum Ausdruck von Tugend erhobene Tat des Tempelherrn „zum Rätsel von [ihm] selbst“⁹⁷⁷, sobald er sie im Nachhinein bewusst reflektiert. Dasselbe gilt auch für die faktisch „gute Tat“ des Sultans, der sich selbst eingestehen muss, dass er den Tempelherrn aus einem seiner Vernunft entgegenstehenden Affekt plötzlicher, instinktiver Zuneigung begnadigt: „Wie aus einer guten Tat,/ Gebar sie auch schon bloße Leidenschaft,/ Doch so viel andre guten Taten fließen!“⁹⁷⁸ An dieser prominenten Zitatstelle zeigt sich, dass der Leidenschaft als Ursprungsmoment der „guten Tat“ etwas Willkürliches anhaftet und dass eine „Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten“⁹⁷⁹ derjenigen künstlichen Nachahmung als moralische Katharsis bedarf, die Lessing mit einem ästhetisch hergestellten Mitleid in der Tragödie eingelöst sieht. Während Hamburgers Kritik an Lessings Begriff des „tragische[n] Mitleid[s]“⁹⁸⁰ vor allem darauf abzielt, dass er als ethischen Wirkungsfaktor dem Unterschied des Mitleidsobjekts auf der fiktionalen Ebene und der Wirklichkeitsebene nicht Rechnung trägt, setzt die Argumentation von Arendt an der fragwürdigen ethischen Position des egalitären Mitleidsbegriffs gegenüber der zentralen humanitären Stellung des kritischen Gesprächs in der Freundschaft bei Lessing an.⁹⁸¹ Für Arendt, die das Mitleiden als

976 A. a. O., S. 525, III 7, 588.

977 A. a. O., S. 513, I 6, 769.

978 A. a. O., S. 561, III 7, 588ff.

979 Lessing: *Hamburgische Dramaturgie*. 78. Stück. Zit. n. Käte Hamburger: *Lessings tragisches Mitleid und seine hermeneutischen Implikationen*. In: *Cultural Hermeneutics of Modern Art: Essays in Honor of Jan Aler*. Hrsg. von Hubert Dethier u. Eldert Willems. Amsterdam 1989. S. 245-S. 260, S. 253.

980 Lessing: *Hamburgische Dramaturgie*. 77. Stück. Zit. n. Käte Hamburger: *Das Mitleid*. Stuttgart 1985, S. 72. Zur Funktion des Mitleids in Lessings Tragödientheorie vgl. Hans-Jürgen Schings: *Der Mitleidigste Mensch ist der beste Mensch. Poetik des Mitleids von Lessing bis Büchner*. München 1980. Mit Hamburgers Kritik an Lessings Mitleidsbegriff setzen sich vor allem die beiden Beiträge von Martin Vöhler: *Die Ambivalenz des Mitleids. Käte Hamburgers Lessing-Kritik*. In: *Ethik und Ästhetik des Mitleids*. Hrsg. von Nina Gülcher und Irmela von der Lühe. Freiburg i. Br./ Berlin/ Wien 2007, S. 33-45 u. von Hilge Landweer: *Resonanz oder Kognition? Zwei Modelle des Mitgefühls. Zu Käte Hamburgers Analyse der Distanzstruktur des Mitleids*. In: a. a. O., S. 47-66, auseinander.

981 Hamburger bezieht sich auf Lessings Ausführungen zu dem bei Aristoteles behandelten Verhältnis von Mitleid

„die stärkste und vielleicht gefährlichste aller revolutionärer Leidenschaften“⁹⁸² einstuft, steht außer Frage, dass das Mitleid als der durch Rousseau geprägte Ausdruck einer zwangsläufig parteiischen „Brüderlichkeit“ eine Identifikation mit dem Allgemein-Menschlichen und eine in der persönlichen Freundschaft verankerte humanitäre Praxis ausschließt.⁹⁸³ In der Tat zeichnen sich die Freundschaften im *Nathan* dadurch aus, dass sie zwar wie im Fall Saladins und des Tempelherrn Bezug nehmen auf eine im selbstvollzogenen Akt des Mitleidens begründete „gute Tat“, sich aber letztlich erst in der gemeinsamen Reflexion über die gesellschaftliche Bedeutung dieses Handelns in der Intimität eines persönlichen Gesprächs verwirklichen. Während Arendt die Intimität im Zusammenhang der neuzeitlichen Freundschaft negativ auffasst als egozentrischen Rückzug in ein individualistisches Privatleben, das sich von einer öffentlichen Rechtfertigung distanziert, lässt sich der Begriff jedoch in seiner machtstrukturellen Bedeutung für das kommunikative Setting der „parrhesiastischen“ Praxis verteidigen.⁹⁸⁴

Dementsprechend stehen dem affektiven Motiv für die „gute Tat“ des Tempelherrn in der Öffentlichkeit im Anschluss die logisch-taktischen Überlegungen Nathans im privat-persönlichen Gespräch gegenüber. Seine Freimütigkeit in der Rede lässt sich gleichsetzen mit der Vorgehensweise des Lehrers bei Philodemus, der unabhängig von Stand und Vorbildung zur Freundschaft in der Funktion der gegenseitigen Korrektur erzieht. Sein Sprechen ist daher nicht mit der uneingeschränkten Offenheit identisch, die *parrhesia* noch als Redefreiheit des Bürgers im politisch-öffentlichen Rechtssinn zukommt. Nathans Offenheit gegenüber dem Tempelherrn ist selbst dann noch nicht ohne die Inszenierung des Eigentlichen denkbar, wenn das Moment des Umschlags bereits eingesetzt hat und die Verwirrung seines früheren Gegners erst der Scham und schließlich dem Interesse am Anderen gewichen ist.

und Furcht, in dem Lessing auch die Furcht noch als eine Form des Mitleids im Bezug auf sich selbst erkennt, und verweist auf den Widerspruch des tragischen Mitleids, ein Mal an die fiktionale Ebene der Tragödie und ein anderes Mal an die als eine in „tugendhafte Fertigkeit“ gebunden zu sein. Vgl. Käte Hamburger: *Lessings tragisches Mitleid und seine hermeneutischen Implikationen*. In: Cultural hermeneutics of modern art: essays in honor of Jan Aler. Hrsg. von Hubert Dethier u. Eldert Willems. Amsterdam 1989, S. 249f. u. vgl. dies.: *Das Mitleid*. Stuttgart 1985, S. 71f. Im Rückgriff auf Max Scheler, der zwischen „Nachfühlen“ und „Mitfühlen“ unterscheidet, setzt Hamburger für letzteres die Realitätsebene zwischen Mitleidssubjekt und -objekt voraus: „Der ontologische Ort des Mitleids ist die Realität des mitmenschlichen Lebens.“ A. a. O., S. 78. Weiter vgl. Hannah Arendt: *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*. München 1960, S. 20.

982 Arendt: *Über die Revolution*. München 1963, S. 91.

983 Vgl. Arendt: *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*. München 1960, S. 22ff.

984 Arendt macht einen klaren Gegensatz auf zwischen dem freundschaftlichen Gespräch als kritisch-logischen Dialog und der freundschaftlichen Intimität als bloßer Austausch privater Befindlichkeiten, wenn sie die politische Dimension der Freundschaft auf ihr Konzept in der Antike reduziert: „Für die Griechen aber lag das eigentliche Wesen der Freundschaft im Gespräch, und sie waren der Meinung, daß das dauernde Miteinander-Sprechen erst die Bürger zu einer Polis vereinige.“ A. a. O., S. 40f. Mit Blick auf die Taktik der freundschaftlichen Annäherung Nathans, der sehr wohl die Vorteile des intimen Gesprächs „unter vier Augen“ (a. a. O.) für sich nutzt, sowie vor allem auch auf die Bedeutungsverschiebung der *parrhesia* vom politischen Recht hin zur privaten Tugend, ist diese kategorische Unterscheidung für die Bestimmung der *parrhesia* wenig sinnvoll, als dass sie als ein Akt der Subjektkonstituierung ohnehin vom Streben des Subjekts nach einer existentiellen Konsistenz und von seiner Positionierung in der Gesellschaft ausgeht.

Der Auslöser für dieses Umschlagsmoment ist die Ironie, mit der Nathan den Widerspruch zwischen der ablehnenden Haltung des Tempelherrn und seiner vorausgegangenen selbstlosen Handlung in Szene setzt. Erst mit der expliziten Inszenierung des eigentlichen Kerns durch den Anderen setzt beim Tempelherrn die Reflexion ein und vermittelt das Unbewusste seiner inneren Gesinnung mit dem konkreten Äußeren seiner Haltung. Zum Kern gehört hier also in erster Linie das Faktische eines nonverbalen Ausdrucks, der Tat, und sie ist streng genommen nicht Bestandteil der *parrhesia* als sprachlicher Handlung. Dennoch dient es wie das objektive Risiko der freimütigen Rede gegenüber dem Mächtigen der Zeugenschaft; es ist das berühmte Brandmal im Mantel des Tempelherrn, das „[d]em Mann ein bessres Zeugnis redet, als/ Sein eigener Mund.“⁹⁸⁵

Wie schon zuvor im Gespräch mit Recha und Daja wirkt die spitze Ironie Nathans hier korrigierend, weil sie das Prinzip des Understatements durch seine Übertreibung als Überheblichkeit entlarvt. Die Zäsur im Gespräch mit dem Tempelherrn ist die von Nathan angesetzte Probe, ob er einer Freundschaft wert ist; die Tatsache, dass sie nur auf der formalen Ausdrucksebene der Tonart eine Absage an den Anderen bildet, stellt jeden weiteren ironischen Bruch mit der bestehenden Diskursform ins Licht der freundschaftlichen Korrektur, ohne in den Verdacht zu geraten, es handle sich um eine Überprüfung des übergeordneten Freundschaftsdiskurses. So gesehen lässt sich die Zäsur in der Beziehung zum Tempelherrn nicht mit dem für *parrhesia* charakteristischen Moment des eruptiven Bruchs identifizieren.

Im gleichen Atemzug mit der expliziten Ankündigung seiner Freundschaft deklariert Nathan seine innere Haltung als das Verborgene einer subjektiven „inneren Wahrheit“⁹⁸⁶, die bei Lessing allein

985 Lessing: *Nathan der Weise*, S. 531, II 5, 461f.

986 Gotthold Ephraim Lessing: *Sämtliche Schriften*. Bd. 13. Hrsg. von Karl Lachmann u. Franz Muncker. Bd. 1-23. Berlin/ Leipzig 1969, S. 132. Vgl. hierzu Charlotte Coulombeau: *Individue et Vérité. Le Philosophique chez Gotthold Ephraim Lessing*. (Wolfenbütteler Forschungen. Hrsg. von der Herzog August Bibliothek. Bd. 105.) Wiesbaden 2005. Coulombeau stellt ihre Untersuchung zu Lessings Wahrheitsbegriff in einen subjektphilosophischen Zusammenhang und identifiziert die Frage nach der religiösen Wahrheit, die in der Figur Gottes Gestalt annimmt, in Lessings Werken als hermeneutische Praxis des kritischen Subjekts. Vgl. a. a. O., S. 592f. u. ferner S. 153: „La vérité intérieure n'est plus seulement *raison* [...]: mais également *foi*, vérité rendu intérieure au sujet cherchant, de l'extérieur encore, à saisir ce qui est à soi-même intérieur.“ Eine umfassende Auswahlbibliographie zu Lessings Position im Bezug auf die Frage nach der christlichen Wahrheit gibt u. a. Peter Michelsen in seiner Abhandlung über Johann Melchior Goezes Sicht auf Lessing im sogenannten Fragmentenstreit, in dem der Hamburger Hauptpastor den bekennenden protestantischen Christen in seinem Glauben an die Bibel als das Wort Gottes repräsentiert. Vgl. Peter Michelsen: *Der Streit um die christliche Wahrheit: Lessing, mit den Augen Goezes gesehen*. In: Lessing Yearbook. Bd. 24. Hrsg. von Richard E. Schade. Detroit: Wayne State University Press, 1988. S. 1-24, S. 2 u. S. 11, Amerk. 25 u. 29. Dass Goeze über seine enge Beschränkung auf die Schriftlichkeit der Bibel als Überlieferungsträger im Fragmentenstreit nicht hinausdenkt, wenn er die „Erkenntnis der inneren Wahrheit der christlichen Religion“ (G, S. 21) in der Bibel situiert, sieht Michelsen unter anderem darin begründet, dass Lessing sich mit einer tatsächlichen Begriffserklärung der „inneren Wahrheit“ vorerst zurückhält, um nicht gleich von vorneherein die Existenz einer genuin christlichen Wahrheit grundsätzlich zu negieren. Die in seinen Schriften aus dem Nachlass gegebene Erläuterung gibt jedoch genau den lebenspraktischen transgressiven Begriff religiöser Wahrheit wieder, wie er der Ringparabel zugrunde liegt: „Die Unentbehrlichkeit einer positiven Religion, vermöge welcher die natürliche Religion in jedem Staate nach dessen natürlicher und zufälliger Beschaffenheit modifiziert wird, nenne ich die innere Wahrheit derselben,

in der intersubjektiv geteilten Gefühlswelt zur Erkenntnis wird: „Ihr wisst nicht, wie viel fester/ Ich nun mich an Euch drängen werde.“⁹⁸⁷ Im Wissen um die Unmöglichkeit, die freundschaftliche Gesinnung auf einen unmittelbaren Ausdruck festzulegen, scheut Nathan dennoch nicht davor zurück, seine nicht geradlinige Taktik anzuzeigen und in der Antizipation der Freundschaft die Zielvorstellung seiner Rede im Affekt voranzutreiben. Die Korrektur kommt diesmal prompt von Seiten des Tempelherrn. Nathans voreilige Aufforderung im Affekt – Kommt,/Wir müssen, müssen Freunde sein!“ – wird im Widerhall des Anderen zum vernünftigen Verweis auf eine bereits mit der Gegenwart einsetzende Zukunft der Freundschaft: „Wir müssen, müssen Freunde werden.“⁹⁸⁸ Deutlicher lässt sich „le pacte parrésiasique“⁹⁸⁹ im literarischen Kontext der individuellen Freundschaft kaum finden und dennoch zeigt sich an dieser Stelle bei Lessing, dass im Zusammenhang der freundschaftlichen *parrhesia* die unterschiedliche Konnotation des Begriffs „pacte“ genauso irreführend sein kann wie das Konzept des Wahrheitsspiels.

Nicht ganz zufällig verleitet Foucaults Postulat, „das parrhesiastische Spiel zu spielen“⁹⁹⁰, dazu, eine Parallele zu ziehen zum Leitprinzip der Aufklärung Schillerscher Prägung.⁹⁹¹ „[M]it dem Spiel spielen“⁹⁹² bedeutet in Lessing *Nathan* entsprechend die Grenzen erkenntnistheoretischer Gewissheiten zu durchbrechen und in der Reflexion mit dem Anderen stetig neu auszuloten. Das, was nach Schillers pädagogischem Programm „das ganze Gebäude der ästhetischen Kunst und der noch schwierigeren Lebenskunst“⁹⁹³ tragen werde, ließe sich auch als tragende Antriebskraft des

und diese innere Wahrheit derselben ist bei einer so groß als bei der andern.“ (PO 20, X 193f.) Zit. n. Michelsen, a. a. O., S. 12f.

987 Lessing: *Nathan der Weise*, S. 532, II 6, 518f.

988 A. a. O., S. 533, II 6, 519 u. 532.

989 Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009, S. 132.

990 Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. Hrsg. von Joseph Pearson. Berlin 1996, S. 20.

991 Die ästhetische Anthropologie Schillers und seine Auffassung von Kunst als ästhetisches Spiel manifestiert sich in seinen prominenten Sätzen „... der Mensch soll mit der Schönheit nur spielen, und er soll nur mit der Schönheit spielen. Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“ Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. In: Sämtliche Werke in fünf Bänden. Bd. 5. Hrsg. von Wolfgang Riedel. München 2004. S. 570-669, S. 618 (Hervorhebung im Original). Richtungsweisend für die moderne Forschung zum Spiel als Kulturphänomen ist nach wie vor die 1938 veröffentlichte kulturgeschichtliche typologische Arbeit von Johan Huizinga, für den das Spiel „eine Grundlage und einen Faktor der Kultur“ bildet und bereits in der metaphorischen Verfasstheit der Sprache angelegt ist. Huizinga untersucht den „homo ludens“ im Spannungsfeld zwischen dem „reinen Spiel“ und „dem heiligen Ernst“ und verortet das Spiel in seiner Funktion als kultureller Entwicklungsfaktor genau an der Stelle, an der es sich wie das Wahrheitsspiel der *parrhesia* einer allgemeinen abschließenden Definition entzieht. Johan Huizinga: *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Hamburg 1994. S. 13 u. S. 15. Einen umfassenden Überblick über die unterschiedlichen Konzepte des Spiels in der literarischen Ästhetik leistet der Sammelband von Thomas Anz u. Heinrich Kaulen (Hrsg.): *Literatur als Spiel. Evolutionsbiologische, ästhetische und pädagogische Konzepte*. Berlin/ New York 2009.

992 Lessing: *Nathan*, S. 539, II 9, 685.

993 Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. In: Ders.: Sämtliche Werke in fünf Bänden. Bd. 5. Hrsg. von Wolfgang Riedel. München 2004, S. 570-669, S. 618.

Subjekts denken, sich im Spiel um die Wahrheit selbst zu konstituieren. Dieser Idealtypus des ästhetischen Spiels hebt sich in Lessings *Nathan* deutlich von dem Spiel ab, das wie das rational-kalkulierende Schachspiel seine Regeln und seine Form aus einer im Voraus festgelegten Zielvorstellung begründet, und sie nicht erst im Moment des Spiels aus dem Hinterfragen der eigenen Bedingungen herstellt. Während das zum Substantiv gefestigte Spiel für die Programmatik eines vorgegebenen Regelwerks steht, erzwingt die Tautologie durch das entsprechende Verb die Durchkreuzung der herkömmlichen Grenzlinie zwischen der Parallelwelt des Spiels ohne ethisch-normative Geltungsmacht und dem realen Machtspiel der sozialen Wirklichkeit.

Das Experiment, das die Offenheit des Spielergebnisses auf die Form des Spielerischen und in die soziale Wirklichkeit überträgt, findet nicht unter den kontrollierten Bedingungen eines hermetisch abgeschlossenen Raums statt, sondern in der komplexen Welt kontingenter Wirklichkeit. Zugleich kennzeichnet auch der spielerische Umgang mit dem Spiel als Regelwerk weiterhin eine gewisse Parallelität und ein nur indirektes Verhältnis zur Wirklichkeit und dem in ihr vorherrschenden Machtverhältnis. So wird im Zusammenhang des Spiels erneut Foucaults neutraler Begriff der Macht problematisch, wenn er das strategische Spiel zwar nicht als ein solches nach den geltenden Regeln des vorherrschenden Machtsystems oder mit dem Ziel der diskursiven Vorherrschaft bestimmt, aber selbst noch die nicht systematisch regulierte Form des „offenen strategischen Spiels“⁹⁹⁴ als eine Summe strategischer Regeln auffasst, die Anteile am alles umspannenden Machtnetz halten.⁹⁹⁵ Ohne das von Schiller begründete experimentell-spielerische Verständnis des Spiels erscheint die offene Form des strategischen Spiels bei Foucault in unmittelbarer Konfrontation mit den abschließenden Formen des vorherrschenden Machtspiels fragwürdig. Denn die Offenheit des Wahrheitsspiels der *parrhesia* macht Foucault folglich unabhängig von der Grenze zwischen privatem und öffentlichem Spiel für alle Diskursbereiche geltend, ohne dass er die Gefahr sieht, dass sich der *parrhesiastes* notwendig den bestehenden Machtbedingungen unterwirft, weil sein Spiel um die Wahrheit in der Öffentlichkeit unwillkürlich die Form einer bloßen Imitation des real vorherrschenden Machtdiskurses annimmt.

Als ein wesentliches Prinzip des experimentellen Spiels bleibt aber nach wie vor die bewusste Unterscheidung der Rolle im Spiel von den gesellschaftlichen Rollen bestehen, die innerhalb des konventionellen Machtspiels einen neuen, aber nicht weniger realen Raum eröffnet. Mit dem Streben des Subjekts nach Konsistenz steht dieser neue Raum allerdings immer in einer

994 Foucault: *Freiheit und Selbstsorge. Gespräch mit Michel Foucault am 20. Januar 1984*. In: Ders.: *Freiheit und Selbstsorge: Interview 1984 und Vorlesung 1982*. Hrsg. von Helmut Becker et al. Frankfurt a. M. 1985, S. 7-28, S. 24.

995 Vgl. zum Spiel Herman Nilson: *Michel Foucault and the Games of Truth*. New York 1998.

Wechselbeziehung mit dem öffentlichen Bereich und innerhalb des alles umspannenden Machtgefüges. Wenn Saladin Nathan drohend ermahnt – „Spiele nicht mit mir!“⁹⁹⁶ –, so deutet das auf einen Konflikt hin im Übergang vom konventionellen Rollenverständnis zur Neupositionierung des Subjekts in der Intimität des persönlichen Gesprächs.

In Verbindung mit der Übereinkunft eines „pacte parrésiate“ drängt sich folglich die Frage auf, wo genau das Spiel mit dem Spiel einsetzt und welchen Bezug es zum eruptiven Bruch und dem damit verbundenen Risiko aufweist. Denn längst hat sich auch für die Aufklärung gezeigt, dass die Offenheit eines Dialogs programmatische Züge erhält, wenn wie im Fall der epikureischen Gemeinschaft allgemein verbindliche Grenzen jenseits der menschlichen Kategorie gesetzt werden.

Die Grenzen der Freundschaft zwischen Nathan und dem Tempelherrn verlaufen gerade nicht zwischen dem eruptiven Bruch mit der herkömmlichen Diskursform und dem Bruch dieses neu geschlossenen Konsenses über die freimütige Form. Denn in gleicher Weise wie sich dem Tempelherrn die entsprechende innere Haltung zu seiner Tat erst im Gespräch mit Nathan erschließt, kann dieser den Anderen auch nur im geschichtlichen Bewusstsein erfassen. Die Übereinkunft im Sinn des „pacte parrésiate“ ist damit weniger als ein bewusster Entschluss zu begreifen als vielmehr als der Prozess der Bewusstwerdung, dass eine intersubjektive Geschichte der Freundschaft bereits eingesetzt hat. Die gemeinsame Reflexion angesichts dieser Geschichte der Freundschaft bildet eine Art intersubjektiv objektivierte Wahrheit, die die Fixierung des Anderen auf die objektive Wahrheit einer bestimmten Rolle, den Wunsch nach ganzheitlicher Durchdringung seiner Person, ersetzt. Der distanzierte „Blick des Forschers“⁹⁹⁷, der nach absoluten Wahrheiten sucht, wird im konkreten Anderen auf sich selbst als geschichtlich bedingtes Subjekt zurückgeworfen: „Lasst die Zeit allmählig,/ und nicht die Neugier unsre Kundschaft machen.“⁹⁹⁸ Während die Identifikation des Subjekts mit sich selbst im Augenblick der historisch-reflektierten Einordnung dieses Moments in eine intersubjektive Geschichte stattfindet, kann das Aufdecken dieser Wahrheit durch die freimütige Rede gegenüber dem Anderen auf den richtigen Augenblick warten. In diesen Zusammenhang des *kairos* lässt sich Ortrud Gutjohrs Hinweis auf die Bedeutung von Nathans Schweigen einordnen, das im Fall von Rechas Herkunft ihr zuerst hilfreich, mit ihrer Rettung durch den Tempelherrn aber plötzlich eine Bedrohung für beide darstellen würde.⁹⁹⁹

996 Lessing: *Nathan der Weise*, S. 557, III 7, 454.

997 A. a. O., S. 536, II 8, 596.

998 A. a. O., S. 536, II 8, 598f.

999 Vgl. Ortrud Gutjahr: *Rhetorik des Tabus in Lessings ‚Nathan der Weise‘*. In: Streitkultur. Strategien des Überzeugens im Werk Lessings. Referate der Internationalen Lessing-Tagung der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und der Lessing Society an der University of Cincinnati, Ohio/USA, vom 22. bis 24. Mai 1991 in

Dem sprachlichen Spiel Nathans scheinen hingegen keine Grenzen gesetzt, seine Taktik reicht von Verschweigen und heimlicher Reflexion bis hin zum Fingieren gleichnishafter Geschichten und dem Nachhaken durch wiederholtes Fragen. Vom eruptiven Bruch im Sinn des eigentlichen Ausdrucks der *parrhesia* kann hier nicht die Rede sein. Im Gegenteil muss sich gerade die Ausdrucksstrategie der freundschaftlichen Annäherung auf beiden Seiten des asymmetrischen Machtverhältnisses dem Verdacht der Schmeichelei stellen. Selbst die brüske Art Saladins, unvermittelt die Wahrheit zu fordern, gilt Nathan nicht als Gewähr für die Wahrhaftigkeit des Mächtigen. Sie lässt sich genauso als ein taktischer Schachzug werten, um den Anderen in einem ernstem Spiel um die Macht anfänglich in Sicherheit zu wiegen und ihm durch geheucheltes Vertrauen seine wahre Gesinnung zu entlocken. Saladins brüske Ungeduld und seine anfängliche Empörung über den spielerischen Ausdruck des Weisen ließe sich ihrerseits im Kontext der rein künstlichen Form der *licentia* verstehen, in dem sie den Nebenschauplatz bilden würde, um von der eigentlichen rhetorischen Intention, etwa Nathan zum Geldverleih zu bewegen, abzulenken. Nathans vorsichtige Vorgehensweise beim Kennenlernen des Sultans unterscheidet sich aus diesem Grund formal nicht von seiner freundschaftlichen Annäherung an den Tempelherrn: „Gewiss, gewiss: er stürzte mit/ Der Türe so ins Haus! Man pocht doch, hört/ Doch erst, wenn man als Freund sich naht. – Ich muss/ Behutsam gehn!“¹⁰⁰⁰ Als Absage an die den Anderen eingrenzende gesellschaftliche Objektivierungsmacht lässt sich das für *parrhesia* charakteristische Moment des Bruchs allerdings dem unumstößlichen Faktum der riskanten Tat zuordnen, die den Ausgangspunkt bildet für die Selbstkonstituierung des handelnden Subjekts im anschließenden Reflexionsprozess angesichts des Anderen. Zweimal bildet die den allgemeinen Zuschreibungen entgegenstehende Tat die konkrete Vorgeschichte und gibt den Ausschlag zur Freundschaft: Das lebensbedrohliche Risiko, das der Tempelherr bei seiner Rettungsaktion eingeht, gilt dabei genauso als Anhaltspunkt für Nathan wie seine Begnadigung durch den Sultan. Der Nathan an Macht weit überlegene Saladin, der mit der Begnadigung immerhin Schwäche zeigt und seinen Ruf als konsequenter Herrscher aufs Spiel setzt, orientiert sich seinerseits am Widerspruch zwischen dem öffentlichen Image Nathans und den verhaltenen Aussagen des Al-Hafi.

Die erste Begegnung zwischen Nathan und Saladin kennzeichnet das Spannungsverhältnis zwischen den Objektivierungen gesellschaftlicher Rollenzuschreibungen und der individuell-persönlichen Erfahrung des konkreten Anderen. Im Gegensatz zu dem Aufeinandertreffen Nathans und des Tempelherrns fällt das objektive Risiko hier tatsächlich mit dem eigentlichen Akt der

Freiburg im Breisgau. Hrsg. von Wolfram Mauser und Günter Saße. Tübingen 1993. S. 269-278, S. 270: „Erzwingt die Rettung Rechas durch Nathan Verschwiegenheit, so fordert die zweite Rettung Rechas durch den Tempelherrn Aufklärung. Gerade die guten Taten sind es also, die neues Unheil nach sich ziehen können, wenn nicht zur rechten Zeit geschwiegen und zur rechten Zeit gesprochen wird.“

1000 Lessing: *Nathan der Weise*, S. 554, III 6, 365-368.

parrhesia, der freimütigen Rede gegenüber dem Mächtigen, zusammen. Allerdings zeigt sich auch im Gespräch mit Saladin, dass sich das Moment der Freimütigkeit in der Rede nicht von einer bewussten Strategie der Rhetorik und der Selbstinszenierung des Redners trennen lässt, sondern sich stattdessen als Wechselspiel zwischen einem bewussten Austesten des Anderen und einem unwillkürlichen Abtasten der eigenen Reaktion präsentiert. In ihrer literarischen Inszenierung bei Lessing kündigt sich die freimütige Rede sogar ausdrücklich an und markiert damit auf beiden Seiten die Rückzugsmomente in die bewusste Reflexion, die mit der Neujustierung des Subjekts zugleich wieder eine neue sprachliche Ausdrucksstrategie entwirft. Auf einen solchen Plan stützt sich auch die anfängliche Überlegenheit Saladins, der als Herrscher den Zeitpunkt bestimmen kann, den an Macht Unterlegenen auf seine Freimütigkeit ihm gegenüber zu überprüfen: „Lass uns zur Sache kommen! Aber, aber/ Aufrichtig, Jud, aufrichtig!“¹⁰⁰¹. Weil ihm aber tatsächlich an einer allgemeinen Wahrheit des Gegenstands liegt, gesteht er auch Nathan eine gewisse Zeit zu, sich im inneren Monolog eine Strategie zurechtzulegen.

Dabei entspricht Lessings Darstellung des Weisen dem aristotelischen Prinzip, nach dem sich auch die theoretischen Betrachtungen an ihrem Wert für das *bios politikos* messen und in der sprachlichen Auseinandersetzung mit dem Anderen überprüfen lassen müssen. Vermittelt die *parrhesia* im Kontext der Tugendhaften unter sich bei Aristoteles die erkenntnistheoretische Wahrheit als diskursive Wahrheit auf der Aussageebene, geht Lessing weiter, indem er eine abschließende Wahrheit vollständig verweigert und an ihre Stelle die permanente Grenzüberschreitung des Subjekts setzt. Beide unterschiedlichen Auffassungen von Wahrheit treffen in der Begegnung Nathans mit Saladin aufeinander. Saladins Erwartungshaltung an das Gespräch mit Nathan wird bestimmt von dem Gedanken an eine restlose Aufklärung über den Gegenstand der Religion in der sachorientierten Rede „als ob die Wahrheit Münze wäre“¹⁰⁰²; Nathans Anspruch an seine Rede besteht hingegen darin, sich weder durch die brüske, offene Verweigerung einer abschließenden Antwort in Gefahr zu bringen noch sich selbst zu verleugnen, wenn er seinen Begriff der Wahrheit als unendlichen Reflexionsprozess mit seiner Rede nicht einlöst. Stattdessen setzt er den eigentlichen Ausdruck der Wahrheit, nämlich ihre dynamische Form, als reine Imagination in Szene und löst mit dieser ästhetischen Stilisierung das Streben nach Wahrheit aus dem faktischen Machtspiel der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Für den Herrscher Saladin fungiert Nathan als der Berater, der dem Staatsmann eine objektive Perspektive auf den zur Frage stehenden Gegenstand bietet: „Lass mich die Gründe hören, denen/ Ich selber nachzugrübeln, nicht die Zeit/ Gehabt.“¹⁰⁰³ Was Nathan ihm aber schließlich präsentiert, ist die

1001 A. a. O., S. 552, III 5, 303f.

1002 A. a. O., S. 554, III 6, 352f.

1003 A. a. O., S. 553, III 5, 334ff.

Performanz, mit der sich das Subjekt aus einem Gesellschaftlich-Allgemeinen erhebt, um sich mit dem Allgemein-Menschlichen zu identifizieren.

Mit der zweiten Erzählebene der Ringparabel führt Lessing den Leser auf die Spur des literarischen Abstraktionsprozesses, der seinen Ansatzpunkt in der imaginären Welt des Subjekts hat und das Allgemeine über die faktischen Grenzen der normativ-verbindlichen Wirklichkeit hinaus deutet. Anders als die Abstraktion eines faktischen Einzelfalls ermöglicht das Generalisieren des literarischen Einzelfalls im intimen Leseprozess zugleich eine Identifikation mit den unterschiedlich angelegten literarischen Charakteren, ohne dass der Selbstkonstruktion des Lesersubjekts eine abschließende objektivierbare Form der Wahrheit vorausgehen müsste. In seiner Analyse des Lessing'schen Begriff von „der Allgemeinheit eines Charakters“ hält Otto Haßelbeck das Irreversible als wesentliches Kennzeichen der Beziehung zwischen der faktischen Lebenswirklichkeit und der davon abstrahierten ästhetischen Konstruktion fest.¹⁰⁰⁴ Der Übertragung des literarischen Abstraktionsprozesses auf die Faktizität der abschließenden Formen in der Lebenswirklichkeit steht demnach eine literarische Darstellungsform entgegen, in der das Allgemeine weder in den Konturen einer absoluten verbindlichen Form noch in der rein theoretischen Anschauung einer Form ohne Identifikation aufgeht. Von einem solchen literarischen Abstraktionsprozess, der in einem zweiten lebensnahen Bezugssystem gerade die direkte Übertragung auf die faktische Wirklichkeit verweigert und so ihre absolut gesetzten Grenzen ausleuchtet, zeugt neben der dialektischen Struktur der behutsamen Ironie Nathans auch die von Recha gegebene Charakterisierung seiner Figur: „Mein Vater liebt/ Die kalte Buchgelehrsamkeit, die sich/ Mit toten Zeichen ins Gehirn nur drückt/ Zu wenig.“¹⁰⁰⁵ Ohne die identifikatorische Leistung über die eigene Grenze hinaus erweist sich das Streben nach Wahrheit als Lüge, selbst wenn die Faktenlage das Gegenteil anzeigt. In dem Moment, in dem sich dem Tempelherrn und Recha ihre wahre geschwisterliche Beziehung aufdeckt, erhält ihre spontane Selbstbeichtigung – „Wir sind Betrüger! Gott!“¹⁰⁰⁶ – eine allgemeine Dimension. Der in der Ringparabel exemplarische Betrug setzt sich auch auf der konkreten Erzählebene der inszenierten Natürlichkeit als Abstraktion des allgemein Menschlichen fort, ohne jedoch die Nuancen zwischen

1004 Vgl. Otto Haßelbeck: *Illusion und Fiktion. Lessings Beitrag zur poetologischen Diskussion über das Verhältnis von Kunst und Wirklichkeit*. München 1979, S. 134. Haßelbeck zitiert aus Lessings *Hamburgischer Dramaturgie* (HD 91 u. 95), wenn er auf den gedanklich synthetisierenden Abstraktionsprozess eingeht, in dem die wirklichen Individuen unumkehrbar zu allgemeinen poetischen Charakteren werden. Lessings Richtmaß für die Darstellungsform der poetischen Charaktere gibt letztlich auch Aufschluss über die poetische Figur des *parrhesiastes*; es markiert die Ober- und Untergrenze zwischen einem zum theoretischen Muster projizierten Ideal, das „mehr die personifizierte Idee eines Charakters als eine charakterisierte Person“ darstellt, und der schon manieristischen überladenen Form eines Charakters „in welchem man das, was man an mehreren oder allen Individuis bemerkt hat, zusammen nimmt.“ (HD95).

1005 Lessing: *Nathan der Weise*, S. 614f., V 6, 382-384.

1006 A. a. O., S. 625, V 8, 643.

den unterschiedlich angelegten poetischen Charakteren einzuebnen und in einer abschließenden Form der Wahrheit aufgehen zu lassen. Die Ungleichzeitigkeit, die im Wahrheitsmoment das Subjekt von seinen historischen Bedingungen trennt und den Anderen auch für seine eigenständige Objektivierung notwendig macht, fordert von allen drei am Wahrheitsprozess Beteiligten den gleichen Tribut: die Selbsttransformation im freimütigen Akt der *parrhesia*. Nachdem sich das objektive Risiko der asymmetrischen Machtverhältnisse durch den freundschaftlichen Annäherungsprozess relativiert hat, besteht im eigentlichen Akt des gegenseitigen Verstehens nun das subjektive Risiko der Grenzüberschreitung: Nathan muss seinen Wissensvorsprung preisgeben, Recha ihre wahren Gefühle und der Tempelherr seine wahre Identität. Im Verlauf der Freundschaft von der Annäherungsphase bis hin zur gemeinsamen Verständigung auf die Wahrheit zeigt sich bei Lessing der angenommene prozesshafte Charakter der *parrhesia*. Die in ihrem freundschaftlichen Gebrauch gewonnenen Einsichten strahlen genauso auf das bestehende Machtgefüge der Gesellschaft ab, wie zuvor die es konstituierenden gesellschaftlichen Zuordnungen eine individuell abgestimmte behutsame Anwendung der *parrhesia* gegenüber dem konkreten Anderen erfordert haben.

Gegenüber diesem subversiven Prozess einer taktisch-individualisierten Korrektur unter Freunden mutet das pädagogische Erziehungsverfahren in Pearl S. Bucks Roman *Pavilion of Women* eher pathetisch an. Bereits die erste Begegnung zwischen Madame Wu und Bruder André, den sie anfänglich als Lehrer für ihren zweiten Sohn Fengmo engagiert, zeugt von dem Widerspruch der Inszenierung zwischen der betont unpretentiösen Zuschreibung und ihrer erhabenen Form:

„In spite of the power in his eyes there was no boldness in this look, and Madame Wu was not startled by it. It was as impersonal as a lamp which a man holds up to show someone an unknown path.“¹⁰⁰⁷

Der Eindruck des Erhabenen wird im Wesentlichen dadurch verstärkt, dass die Gespräche zwischen Madame Wu und Bruder André als innere Zwiegespräche in ihrer Imagination stattfinden, nachdem er bei einem Raubüberfall zu Hilfe kommt und dabei getötet wird. Der knappen Wiedergabe seines Todes durch die Dienerin steht dessen Bedeutung für Madame Wus Entwicklungsprozess zu einem freien Subjekt gegenüber. Der Anblick seines großen toten Körpers, der zuerst „the proportions of majesty“¹⁰⁰⁸ annimmt und sie dann trotz seiner gleichbleibenden Äußerlichkeit in der Gewissheit zurücklässt, „that he escaped it“¹⁰⁰⁹, wird zu einem epiphanischen Erlebnis und löst das erhabene Moment ihres neuen Selbstbewusstseins aus:

1007 Pearl S. Buck: *Pavilion of Women*. London: Companion Book Club, 1956, S. 131.

1008 A. a. O., S. 236.

1009 A. a. O.

„Suddenly she recognized him.“¹⁰¹⁰ Als eine Art göttliche Offenbarung vermittelt sich Madame Wu mit dem Bewusstsein ihrer Liebe zu ihm eine metaphysische Wahrheit, die ihr Bedürfnis nach absoluter Autonomie durch den Fluchtpunkt einer alles umspannenden göttlichen Einheit und ihre bestehende rational-biologische Auffassung vom allgemeinen Fortbestand der Menschen durch die Mystik seiner unsterblichen Seele ersetzt. Statt wie vom sterbenden André erwartet, „to give her direction for the rest of her life“¹⁰¹¹, erhält sie durch seine Erscheinung die sinnstiftende Zielvorstellung von „eternal life“¹⁰¹² und universeller Liebe: „You live in me. I will do my utmost to preserve your life.“¹⁰¹³ Dass sie damit zunächst ganz konkret seinem letzten Auftrag nachkommt, sich um die von ihm aufgenommenen Waisen zu kümmern – „Feed my lambs“¹⁰¹⁴ – verweist zum einen auf das christliche Motiv des leitenden Hirten, zum anderen aber im Kontext des Sterbenden auch auf den das Christentum konstituierenden Opfergedanken Jesu.

Über dem einschneidenden Erleuchtungsmoment vergisst Madame Wu nicht nur, ihre Selbstwahrnehmung an dem äußeren Bild ihrer konventionellen Rolle zu spiegeln, denn „[w]hat she was doing would cause gossip“¹⁰¹⁵; es bildet zugleich einen Wendepunkt in ihrem Leben, der im Identifikationsprozess mit der pädagogisch kritischen Praxis des Bruder André die Loslösung von seiner Person hin zu einer allgemeinen menschlichen Natur markiert und damit einen inneren Bruch mit dem bestehenden Wertesystem herbeiführt. Die an einer universellen Menschlichkeit ausgerichtete Form der Freiheit beschließt Madame Wus verzweifelte Suche nach einer radikal autonomen Selbstkonstituierung und teilt ihr Leben fortan ein in das vorherige falsche Leben einer selbstsüchtigen Versorgung der Familie und das nun wahre und richtige Leben einer selbstvergessenen, allgemeinen Fürsorge um ihre Mitmenschen.¹⁰¹⁶

Der Unterschied zwischen diesen beiden Freiheitsbegriffen berührt im Wesentlichen das Verhältnis von antiker Selbstsorge und dem Begriff der christlichen Nächstenliebe. Dem göttlichen Erleuchtungsmoment unmittelbar voraus gehen zwei zentrale, aber vergleichsweise knappe Dialogszenen, die sich als ein Beispiel freundschaftlicher Praxis der *parrhesia* deuten lassen. Der Anlass für das Gespräch zwischen Madame Wu und dem Priester ist die Verzweiflung der Konkubine, die Madame Wu in ihrem Bestreben nach Unabhängigkeit zu ihrer Nachfolgerin bestimmt hat und die nun ebenso wie Herr Wu das traurige Dasein eines Madame Wus pragmatischen Plan unterworfenen Objekts fristet. Bezeichnend für die kritische Äußerung des

1010 A. a. O.

1011 A. a. O., S. 233.

1012 A. a. O., S. 351.

1013 A. a. O., S. 236.

1014 A. a. O., S. 233.

1015 A. a. O., S. 235.

1016 Vgl. a. a. O., S. 245f.

Bruder André ist in diesem Zusammenhang seine unmissverständlich höhere Funktion als Priester und Vermittler zwischen Gott und den Hilfesuchenden, der Madame Wu erst auf ihre explizite Aufforderung hin ihre einzelnen Sünden auseinandersetzt. „He had shattered the calm core of her being, her sense of rightness in herself“¹⁰¹⁷, und so folgt seiner harschen Kritik als die eigentliche Korrektur nun eine milde Anleitung – auch sie allerdings wieder auf ausdrückliche Aufforderung:

„ ‚But all these years‘, she urged, ‚I have so carefully fulfilled my duty.‘ ‚Always with the thought of your own freedom in your mind,‘ he said. She could not deny it. [...] ‚Direct me,‘ she said at last. ‚Instead of your own freedom, think how you can free others, from yourself, ‘ he said gently.“¹⁰¹⁸

Hierin drückt sich erneut das unvermeidliche Paradoxon in der Vermittlung der *parrhesia* aus, das sich bereits für ihr pädagogisches Verfahren bei Philodemus gezeigt hat und dort die Beziehung zwischen der pädagogischen Anleitung zur Freundschaft und der wechselseitigen Kontrolle unter Freunden bestimmt. Es lässt sich erst dann auflösen, wenn sich der Kritiker innerhalb des Vermittlungsprozesses nicht nur als der eigentliche Akteur, sondern wie bei Lessing in der gemeinsamen Verhandlung um neue Diskursbedingungen ebenfalls als ein sich selbst zu entwerfendes Subjekt begreift. Im Unterschied zu Nathan, der die abstrakten Begriffe Freiheit und Herrschaftszwang in eine intersubjektiv geteilte, konkrete Erfahrungswelt überführt, tritt Bruder André weder als taktisch Handelnder noch als spezifisch persönlicher Freund auf. Gemäß seiner sich selbst auferlegten körperlichen Enthaltensamkeit als Priester symbolisiert er für Madame Wu an dieser Stelle immer noch die höhere Stufe einer göttlichen Seele. Auch als persönliche Korrektur gehorcht der kritische Dialog zwischen beiden demselben unpersönlichen Ausdruck wie zuvor derjenige über seine fremde Religion: „His manner was so frank, so calm, that it piqued her. He answered her questions because she put them and because he had nothing to hide, but also as if he had no concern with her.“¹⁰¹⁹ „Everyone is of [his] blood.“¹⁰²⁰, und mit seinem Tod nimmt die Seelenverwandtschaft mit Madame Wu die gleiche erhabenen-distanzierte Form einer abstrakten Wahrheit an.

In der zweiten, nach kurzer Unterbrechung weiterführenden Szene stellt Madame Wu ihre Kritikfähigkeit und Bereitschaft zur moralischen Korrektur erneut freiwillig auf die Probe. Diesmal reagiert sie aber ihrerseits mit dem Vorwurf, André könne in seiner über alles Physische erhabenen Stellung als Priester nur zu leicht und auf gewöhnliche Weise über sie urteilen. Anstelle einer ernst zunehmenden gegenseitigen Kritik beschreibt Buck hier aber genau die instinktive

1017 A. a. O., S. 225.

1018 A. a. O., S. 226.

1019 A. a. O., S. 174.

1020 A. a. O.

Abwehrreaktion, die bei Philodemus als eine Folge des „Stachels“ genannt wird und die den Anfang der Vermittlung der *parrhesia* kennzeichnet. „A gust of sharp temper flew like a sudden small whirlwind out of her heart“¹⁰²¹, ein scharfer Luftzug, der erst mit dem Rückzug in den Bibeltext und – unter allgemeinen kommunikationstheoretischen Gesichtspunkten – in die Intimität des Leseakts einem weiteren Reflexionsprozess Platz macht. Währenddessen verweist die von dieser Entwicklung unangetastete Figur des André längst auf die höchste und für Kritik nicht mehr erreichbare Diskursebene und untersteht keiner anderen als der göttlichen Kontrolle. Der spirituelle Zugang zur Selbstkonstituierung suggeriert hier zugleich eine höchste, das Subjekt von seiner Ungleichzeitigkeit erlösenden Stufe der Selbsterkenntnis und damit statt ihrer Prozesshaftigkeit eine genaue Zielvorstellung der Selbsttransformation.

In seiner letzten Vorlesung Ende März 1984 konstatiert Foucault für die mystische Strömung innerhalb des Christentums den Fortbestand einer „parrhesiastischen“ Praxis, die den Zugang zur Wahrheit vom Subjekt und dem antiken Begriff der Selbstsorge aus nimmt. Anhand patristischer Texte wie die Apophtegmata des Agathon von Athen macht Foucault dennoch für die pastorale christliche Tradition einen generellen Unterschied zwischen der christlichen Enthaltensamkeit und der zynischen Askese aus, indem er beides im Wesentlichen auf zwei verschiedene Strukturprinzipien zurückführt¹⁰²²:

„Verité dans la vie avant la vraie vie, c'est dans ce renversement que l'ascétisme chrétien a modifié fondamentalement un ascétisme ancien, qui aspirait toujours à mener à la fois la vraie vie et la vie de vérité, et qui, dans le cynisme au moins, affirmait la possibilité de mener cette vraie vie de vérité.“¹⁰²³

Dass auch in Bucks Darstellungsweise eine abschließende Form der Wahrheit statt der Simultanität einer Wahrheit und „la vraie vie“ als Prinzip tendenziell vorherrschend ist, deutet sich in der Gefahr an, die konventionellen Machtverhältnisse gesellschaftlicher Rollen durch einen neuen, religiös begründeten Machtanspruch zu ersetzen und die Herrschaft über Andere als „the fright delightful“¹⁰²⁴ in Kauf zu nehmen. Die von Buck inszenierte Selbsttransformation der Madame Wu ebnet damit nicht zuletzt den Weg für die späteren Herrschaftsformen der christlichen Institution, die Foucault als „pôle de la méfiance à l'égard de soi-même, et de la crainte à l'égard de Dieu“¹⁰²⁵ bezeichnet und unter dem Begriff der Pastoralmacht fasst. Die

1021 A. a. O., S. 230.

1022 Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009, S. 301.

1023 A. a. O., S. 308.

1024 Buck: *Pavilion of Women*, S. 330.

1025 Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-*

Simultanität von Form und Bedingungen dieser Form im Moment der Selbstkonstituierung lässt sich folglich nicht nur als das charakteristische Hauptprinzip der *parrhesia*, sondern auch als die Grundvoraussetzung für ihre Inszenierung auf einer Metaebene festhalten. Dies führt in der Frage nach dem Verhältnis der Rhetorik zur *parrhesia* dazu, die im Sinn einer rhetorischen Taktik umgesetzte ästhetische Inszenierung der *parrhesia* gegenüber der Eindimensionalität ihres sogenannten eigentlichen Ausdrucks aufzuwerten.

IV. 3. b) Identität und Identifikation

Das Streben des Subjekts nach Wahrheit ist im Kontext der *parrhesia* nicht ohne die Suche nach seiner eigenen Identität denkbar. Im Akt der *parrhesia* identifiziert sich das Individuum als Subjekt seines Wissens und ist doch zugleich als Teil des gesellschaftlichen Diskurses von seinem gegenwärtigen Zustand getrennt. Das Streben nach Konsistenz, das aus dieser Ungleichzeitigkeit hervorgeht und die Dynamik der *parrhesia* bedingt, beschreibt Foucault in seiner Auseinandersetzung mit Nietzsches *Genealogie der Moral* bereits 1971, bevor er sich der *parrhesia* im Kontext „des pratiques de soi“ widmet, ganz allgemein als das Moment, „où l’âme prétend s’unifier, là où le Moi s’invente une identité“¹⁰²⁶. Von dort aus macht sich der Genealoge auf nach den vielfältigen Abzweigungen, nach den „commencements innombrables“ – so Foucault – „qui laissent ce soupçon de couleur, cette marque presque effacée.“¹⁰²⁷ Für die ethische Fragestellung nach der Identitätskonstruktion im Kontext „de la constitution des modes d’être du sujet“¹⁰²⁸ wird der bewusste Abgleich des früheren Selbstverständnis mit dem gegenwärtigen Selbstentwurf bedeutsam, weil sich in diesem Wissen um sich selbst die Wahrheit als diskursive vermittelt. Im gleichen Sinn, wie in Lessings *Nathan* die identitäre Herkunft des Subjekts zum Gegenstand des „parrhesiastischen“ Spiels um die Wahrheit wird, treffen in Foucaults Ansatzpunkt einer Illusion der identitären Einheit nicht nur konkrete Einzelgeschichte und kollektives Bewusstsein einer Gesellschaft aufeinander; denn die Überwindung der Grenzen unterschiedlicher kultureller Zuordnungen bei Lessing macht den Rückbezug auf eine allgemeine Menschheitsgeschichte für den Akt der *parrhesia* als notwendig geltend, wenn *parrhesia* ihrer dynamischen Form gerecht werden und generell jede Form von Machtstrukturen unterlaufen soll. Während der Begriff der Identität gerade die Gleichzeitigkeit des Subjekts in der Umwelt

1984). Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009, S. 308.

1026 Foucault: *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*. In: Ders.: *Dits et Ecrits*. Bd. II. Paris: Gallimard, 1994. S. 136-156, S. 141.

1027 A. a. O.

1028 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 42.

suggeriert und deshalb in Foucaults Konzept der selbstbestimmten Subjektkonstituierung keinen Platz einnimmt, steht er als Illusion dennoch in einem direkten Zusammenhang zur bewussten Positionierung im Akt der *parrhesia*. In der Bestimmung des Verhältnisses zwischen öffentlicher *parrhesia* und ihrem freundschaftlichen Gebrauch im privaten Kontext wird die angenommene Identität zum Gradmesser für den dynamischen Prozess der Selbstreflexion, die niemals ganz in einer absoluten Form des Subjekts aufgehen kann. Besonders deutlich wird der Unterschied zwischen der Annahme einer identitären Einheit und dem unentwegten Streben nach Konsistenz in den Fällen, in denen der freimütige Akt einer naturgegebenen ethnischen Differenz zugeordnet wird und der Andere auf einen kulturellen Ursprung festgelegt wird. Die Sehnsucht des Menschen nach seinem identitären Ursprung spiegelt sich im rhetorischen Wirkungsprinzip des *trachytes* wider, das sich den gesellschaftlichen Zuschreibungsmechanismus vom ungeschliffenen Ton hin zum naiven Urzustand des Menschen zu eigen macht.

Mit diesen sehnsuchtsvollen Projektionen auf ein unbekanntes Anderes, das auf einen natürlichen Idealzustand hin konstruiert und dadurch exotisiert wird, spielt Voltaire in seinen philosophischen Erzählungen. Insbesondere in *L'Ingénu* wird die äußere Zuschreibung des exotisierten Fremden konterkariert. Versöhnlicher und weniger destruktiv polemisch als noch in *Candide* und *Micromegas* kritisiert Voltaire in *L'Ingénu* diese antithetische Identitätskonstruktion, indem er die unkritische Selbstprojektion in der persönlich-freundschaftlichen Annäherung an den fremden Anderen in einen Prozess tatsächlicher Selbstreflexion einmünden lässt. Eine ähnliche Bedeutung hat auch die Begegnung mit dem Fremden in Herman Melvilles Walfänger-Roman *Moby Dick*. Die Freundschaft zwischen dem Ich-Erzähler Ishmael und Queequeg, dem „George Washington cannibalistically developed“¹⁰²⁹ aus Polynesien, steht gemeinhin für die Kraft politischer Gleichberechtigung, die als demokratische Gegenmacht gegenüber der patriarchalisch-autoritäre Herrschaft des Kapitäns Ahab auftritt.¹⁰³⁰ Beide Werke lassen sich nicht nur als ein kritischer Gegenentwurf zur gesellschaftlichen Norm verstehen, sondern insbesondere als eine Kritik, die zugleich die Form der „parrhesiastischen“ Praxis innerhalb der Freundschaft vermittelt. Unter dem Aspekt kultureller und kulturell-religiöser Unterschiede wird nun im Folgenden dieser Verbindung zwischen Formen der freundschaftlichen Kritik und der Macht gesellschaftlicher Zuschreibungen nachgegangen. Dabei geht es hier vor allem auch darum, die Illusion der identitären Einheit für den Akt der *parrhesia* genauer zu bestimmen.

Im gedanklichen Austausch mit dem konkreten Anderen erhebt sich Voltaires Naturkind aus der

1029 Herman Melville: *Moby-Dick or The Whale*. Hrsg. with historical Note von Harrison Hayford, Hershel Parker, G. Thomas Tanselle. In: *The Writings of Herman Melville. The Northwestern-Newberry Edition*. Bd. 6. Evanston/Chicago 1988, S. 50

1030 Vgl. Melville: *Moby-Dick or The Whale*, S. 147. Ahabs Herrschaft auf der Pequod wird vom Erzähler Ishmael als „an irresistible dictatorship“ charakterisiert.

verzerrten Objektivierung nach dem Rousseau'schen Muster des naiven Wilden und präsentiert sich als der Freimütige, der sich im Akt der *parrhesia* selbst konstruiert. Auf eine solche Erhebung im Sinn der *parrhesia* verweist schon der Titel der 1767 erschienenen Erzählung. Unter den deutschen Ausgaben findet sich neben den Titeln *Das Naturkind* und *Der Hurone* sogar die Übersetzung *Der Freimütige*.¹⁰³¹ Die kritische Ausgabe von Richard Francis verweist zudem auf eine vom römischen Recht abgeleitete Begriffsbedeutung, die *ingenuus* als „a man free born“ von *libertinus*, dem befreiten Sklaven, unterscheidet.¹⁰³² Dieser Sinn geht letztlich auf das entscheidende Kriterium des freien Bürgers in der griechischen Polis zurück – das Recht auf *parrhesia*. In Euripides' Drama geht Ions Wunsch „nach einer Mutter aus Athen,/ Die meinem Mund das freie Wort [parrhesia] verbürgt“¹⁰³³, auf den rechtlichen Status des Polisbürgers zurück, selbst wenn sich im Verlauf der politischen Realität bald der Aspekt der riskanten Forderung durchsetzt.

In Voltaires Erzählung bezeichnet die von Geburt gegebene Freimütigkeit auch nur scheinbar eine Art natürliche Gleichheit, die das Individuum noch vor allen identitären Zuschreibeprozessen durch die Gesellschaft auf einen ursprünglichen Nullpunkt festlegt. Denn genau genommen ist der Hurone kein kulturell unbeschriebenes Blatt mehr und auch sein Leben längst nicht mehr ohne gesellschaftliche Weichenstellungen, als er auf einem englischen Handelsschiff in der Bretagne landet. Noch bei den Huronen lernt das Naturkind von einem gefangenen Freund französisch und bringt es in der Schlacht auf der Seite der Engländer zu einem gewissen Vermögen.¹⁰³⁴ Was dem freimütigen Akt des Naturkindes aber anfänglich noch fehlt, um den Kriterien der *parrhesia* in allen Punkten zu entsprechen, ist die richtige Einschätzung des objektiven Risikos. Trotz seiner durchaus nicht mittellosen Lage muss der Hurone erst noch lernen, dass er sich im Moment der sprachlichen Handlung in einem gesellschaftlichen Machtfeld bewegt, in dem der Gedanke nicht unmittelbar auf einen bestimmten Ausdruck festgelegt ist.

Ohne die genaue Kenntnis der gesellschaftsspezifischen Machtstrukturen und des damit verbundenen Risikos lässt sich *parrhesia* nicht als diejenige Tugend vorstellen, die Aristoteles

1031 Für die Chronik der weltweiten Ausgaben von Voltaires *L'Ingénu* greift Richard A. Francis zurück auf die Arbeit von Paul Wallich u. Hans von Müller: *Die deutsche Voltaire-Literatur des achtzehnten Jahrhunderts*. Berlin 1921. Vgl. Richard A. Francis: *Introduction*. In: Les Œuvres complètes de Voltaire. Bd. 63c. Hrsg., eingel. und kritisch kommentiert von Richard A. Francis. Oxford, Voltaire Foundation, 2006. S. 1 – S. 186, S. 183.

1032 Vgl. Anmerk. 21 von Richard A. Francis. In: Voltaire: *L'Ingénu*. Les Œuvres complètes de Voltaire. Bd. 63c. Hrsg., eingeleitet und kritisch kommentiert von Richard A. Francis. Oxford, Voltaire Foundation, 2006, S. 195.

1033 Euripides: *Ion*, 670-675. In: Ders.: *Sämtliche Tragödien und Fragmente*. Griechisch-deutsch. Übers. von Ernst Buschor. Hrsg. von Gustav Adolf Seeck. Bd. 4. Darmstadt 1972. S. 225-339.

1034 Dem finanziellen Aspekt misst Varloot eine besondere Bedeutung zu, wenn er darauf Voltaires Verständnis einer anderen sozialen Ungleichheit als der der Herkunft zurückführt: „Mais il a conscience d'une autre inégalité [eben nicht nach gesellschaftlicher Herkunft von Geburt an], l'inégalité qui fait que tous ne sont pas égaux dans la lutte pour la vie. Dans une certaine mesure, il sent à l'avance la nécessité de justifier ce que sera l'inégalité dans le monde capitaliste, entre riches et pauvres.“ Jean Varloot: *Vorwort*. In: Voltaire: *L'Ingénu*. Anecdotes sur Bélisaire. Eingel., kommentiert und mit Anmerk. von Jean Varloot. Paris 1955, S. 22.

dem *megalopsychos* zuschreibt. Während Aristoteles die Tugend der *parrhesia* allgemein dadurch bestimmt, dass sich die Größe des Risikos proportional zum Nutzen für das allgemeine Wohl verhält, tritt die aufrichtige Haltung des Naturkindes durch ein kontextunabhängiges konsequentes Verhalten hervor. Vor allem am Anfang der Erzählung steht das objektive Risiko in keinem Verhältnis zum effektiven Gewinn, den die Aufrichtigkeit des Huronen den von ihm Kritisierten einbringt. Einen ersten Hinweis liefern die von ihm gegebenen Erklärungen zu seinem Namen, den er sowohl den Zuschreibungen der Engländer als auch denen der Huronen verdankt.¹⁰³⁵ Aus diesen kulturell unterschiedlich begründeten Referenzen geht hervor, dass das unkonventionelle Verhalten des Naturkindes, das zu sagen, was es denkt, den Ausdruck einer zur Haltung geronnenen bewussten Lebenseinstellung darstellt. Dass dieses an Starrköpfigkeit grenzende beständige Verhalten dennoch die für *parrhesia* typische Dynamik zulässt, um auf diese Weise die angenommene Verbindlichkeit gesellschaftlicher Normen zu untergraben, zeigt Voltaires sukzessives Verschieben der Grenze, an der die Aufrichtigkeit des Huronen sich von der starren gesellschaftlichen Zuschreibung des „bon sauvage“ löst und schließlich zu einer kritischen Lebenshaltung avanciert.

Der Kunstgriff, das Vertraute in Gestalt des Fremden zu präsentieren und so eine kritische Bestandsaufnahme der eigenen Zivilisation zu liefern, ist zu Voltaires Zeit längst nicht mehr neu. Als neu lässt sich hingegen bei Voltaire die pädagogische Funktion des Anderen begreifen, der zwar im persönlichen Gespräch, aber dennoch gerade innerhalb der gesellschaftlichen Machtprozesse und ihrer kulturellen Prägungsmechanismen dem Subjekt zu einer kritischen Haltung verhilft. So stellt das Naturkind insofern eine noch unberührte Matrize dar, als Voltaire auf ihm jede Begegnung als Abdruck gesellschaftlicher Machtspiele sichtbar macht „et quand on gravait dedans, rien ne s’effaçait; il n’avait jamais rien oublié.“¹⁰³⁶ Als eine beispielbare Leinwand exotisierender Idealvorstellungen kann das Naturkind bereits in dem Moment nicht mehr erhalten, in dem sich durch eine Ironie des Schicksals sein wahrer Naturzustand in eine bretonische Herkunft verkehrt und seine kulturelle Erziehung sich als die der Huronen offenbart. Als Mindestvoraussetzung für dieses Moment der Wahrheit setzt Voltaire erstens die Einsicht, dass die sprachlichen Rahmenbedingungen zu gewährleisten sind, und darüber hinaus die Bereitschaft, sich dem Anderen allmählich im persönlichen Gespräch anzunähern.

Die erste Voraussetzung einer gemeinsamen Sprache bringt das Naturkind mit. Mit der Erzählung setzt hingegen die zweite Phase der Verständigung ein, in der das Andere für beide Seiten aus dem abstrakten Muster kultureller Zuschreibungen heraustritt und konkret wird. In diesem Kontext der

1035 Vgl. Voltaire: *L’Ingénu*, S. 195: „On m’a toujours appelé l’Ingénu...“

1036 A. a. O., S. 211.

persönlichen Verständigung wird der Begriff der „raison“ bei Voltaire genau um jene handlungsorientierte praktische Dimension erweitert, die im pädagogischen Konzept der *parrhesia* die Grundlage für den Identifikationsprozess mit sich selbst als freimütig sprechendes, in sich konsistentes Subjekt bildet. Im persönlichen Austausch mit dem konkreten Anderen identifiziert sich das Subjekt jeweils mit der von ihm geäußerten Wahrheit, die dadurch eine nicht nur rationale Verbindung zwischen den um Konsistenz bemühten Sprechern darstellt und sich daraufhin im Laufe des Gesprächs diskursiv vermittelt. Die gegenseitige Konfrontation mit dem jeweils Anderen, der sich im Moment des Sprechens als Subjekt entwirft, wird bei Voltaires Naturkind und seinem Dialogpartner angetrieben von dem Bedürfnis, mit der eigenen Wahrheit sich selbst dem Anderen zu vermitteln:

„Cette naïveté embarrassait fort le bonhomme; il sentait qu’il faisait de vains efforts pour se tirer de ce bourbier; et il entassait tant de paroles qui paraissaient avoir du sens et qui n’en avaient point (dans le goût de la prémotion physique), que l’Ingénu en avait pitié.“¹⁰³⁷

Erst diese identifikatorische Komponente in der Reflexion des Anderen erhebt die Suche um die Wahrheit zu einem Akt der *parrhesia*, weil sie das Wissen aus der Kategorie der einseitigen Machtausübung herauslöst. Am Beispiel des Naturkindes führt Voltaire vor, dass sich das Wissen über den Anderen nicht in der harten Währung einer absoluten Wahrheit begreifen lässt. In gleicher Weise, in der Lessings Nathan Saladins rein sachorientiertes Interesse an der wahren Religion in eine fortwährende Suche nach sich selbst verkehrt, wirft das Naturkind die Fragen nach seiner Identität zurück auf das Selbstbild seiner bretonischen Gastgeber. Auf der formalen Ausdrucksebene wird dabei ähnlich wie bei Lessings Protagonisten eine Taktik erkennbar, die den rhetorischen Figurmerkmalen der zusammengesetzten Form der *licentia* entspricht:

„il leur dit avec assez de douceur, mais avec un peu de fermeté: Messieurs, dans mon pays on parle l’un après l’autre; comment voulez-vous que je vous réponde quand vous m’empêchez de vous entendre? La raison fait toujours rentrer les hommes en eux-mêmes pour quelques moments: il se fit un grand silence.“¹⁰³⁸

In der naiven Kritik des freimütigen Naturkindes vermittelt Voltaire die Idee der gegenseitigen moralischen Korrektur durch einen bewussten uneigentlichen Ausdruck freundschaftlicher Behutsamkeit, der eine Tendenz zur rhetorischen *correctio* aufweist. Die ironische Verkehrung des „bon sauvage“ entlarvt seine Überhöhung durch die Gesellschaft als Unterwerfungsmechanismus,

1037 A. a. O., S. 258.

1038 A. a. O., S. 194f.

wenn diese mit seiner eigenständigen Erhebung aus den gesellschaftlichen Machtkategorien konfrontiert wird. Aus der untergeordneten Position des unzivilisierten Naiven heraus, der um die Täuschungsstrategien nicht weiß, wirkt die Gegenfrage des Naturkindes als kritische Handlung im Sinn der *parrhesia*. Zugleich verhindert Voltaires ironische Inszenierung einer naiven Eigentlichkeit, dass dem Überraschungseffekt, der bei den Anderen das Moment der Selbstreflexion auslöst, der Zweifel einer eigennützigen Selbsterhöhung anhaftet.

Anders aber als in Lessings *Nathan* erwächst die Ironie hier hauptsächlich nicht aus einer spezifischen sprachlichen Vermittlungsform, die dem Bewusstsein des Protagonisten zuzuschreiben ist, sie liegt vielmehr in der gesamten Erzählstruktur begründet. Vor allem Voltaires Konstellation zwischen dem Eigenen und dem Fremden durchkreuzt das Rousseau'sche Muster der Natur-Kultur-Antithese und macht die Vernunft zum universalen Ausgangspunkt, um sich auf neue Regeln der Verständigung zu einigen, neue Formen des Wahrheitsdiskurses zu verhandeln. Vom Standpunkt der Vernunft macht sich Voltaires Naturkind auf, die Verbindlichkeit der gesellschaftlichen Normen in Frage zu stellen. Um die Kluft zwischen den als „les lois divines et humaines“¹⁰³⁹ hochgehaltenen Regeln und den eigennützigen Machtinteressen aber genau zu erfassen, heißt es für das Naturkind, innerhalb der ihm gegebenen Begründungen dem individuellen Grenzverlauf zwischen gesellschaftlicher Rolle und eigenem Selbstverständnis nachzugehen, der für den Akt der Selbstkonstituierung ein ununterscheidbares Moment darstellt.

Welche enge Wechselbeziehung zwischen dem gesellschaftlichen Zuschreibungsprozess und der Entstehung eines eigenen Selbstbildes besteht, zeigt das für das Naturkind unerklärliche Verhalten seiner Geliebten Mademoiselle de Saint-Yves, in privaten Dingen wie ihrer Liebesbeziehung einen Dritten als gesellschaftliche Instanz heranzuziehen. Als der Abt die Verantwortung weiterreicht an die höchste irdische Stelle der Kirche, den Papst, ficht das Naturkind den Vorteil eines positiven Rechts an, das durch eine irrationale Normativität die Verbindlichkeit des Naturrechts ersetzt:

„L'ingénu lui répondit par la réflexion que les sauvages ont toujours faite: Vous êtes donc de bien malhonnêtes gens, puisqu'il faut entre vous tant de précautions“¹⁰⁴⁰

Doch die Beglaubigung durch einen Dritten und die Tendenz zur vertraglichen Vereinbarung dient hier weniger der Absicherung vor unlauteren Motiven des Anderen, als vielmehr der eigenen Selbstbegrenzung, indem es wirkt wie „un frein que la vertu s'est donné elle-même.“¹⁰⁴¹ Die Antwort des Abtes korrespondiert mit der gesellschaftlichen Rolle des *megalopsychos* bei

1039 A. a. O., S. 226.

1040 A. a. O., S. 230.

1041 A. a. O., S. 231.

Aristoteles, der sich selbst Gesetz ist und als Staatsmann den Anderen die Gesetze vorgibt. Die schamhafte Zurückweisung der Mademoiselle de Saint-Yves in dem Moment, in dem sie mit dem Naturkind allein ist, zeugt davon, wie weit die gesellschaftlichen Regeln das Subjekt bis in seine intimste Privatsphäre durchdringen.

In diesem Zusammenhang ist es auffällig, dass die Gespräche zwischen dem Huronen und seinen neu aufgefundenen Angehörigen tatsächlich nicht nur nach der vernünftigen Gesprächsregel, einer nach dem anderen verlaufen, sondern generell unter dem Eindruck stehen, sie entstünden im Schutz der Intimität und aus freundschaftlicher Absicht. Mit der Ausnahme der beiden höchsten politischen Machtinstanzen, des Père de La Chaise und des Königs, zeichnet sich die Mehrheit der Gesellschaft letztlich durch einiges Wohlwollen oder zumindest eine gewisse Einsicht aus und nimmt damit der Kritik Voltaires die in anderen seiner Werke sonst übliche, gnadenlos sarkastisch-polemische Spitze.

Einen ersten Anhaltspunkt dafür, dass das Ideal einer absoluten Kongruenz von Gedanke und sprachlichem Ausdruck seine Grenzen in der Sprache selbst hat und sich auch in der extremen Form einer unmittelbar emotionalen Aufrichtigkeit nicht unwillkürlich durchsetzt, liefern die Liebesbekundungen des Naturkindes, „car il faut savoir qu’il n’y a auc’un pays de la terre où l’amour n’ait rendu les amants poètes.“¹⁰⁴² Noch deutlicher wird diese Grenze des sprachlichen Ausdrucks in dem Augenblick, in dem der Schmerz das Gefühl der tiefen Verbundenheit prägt: „Nulle langue n’a des expressions qui répondent à ce comble des douleurs; les langues sont trop imparfaites.“¹⁰⁴³ Die Uneigentlichkeit der Sprache schafft hier gerade die Voraussetzung, das Eigentliche stilistisch so zu inszenieren, dass es sich einer abschließenden Form verwehrt und damit der Dynamik des Reflexionsprozesses gerecht wird. Einmal abgesehen von der wichtigen Funktion der ironischen Stilisierung auf der literarischen Metaebene, bedeutet das selbst noch im Fall des Naturkindes, dass sein kritischer Ausdruck der Vernunft nicht ohne eine bewusste Taktik der Vermittlung auskommt. Während Lessing mit der Figur des Nathan ein Beispiel für eine ironische Vermittlung der Kritik gibt, die innerhalb der Textwelt dem Bewusstsein eines einzelnen Charakters zuzurechnen ist, lässt sich die überzeugende Wirkung des kritischen Ausdrucks bei Voltaires Naturkind hingegen vor allem im Zusammenhang mit seiner mutigen Tat und des damit verbundenen Risiko sehen.

Vor der Folie des idealisierten Gesellschaftsbildes repräsentiert der Hurone fernerhin den Archetyp des Bürgers in der Athener Polis. Wenn das Grundmuster des attischen Bürgers vor allem darin besteht, dass er sich uneingeschränkt mit der Gemeinschaft identifiziert und sich in diesem

1042 A. a. O., S. 225.

1043 A. a. O., S. 316.

Pflichtgefühl bis zur Aufgabe seiner Privatsphäre politisch engagiert, so wird diese Durchdringung bei Voltaire in ironischer Verkehrung auf die Spitze getrieben. Denn die bedingungslose Identifikation mit der Gemeinschaft, die Veyne mit dem Begriff der „Militanz“ bezeichnet¹⁰⁴⁴, erstreckt sich im Fall des Naturkindes notgedrungen auf alle Gesellschaften, weil sein Handeln gegenüber dem Anderen generell auf der Grundlage der menschlichen Vernunft beruht. In diesem Kontext lässt sich die unfassbare Ironie des Schicksals, die ihm seine leibliche Familie zuführt, als Leitmotiv seines Handelns erkennen. In der Folge verweist hier die Aufhebung der Grenze zwischen politischem Leben und privatem Bereich von Beginn an auf einen etwas anderen Ansatzpunkt: Die Vertrautheit der Privatsphäre durchdringt das Politische, ohne dass tatsächlich ein Bewusstsein für die Öffentlichkeit besteht. In gleicher Weise, in der das Naturkind die Engländer in die Flucht schlägt und nebenbei den Sieg für die Franzosen erringt, um seinen Onkel vor dem feindlichen Angriff zu beschützen, gewinnt es die Soldaten für sein persönliches Anliegen, seine Geliebte aus dem Kloster zu befreien.

Die generelle Identifikation mit dem Anderen als Freund und Angehörigen der Weltgemeinschaft ergänzt die vernünftige Suche nach der Wahrheit auch bei Voltaire um den Aspekt des Allgemeinen, der Humanität und der damit verbundenen Empathie. Sogar den Monarchen nimmt das Naturkind trotz seines Rufs als rücksichtsloser Machthaber nicht davon aus: „Je verrai le roi, je lui ferai connaître la vérité; il est impossible qu'on ne se rende pas à cette vérité quand on la sent.“¹⁰⁴⁵

Abgesehen von der freundschaftlichen Grundeinstellung des Naturkindes gibt die Freundschaft im engen Sinn einer intersubjektiven Geschichte seiner Erziehung zweimal die entscheidende Richtung vor: erst erlernt es die französische Sprache und studiert dann die herausragenden Werke der europäischen Wissensgeschichte. Beide Male beruht der Lernprozess auf Gegenseitigkeit; wie bei Philodemus ist der Freund als Vermittler immer zugleich auch Lernender. Die Vorstellung, dass das Naturkind für den von den Huronen gefangen gesetzten Franzosen die hauptsächliche Verbindung zu seiner Umgebung gewesen sein muss, wird in der Gefängniszene mit dem Jansenisten Gordon in verschärfter Form fortgeführt. Diesmal ist auch das Naturkind Gefangener und in seiner Selbstreflexion auf seinen einzigen Zellengenossen in der Bastille angewiesen. „Les

1044 Vgl. Paul Veyne: *Kannten die Griechen die Demokratie?* In: Meier, Christian u. Veyne, Paul: *Kannten die Griechen die Demokratie? Zwei Studien.* Berlin 1988. S. 13-44, S. 35.

1045 Voltaire: *L'Ingénu*, S. 244. Dass die weltliche Macht des Königs hierbei höher eingeschätzt wird als die religiöse Macht des Papstes, erklärt Francis u. a. mit Voltaires stärker politischen Ausrichtung der Satire. Vgl. A. a. O., S. 239, Anmerk. 13. Einen Unterschied in der Gewichtung stellt Francis wiederholt ausdrücklich fest, als das freimütige Naturkind den Papst als Verantwortlichen zeichnet für das gemeinsame Unglück: „Voilà qui est bien étrange, dit l'Ingénu; tous les malheureux que j'ai rencontrés ne le sont qu'à cause du pape.“ Vgl. S. 255 u. Anmerk. 17 u. 18. In ihrer Trennschärfe scheint diese Abgrenzung der beiden gesellschaftlichen Machtbereiche jedoch etwas bemüht.

deux captifs restèrent séparés de l'univers entier.¹⁰⁴⁶ – unter diesem unfreiwilligen Ausschluss der Öffentlichkeit verkehrt sich die kleine abgeschlossene Welt der Zelle in die Freiheit der kritischen Rede, während die Welt draußen zum Gefängnis wird für den freimütig handelnden Menschen. Der Zwang institutionaler Machtstrukturen verwandelt sich in die Bedingung einer Freundschaft, wie sie Philodemus mit dem Gebrauch der *parrhesia* bestimmt.

Obgleich Voltaire den indirekten Einfluss der Literatur für die Erziehung zum aufgeklärten Menschen geltend macht, hat die persönliche Vermittlung durch den konkreten Anderen einen wesentlichen Anteil an der Entwicklung des Naturkindes wie auch seines Lehrers Gordon: „La lecture agrandit l'âme, et un ami éclairé la console.“¹⁰⁴⁷ Die Verbindung zur gesellschaftlichen Außenwelt besteht für beide im tradierten Wissen, das ihnen mit sämtlichen Werken von der griechischen Antike bis La Fontaine und Molière und aus den unterschiedlichen Wissenschaften zur Verfügung steht. Unter Anleitung des Jansenisten holt das Naturkind beim Lesen die kollektive Geschichte bis zur Gegenwart nach und bildet sich an den Werken der Gegenwart sein historisches Bewusstsein. Im Gegensatz zu seinem vermeintlichen Lehrer ist das Naturkind aber bereits im Besitz der *parrhesia*. Entgegen den exotisierenden Zuschreibungen der französischen Gesellschaft erweist sich seine Erziehung bei den Huronen als nachhaltiger Prozess, der die Merkmale des pädagogischen Verfahrens der Freundschaft bei Philodemus aufweist. Das Naturkind räumt gegenüber dem Freund nicht nur die Möglichkeit des Irrtums ein, es stellt vielmehr eine Verbindung her zwischen einer subjektiv empfundenen Wahrheit und dem bestehenden Wissen des gesellschaftlichen Kollektivs, wenn es einräumt: „je peux me tromper; mais vous savez que je suis assez accoutumé à dire ce que je pense, ou plutôt ce que je sens.“¹⁰⁴⁸ Ähnlich dem Kespos der Epikureer kennzeichnet Voltaires idealen Rückzugsraum der huronischen Gemeinschaft die Abkehr von den starren, hierarchisch angelegten Machtstrukturen innerhalb unterschiedlicher Kulturen, vor allem aber zwischen ihnen. *L'ingénu* beschreibt eine allgemeine Orientierungslinie zwischen einer tatsächlich freundschaftlichen Kritik und einer nur vermeintlichen, wenn er die bretonische Gesellschaft mit der Idealen der Huronen vergleicht, von der es heißt, „que ce sont des barbares parce qu'ils se vengent de leurs ennemis; mais ils n'ont jamais opprimé leurs amis.“¹⁰⁴⁹ Die Kriterien für diese Trennung verlegt Voltaire in seiner Darstellung aber zugleich in den privaten Bereich des freundschaftlichen Dialogs. Entsprechend der *parrhesia* als pädagogischem Verfahren stellen Freundschaft und Liebe auch bei Voltaire insofern einen stabilisierenden Faktor für die politische Gemeinschaft dar, als sie auf der

1046 A. a. O., S. 250.

1047 A. a. O., S.262.

1048 A. a. O., S.271.

1049 A. a. O., S. 284.

emotionalen Basis des Vertrauens einen Gewöhnungsprozess in Gang setzen, in dem das Subjekt die kritische Praxis als Lebenshaltung verinnerlicht und sich zu den bestehenden Verhältnissen öffentlich positioniert.

Für den Theoretiker Gordon, der mit seinem allgemeinen Wissen das kollektive Bewusstsein einer religiösen Gemeinschaft repräsentiert, dient die im persönlichen Gespräch entwickelte Geschichte ihrer Freundschaft dazu, sich selbst als Subjekt zu reflektieren und dadurch seine eigentliche Freiheit zu entdecken:

„Serait-il bien vrai, s'écria-t-il, que je me fusse rendu malheureux pour des chimères? Je suis bien plus sûr de mon malheur que de la grâce efficace. J'ai consumé mes jours à raisonner sur la liberté de Dieu et du genre humain; mais j'ai perdu la mienne; ni saint Augustin ni saint Prosper ne me tireront de l'abîme où je suis.“¹⁰⁵⁰

Im Dialog mit dem Huronen wird bald offenkundig, dass die Selbstgenügsamkeit des jansenistischen Priesters auf einer Lebenslüge beruht, in der er durch die rein theoretische Auseinandersetzung mit einer repräsentativen Form der Wahrheit nur noch bestärkt wird. Während die allgemeine Geschichte im Akt der *parrhesia* die gemeinsame Identifikationsgrundlage des Menschlichen bildet, stellt der konkrete Andere den Ausgangspunkt für die intersubjektive praktische Erfahrung dar, an der sich das bestehende Wissen und die darauf bezogenen Normen überprüfen lassen müssen. Die Wahrheit der „parrhesiastischen“ Praxis hat folglich ihren Ursprung und Beweggrund in der freundschaftlich-emotionalen Bindung und der darin bestehenden Verpflichtung gegenüber dem konkreten Anderen. Von dort aus formt sich das Individuum insofern als eigenständiges, freies Subjekt, als es sich im Rückgriff auf die private intersubjektive Erfahrung aus der Norm gesellschaftlicher Zuschreibungen erhebt und in seinem Streben nach Konsistenz seine korrigierte Haltung auf seine Position in der Öffentlichkeit ausweitet.

Für Mademoiselle de Saint-Yves ändert ihre quasi-öffentliche Erhebung als Akt der *parrhesia* nichts an dem Dilemma, dass sie ihren Geliebten durch einen unehrenhaften Tauschhandel zwar aus der Bastille gerettet hat, sich ihm gegenüber aber dennoch als Verräterin an ihrer gegenseitigen Liebe fühlt. In der nachträglichen Zurückweisung des Monsieur de Saint-Pouange deutet sich trotz allem jedoch bereits eine neue Form der Selbstbewusstseins an, die sich in erster Linie gegen die Unterdrückung durch gesellschaftliche Machtstrukturen richtet. So überwindet „[l]a généreuse et respectable infidèle“¹⁰⁵¹ den bestehenden Widerspruch zwischen einer tugendhaften Praxis und der Normativität eines gesellschaftlichen Tugendkatalogs, als sie die Geschenke des Mächtigen an

1050 A. a. O., S. 283.

1051 A. a. O., S. 303.

seine Verbündete mit den Worten zurückgibt: „Qu’il les reprenne ou qu’il vous les donne; allez, ne me rendez plus honteuse de moi-même.“¹⁰⁵² Auch hier wird die emotionale Bindung zum Anderen, wenn zwar nicht zum Ersatz für die Selbstreflexion im persönlichen Gespräch, so doch zur Antriebsfeder moralischen Verhaltens. Denn in ihrem Bestreben, vor den Augen des geliebten Anderen auch in der Öffentlichkeit als in sich konsistentes Subjekt zu bestehen, wählt sie instinktiv den Tod. Das vertraute, aufklärende Gespräch mit ihrem Geliebten, das einen neuen Selbstentwurf im Sinn der *parrhesia* als pädagogisches Verfahren hätte einleiten können, kommt zu spät. „Elle ne savait pas combien elle était vertueuse dans le crime qu’elle se reprochait“¹⁰⁵³ und so fehlt ihrem Tod zwar die bewusste Artikulation einer konsequenten Widerstandshaltung, er wird aber seinerseits zum Motiv für eine moralische Korrektur.

Nicht nur der Jansenist rückt von der rigiden Form seiner religiösen Wahrheit ab und wird durch den Schmerz des Huronen von der Liebe überzeugt, „qui peut élever l’âme autant que l’amollir, et produire même quelquefois des vertus“¹⁰⁵⁴; auch der eigentliche Schuldige sieht sich angesichts des eigenen schmerzvollen Verlustes mit einer moralischen Wahrheit konfrontiert. Voltaire macht einen falschen Erziehungsansatz dafür verantwortlich, dass alle Teile der gesellschaftlichen Hierarchie „depuis le prince jusqu’au dernier des mendiants“¹⁰⁵⁵ ihre Macht ausschließlich aus eigennützigem Interessen und dem damit verbundenen Gehorsam nach oben beziehen. So ist auch der einflussreiche Unterminister Saint-Pouange „point né méchant; le torrent des affaires et des amusements avait emporté son âme, qui ne se connaissait pas encore.“¹⁰⁵⁶ In den Vorstellungen des Naturkindes von einem idealen Staatsoberhaupt bringt Voltaire seinen Begriff eines auf Vernunft begründeten Erziehungsstils zum Ausdruck, der eine entscheidende Parallele zu Aristoteles’ Konzept der Erziehung des Staatsmannes aufweist. Ähnlich Aristoteles, der zwischen der Tugend der Menge und der *phronesis* als dem Alleinstellungsmerkmal des *megalopsychos* unterscheidet, zeigt sich auch beim Aufklärer Voltaire die Tendenz, die rationale Reflexion zwischen zwei Philosophen von einer stärker emotionsgerichteten Wissensvermittlung abzugrenzen. Dass beide Male jedoch der vertraute private Rahmen eines persönlichen Dialogs eine entscheidende Bedingung für die Suche nach der Wahrheit darstellt, veranschaulicht die Szene der gesellschaftskritischen Diskussion im Haus des Naturkindes. Hier treten das Naturkind und Gordon als Philosophen und Kritiker auf, ohne dass die Kritik an den Aussagen des Anderen in den Verdacht gerät, im Eigeninteresse der Selbstinszenierung und des Prestigegewinns zu stehen. Eine Erhöhung der Person des Kritikers in der gesellschaftlichen Machthierarchie verhindert nicht

1052 A. a. O., S. 306.

1053 A. a. O., S. 301.

1054 A. a. O., S. 285.

1055 A. a. O., S. 307.

1056 A. a. O., S. 325.

nur die Intimität im Kreis der Angehörigen, sondern auch die von beiden Rednern gemeinsam entwickelte Praxis der Freundschaft, in die die Kritik als gegenseitige Korrektur eingebettet ist. Zugleich vermittelt sich dem Publikum die Kritik konkret als persönliche Einzelgeschichte, an der es emotional Anteil hat. Welche wichtige Funktion dem empathischen Nachvollzug, dem Mitleiden in Voltaires Erziehungsbegriff zukommt, geht aus dem bei ihm beschriebenen Zusammenspiel zwischen emotionaler Vorstellungskraft und vernünftiger Einsicht hervor: „Gordon racontait, l'autre jugeait; les convives écoutaient avec émotion, et s'éclairaient d'une lumière nouvelle.“¹⁰⁵⁷

Indessen übernimmt die Literatur im Fall der todgeweihten Mademoiselle de Saint-Yves die alleinige Funktion der indirekten Vermittlung. Anders als Gordon kann die Geliebte des Naturkindes im Kloster nicht auf einen unmittelbar anwesenden konkreten Anderen zurückgreifen, um das von ihr über die Liebe Gelesene zu reflektieren. Ihre Erziehung zu einer kritischen Haltung bleibt deshalb auf der Vorstufe stehen, auf der sich auf der Grundlage der Identifikation mit dem fiktiven Einzelschicksal die eigene Lebensgeschichte mit der allgemein-menschlichen verbindet. Der gleiche Ansatz lässt sich auch beim Naturkind und seinem Lehrer Gordon bemerken, als sie nach einer metaphysischen Wahrheit suchen ohne zu einem gemeinsamen Schluss zu kommen. Eine abschließende Wahrheit erweist sich zwar als Illusion, angesichts der Mythengeschichte des Menschen und seinem Bestreben nach Wahrheit verknüpft aber ihre Suche die allgemein-menschliche Natur mit dem eigenen Schicksal:

„Mais enfin ce roman de l'âme détournait leur vue de la contemplation de leur propre misère, et, par un charme étrange, la foule des calamités répandues dans l'univers diminuait la sensation de leurs peines: ils n'osaient se plaindre quand tout souffrait.“¹⁰⁵⁸

Die einzige verbindliche Wahrheit erhebt sich damit aus dem allgemein-menschlichen Schicksal, das durch die Suche nach dem metaphysischen Ursprung des Menschen bestimmt wird. In der individuellen Beziehung zum konkreten Anderen konzentriert sich das Verhältnis des Subjekts zur gesellschaftlichen Wirklichkeit als menschliches Bündnis gegen das unvermeidliche Schicksal des Todes, das sich hier als metaphysische Erfahrung niederschlägt und darin an Camus' Begriff der absurden Erfahrung erinnert.

Anders als bei Voltaire wird diese Übertragung vom Konkreten auf das Allgemeine bei Melville nicht in der Weise ironisch vermittelt, in der sich der Andere als bloße Projektion offenbart. Mit den Einsichten in sein Innenleben gibt das Erzähler-Subjekt Melvilles vielmehr das durchaus

1057 A. a. O., S. 307.

1058 A. a. O., S. 259.

ambivalente Gefühl preis, dass die Selbstbestimmtheit des Subjekts gegenüber seiner schicksalhaften Bestimmung in Wirklichkeit in der existenziellen Verbundenheit zu einem konkreten Anderen aufgeht:

„So strongly and metaphysically did I conceive of my situation then, that while earnestly watching his motions, I seemed distinctly to perceive that my own individuality was now merged in a joint stock company of two; that my free will had received a mortal wound; and that another’s mistake or misfortune might plunge innocent me into unmerited disaster and death. Therefore, I saw that here was a sort of interregnum in Providence; for its even-handed equity never could have sanctioned so gross an injustice and yet still further pondering - while I jerked him now and then from between the whale and the ship, which would threaten to jam him - still further pondering, I say, I saw that this situation of mine was the precise situation of every mortal that breathes; only, in most cases he, one way or other, has this Siamese connexion with a plurality of other mortals.“¹⁰⁵⁹

Das Organische dieser Verbindung gibt dem Verhältnis des Subjekts zum konkreten Anderen eine allgemeine politische Ausrichtung; die Erkenntnis, dass der Andere notwendig Anteile am eigenen Leben hat, weil er selbst gleichzeitig handelndes Subjekt ist, bindet im Moment der Todesfurcht beide Individuen ein in das die Gesellschaft umspannende Netz aus vielen einzelnen Machtbeziehungen. Aus dem zufälligen Aufeinandertreffen der beiden Protagonisten Ishmael und Queequeg in einem Gästebett entwickelt sich eine gemeinsame Erfahrungsgeschichte, die unvermutet einen Gesellschaftsvertrag zwischen beiden Handelnden begründet. In dieser Parallele zu Foucaults Begriff des „pacte parrésiasique“ wird erneut der Akzent auf die Eigendynamik eines Prozesses verlegt, der gerade *vor* jeder formalen, vertraglichen Festlegung in der Praxis darin besteht, die Kriterien dieser Form unentwegt auszuhandeln und zu überprüfen. Das Pflichtgefühl und die gegenseitige Verantwortung durch „an elongated Siamese ligature“¹⁰⁶⁰ geht somit zwar auf das willkürliche, affektive Moment der Sympathie als Ursprung der Freundschaft zurück; in der Praxis eines gemeinsamen Lebensentwurfs stellt diese individuelle Freundschaft aber zugleich eine untrennbare Verbindung des Subjekts mit der allgemeinen Geschichte und seiner Identifikation mit der menschlichen Natur her.¹⁰⁶¹ In diesem Bewusstsein eines allgemein Menschlichen wird das Schicksal schließlich doch zurückgeholt und präsentiert sich, wenn nicht explizit als tödliche Gewissheit und Bezugspunkt der Revolte im Sinne Camus, so doch als

1059 Melville: *Moby-Dick*, S. 320.

1060 A. a. O.

1061 Ungeachtet der Frage, inwieweit das freundschaftliche Verhältnis zwischen Ishmael und Queequeg in ihrer symbolischen Heirat eindeutig homosexuelle Züge trägt, verweist Leslie Fiedler darüber hinaus auf den allgemeinen Charakter der dargestellten Szene im Kapitel *The Monkey-Rope*. Vgl. Leslie Fiedler: *Love and Death in the American Novel*. 4. Aufl. Basingstoke, Suffolk: Penguin Books 1984, S. 377: „For an instant, Melville seems to be thinking of the relations of husbands and wives in general rather than of the ideal marriage of Ishmael and Queequeg;“

elementare Begrenzung der Selbstbestimmung des Subjekts, das notwendig in soziale Machtstrukturen eingebunden ist und niemals ganz aus der Objektivierung eines Anderen heraustreten kann.

Der als „joint-stock company“ gezeichnete Gesellschaftsvertrag bildet so die Rousseausche Idee der „volonté générale“ in seinem nüchternen, real-ökonomischen Kern ab, wenn er die lebenspraktische Dimension der Freundschaft in den Vordergrund rückt und sie als eine verinnerlichte Lebenshaltung an die menschliche Gemeinschaft rückbindet. „The monkey rope“¹⁰⁶², – die spezielle Leine des Walfängers, die den Harpunier beim Zerteilen des Wals mit dem Matrosen auf dem Schiff verbindet – lässt sich dementsprechend als Sinnbild der *parrhesia* in der Öffentlichkeit betrachten, wenn das Subjekt im Rückgriff auf die intersubjektive Erfahrungsgeschichte der persönlichen Freundschaft sein Leben für ein zum Allgemeinen erhobenes Anderes in die Waagschale legt. Das Pflichtgefühl gegenüber dem konkreten Anderen wird zur allgemeinen gesellschaftlichen Pflicht in „a mutual, joint-stock world“¹⁰⁶³ und setzt sich über kulturelle Zuordnungen hinweg: Denn „we cannibals must help these Christians.“¹⁰⁶⁴

Indessen steht die asymmetrische Machtbeziehung zwischen Ahab und dem Harpunier Fedallah für den unbedingten Gehorsam und die unreflektierte Unterwerfung unter das vorherrschende politische Prinzip der Expandierung des Machtbereichs als eine gesellschaftliche Norm, die suggeriert, dass das handelnde Subjekt eine in sich geschlossene, unabhängige Machteinheit sei. Dem reflektierten Blick des Erzählers Ishmael, dessen Wissen das seines eigenen Charakters in dem von ihm Erzählten übersteigt und in der im Erzählmodus begründeten ambivalenten Doppelstruktur zugleich dem permanenten Zweifel unterworfen ist, entgeht hingegen nicht das unsichtbare Band, das den Mächtigen wie bei Camus untrennbar mit dem unterdrückten Anderen verbindet und in diesem Bewusstsein seine eigenständige Objektivierung und damit seine tatsächliche Freiheit als Subjekt erst begründet: „Ahab seemed an independent lord; the Parsee but his slave. Still again both seemed yoked together, and an unseen tyrant driving them.“¹⁰⁶⁵ Im

1062 Vgl. Melville: *Moby-Dick*, S. 320. Melville fügt an dieser Stelle eine Anmerkung hinzu, in der er den Affentramp, im Allgemeinen der historischen Verwendung und im Besonderen seiner Fiktion, erläutert und dabei jene wissenschaftliche Genauigkeit der Faktenwahrheit ironisch überzeichnet: „The monkey-rope is found in all whalers; but it was only in the Pequod that the monkey and his holder were ever tied together. This improvement upon the original usage was introduced by no less a man than Stubb, in order to afford to the imperilled harpooneer the strongest possible guarantee for the faithfulness and vigilance of his monkey-rope holder.“ Zur parodistischen Überzeichnung des positivistisch geprägten Wissenschaftsdiskurses durch den Erzähler in *Moby Dick* vgl. ferner die Arbeit von Gabriele Schwab: *Subjects without selves: transitional texts in modern fiction*. Harvard University Press 1994, S. 60ff.

1063 Melville: *Moby-Dick*, S. 62.

1064 A. a. O.

1065 A. a. O., S. 538. Die allgemeinere Dichotomie zwischen Opfer und Herrscher bei Camus ersetzt hier das speziellere Oppositionspaar der antiken Tradition. Der unmündige Sklave scheint für seinen Herrn hier ausschließlich Objekt in seinen Händen, so dass die Wechselwirkung einer metaphysischen Verbundenheit im

Gegensatz zur doppelten Verankerung Ishmaels in der intersubjektiven Geschichte der Freundschaft zu Queequeg einerseits und ihrer nachträglichen Verortung in der Erzählung des Gesamtgeschens andererseits ist Ahab sich aber seiner eigenen Unterwerfung nicht bewusst. Der weiße Wal wird für ihn zu „an unseen tyrant“, und der Parsee Fedallah zu einem Anderen, der in seiner absoluten Setzung als Projektionsfläche eines unbewusst ausgelagerten Objektteils des Subjekts erhalten muss, wie sie Voltaire in *L'Ingénu* so offenkundig parodiert. Gabriele Schwab führt überzeugend aus, wie Ahab mit der Jagd auf Moby Dick seine Selbstzerstörung vorantreibt, weil er seine unbewusste Objektivierung von dem absoluten Anderen des Wals auf die konkrete Person des Fedhalla überträgt, ohne allerdings zuzulassen, dass dieses „unacknowledged Other of his own subjectivity“¹⁰⁶⁶ dabei zum eigenständigen Akteur im Spiel um seine wahre Existenz wird. Schwab nennt als Grund für das Fehlen einer Selbstreflexion und der daraus hervorgehenden Selbstkonstituierung des Subjekts das Weiße des Wals, eine „infinite emptiness“, die zur Projektionsfläche wird für die von Ishmael beschriebene „concentration of the self“.¹⁰⁶⁷ An diesem in der Figur des Ahab dargestellten Selbstbezug angesichts einer so abstrakten Größe wie dem unbezwingbaren weißen Wal zeigt sich der Unterschied zum Konzept der antiken Selbstsorge, die in der ethischen Praxis gegenüber einem konkreten Anderen verankert ist und erst von ihm ausgehend das Subjekt mit dem Allgemein-Menschlichen einer als willkürliche Leere empfundenen Todeserfahrung vermittelt.

Desweiteren wird mit John Bryants Erörterung zum revolutionären Gehalt von *Moby Dick* nicht nur eine Parallele erkennbar zu Camus' „révolte permanente“, sie gibt darüber hinaus den generellen Hinweis auf einen für die Praxis der *parrhesia* adequaten Modus der Vermittlung, wenn er die kritische Haltung des Lesers nicht in erster Linie in der Identifikation mit den einzelnen Charaktere angelegt sieht,

„but the narrative itself destabilizes readers; it puts us in a revolutionary condition of doubt. As revolution, it makes us inhabit the passions of conflicting ideologies. And this explains the strategy behind the novels double form. The reader is always caught between Ahab and Ishmael: between the sullen tragedy of vengeance, pride, and authority and the desperate comedy of being; between autocratic sea and domestic shore; between the „other“ and the masses, demagogue and cosmopolite.“¹⁰⁶⁸

Der lebensgefährliche Balanceakt auf dem Walfisch lässt sich in der Folge nicht nur auf der

Gegensatz zu der Beziehung zwischen Ishmael und Queequeg von vorne herein von beiden Seiten nicht erfasst wird.

1066 Schwab: *Subjects without selves: transitional texts in modern fiction*. Harvard University Press 1994. S. 55.

1067 Vgl. a. a. O., S. 54.

1068 John Bryant: *Moby Dick as Revolution*. In: *The Cambridge companion to Herman Melville*. Hrsg. von Robert S. Levine. Cambridge 1998. S. 65-90, S. 71.

unmittelbaren Handlungsebene als die solidarische Auflehnung gegenüber der Willkür einer Naturgewalt deuten, sondern auf der Metaebene des Erzählakts auch als unaufhörliche Erhebung über die eigene Form und die Bedingungen dieser Form werten. Er symbolisiert dadurch zugleich beide Ebenen des Risikos: das innere Risiko der Grenzüberschreitung, das das Subjekt im Übergang zur eigenständigen Selbstkonstituierung eingeht, und das äußere objektive Risiko, das im Gebrauch der *parrhesia* außerhalb der freundschaftlichen Verbundenheit von einem eigennützigem Machthaber und seiner Befehlsgewalt ausgeht. Im Gegensatz zu der faktischen Vertragsbindung zwischen den beiden auf der Pequod zum Walfang angestellten Freunden und Ahab, „the absolute dictator“¹⁰⁶⁹, beschränkt sich der Freundschaftsvertrag zwischen ersteren auf die Vertrauensbasis und stellt eine für das Selbstbewusstsein derart existentielle Form der Übereinkunft dar, dass sie sich der abschließenden Form eines konventionellen Arbeitsverhältnisses verwehrt.

Mit der lebenspraktischen Ausrichtung der Subjektivierung angesichts des Anderen lässt sich die besondere Stellung der von Melville entworfenen interkulturellen Freundschaft in der Literaturgeschichte erklären.¹⁰⁷⁰ Gegenüber dem wechselseitigen Gefühl der Verbundenheit und Verantwortung tritt die sprachlich-theoretische Reflexion zurück, ohne dass der Eindruck entsteht, die Freundschaft werde auf eine vollständige Aneignung des Anderen reduziert, sei es durch eine rein gedankliche Projektion der eigenen, exotischen Wunschvorstellungen oder durch eine zusätzlich physische Durchdringung. Beispiele für eine solche Inbesitznahme sind die idealisierten Freundschaftsbilder in Pierre Lotis exotisierender Darstellung *Le mariage de Loti* und in Old Shatterhands heldenhaften Schilderungen seiner Blutsbrüderschaft mit Winnetou bei Karl May. Indessen tritt bei Melville an die Stelle der real vollzogenen rituellen Blutsvereinigung die reine Symbolik einer körperlich und auch gedanklich ergänzenden Verbindung zweier „bosom friends“¹⁰⁷¹, wenn Queequeg Ishamel an der Taille nimmt und gleichzeitig seine Stirn an die des Anderen drückt. Ihre ganze Freundschaft charakterisiert insbesondere eine nonverbale Sprache der Gestik und der Andeutungen, die ebenfalls einen wesentlichen Anteil hat an der kritischen Vermittlung und Korrektur.

In den rückblickenden Gedanken des Ich-Erzählers bildet Melville akribisch den Prozessverlauf

1069 Melville: *Moby-Dick*, S. 97.

1070 Obgleich bereits Fiedlers grundlegende Arbeit zu dem heute als Gender-Thematik bezeichneten Aspekt in der amerikanischen Literatur mit Blick auf die Ambiguität des Begriffs „sperm“ und das 94. Kapitel *A Squeeze of a Hand* über ein rein platonisches Verhältnis zwischen Ishmael und Queequeg hinaus weist und auf den homoerotischen Charakter ihrer Beziehung aufmerksam macht, impliziert diese dennoch zweifellos auch eine freundschaftliche Dimension im Sinn gegenseitiger Wertschätzung und Offenheit: „Moby Dick can be read then not only as an account of a whalehunt, but also as a love story, perhaps the greatest love story in our fiction, cast in the peculiar American form of innocent homosexuality.“ Vgl. Fiedler: *Love and Death in the American Novel*. 4. Aufl. Bungay, Suffolk: Penguin Books 1984, S. 370.

1071 Melville: *Moby-Dick*, S. 51.

der Freundschaft ab von der gesellschaftlich geprägten Zuordnung des Anderen bis hin zum Verständnis für seinen spezifischen Charakter als eigenständig handelndes Subjekt. Bis überhaupt die ersten Worte zwischen Ishmael und Queequeg fallen, als sie unerwartet nachts im dunklen Gästezimmer aufeinandertreffen, dominiert in den Überlegungen des Erzählers die Furcht vor dem Unbekannten. Bei Licht betrachtet tritt der Fremde dann aus seiner Rolle als furchteinflößender Kannibale heraus und rückt im selben Moment ins projizierte Bild des erhabenen Wilden, dessen Ausdruck zwischen dem rohen Stil des *trachytes* und dem Understatement des bei Aristoteles beispielhaften Weisen changiert. Diese Überblendung drückt sich in der Unsicherheit des Erzählers aus: „at times you do not know exactly how to take them [die Wilden]. At first they are overawing; their calm self-collectedness of simplicity seems a Socratic wisdom.“¹⁰⁷² Wenn auch nicht in einer ironisch-sarkastischen Weise offensichtlich wie bei Voltaire, verraten die Beobachtungen des Erzählers bei Melville, dass sich der Andere im Laufe der Freundschaft aus den repräsentativen Umrissen des unverfälschten Wilden herauslöst und zum sich selbst konstituierenden Subjekt erhebt. In der intersubjektiven Erfahrungsgeschichte der Freundschaft schreibt der Erzähler „the traces of a simple honest heart“¹⁰⁷³ instinktiv einer individuellen Lebenshaltung zu; die Tatsache, dass Queequeg „content with his own companionship; always equal to himself“¹⁰⁷⁴ ist, erweist sich für ihn als ideale Voraussetzung der Freundschaft in der Bedeutung der „parrhesiastischen“ Praxis.

Exemplarisch für die gegenseitige kritische Korrektur in ihrer Freundschaft ist schließlich das Kapitel, in dem sich am Gegenstand eines Schubkarrens eine mehrsträngige Erzählung entspinnt. Auf dem gemeinsamen Weg zur See schieben die beiden Freunde einen Schubkarren und Queequeg erzählt davon, wie er das erste Mal mit einem solchen Karren konfrontiert wurde und ihn mitsamt der Ladung auf dem Rücken durch die Stadt getragen hatte, weil er nicht wusste, wie man ihn verwendet. In der Wiedergabe des Ich-Erzählers Ishmael vermischt sich Queequegs persönliche Erinnerung mit der seines Freundes und die Episoden aus seinem Leben verweben Vergangenheit und Zukunft zu einer persönlichen intersubjektiven Erfahrungsgeschichte. Diesen Erinnerungsprozess treibt die unmissverständliche Kritik des Freundes an, der den Anderen längst nicht mehr innerhalb der kulturellen Koordinaten des Wilden begreift und ihn nach allgemeinemenschlichen Kriterien als vernünftige und taktvolle Person besser zu kennen meint.¹⁰⁷⁵ Statt einer direkten Stellungnahme beantwortet Queequeg die Frage mit einer weiteren, selbst erlebten

1072 A. a. O., S. 50.

1073 A. a. O., S. 49f.

1074 A. a. O., S. 50.

1075 Vgl. a. a. O., S. 59. Ishmael stellt hier aus der Perspektive des Freundes eine Verbindung her zwischen dem kulturellen Fremdbild und der vernünftigen Zuschreibung durch ein allgemein-menschliches „one“: „Why,“ said I, „Queequeg, you might have known better than that, one would think. Didnt the people laugh?“

Anekdote. Hier sind die Rollen allerdings vertauscht: Diesmal tritt *er* bei der Hochzeitsfeier seiner Schwester sicher in der ihm vertrauten Umgebung seiner königlichen Familie auf, während *der Andere* den Fremden und zugleich Repräsentanten der Kultur seines Freundes darstellt. Doch im Gegensatz zu Queequeg verstößt der fremde Besucher bei den Feierlichkeiten auf eine Weise gegen die Konventionen, die ihn als einen patriarchalischen und selbtherrlichen Menschen ausweist. Nach der indirekten Funktionsweise des literarischen Metadialogs vermittelt Queequegs Darstellung eine Form der Kritik, die den Freund auf seine eigene kritische Äußerung zurückwirft, indem sie Analogien zwischen konkreten Einzelfällen herstellt und die Differenz zum Verhandlungsfaktor einer diskursiven Wahrheit macht. Die Verankerung in einer konkreten Erfahrungsgeschichte nimmt der Kritik ihre offensive Spitze und leitet einen dynamischen Prozess ein, der die kritischen Äußerungen als die Lebenspraxis der *parrhesia* begreifbar werden lässt. Bei allen sprachlich-stilistischen Unterschieden ist den Freundschaften bei Voltaire und Melville der dynamische Faktor eines kritischen Reflexionsprozesses gemeinsam. Beide Freundespaare setzen sich mit ihrer kritischen Haltung über die Auffassung von zwei faktisch voneinander trennbaren Kulturen und ihrer Geschichte hinweg und etablieren gemeinsam eine Geschichte, die ihren Ursprung in der schicksalhaften Begegnung hat und sich schließlich im Selbstbewusstsein einer „parrhesiastischen“ Praxis vollzieht. Aus den Zufallsbekannten werden in beiden Fällen Lebensgefährten.

IV. 3. c) Das narrative Machtvakuum

Als ein Akt der Selbstbestimmung nimmt *parrhesia* im Spannungsfeld zwischen Autonomie und Determiniertheit des Subjekts durchaus eine vermittelnde Funktion ein. So nährt Foucaults Interesse am antiken Konzept der *parrhesia* die Suche nach einer „autonome[n] Art und Weise“¹⁰⁷⁶ der Subjektkonstruktion, die zugleich seinem monistischen Machtbegriff gerecht wird. Denn genauso wenig, wie das Subjekt weder ganz bei sich sein noch im Anderen aufgehen kann, ist seine Handlungsmacht weder unabhängig von den sozial determinierten Machtstrukturen noch von einer weiterführenden unpersönlichen Macht – ganz gleich, ob es sich um die schicksalhafte Kraft göttlicher Prädestination oder um eine kontingente Bestimmung handelt. Foucault macht für seinen Begriff der Macht wie auch den der Freiheit in erster Linie die sozial bedingten Machtstrukturen geltend, indem er mit der Aufgabe eines substanziellen Subjekts beide Begriffe als eine spezifische Beziehungsform an die Handlungspraxis bindet. Die Kraft einer unpersönlichen Macht findet aber über das historische Bewusstsein indirekt Eingang in sein

1076 Foucault: *Was ist Kritik?* Berlin 1992, S. 12.

Konzept der *parrhesia*, wenn sich das freimütig sprechende Subjekt unter dem Zeichen der allgemein menschlichen Bestimmung entwirft. So drückt sich im objektiven Risiko der *parrhesia* letztlich der Glaube an eine Überwindbarkeit dieser im weitesten Sinn höheren Macht aus, weil das freimütig sprechende Subjekt wie seine Umgebung die Selbstreferentialität seines Wahrsprechens im performativen Akt als Loslösung von Tod und Sieg über das Schicksalhafte deutet. Indem sich das Subjekt auf sich selbst als ein freimütig Sprechendes bezieht, erhebt es das Wahrsprechen, die Diskursform selbst, zu einem gesellschaftlichen Diskurs.

In der Literatur führt der im 18. Jahrhundert aufkommende Prozess des Nachdenkens über sich selbst unter anderem zur „Metaisierung“¹⁰⁷⁷, der Selbstreferentialität des Erzählvorgangs. Für den Begriff der *parrhesia* nimmt diese genaue Unterscheidung zwischen der Selbstreflexion im weitesten Sinn und der Metafiktion als einer ihrer spezifischen Formen eine wichtige Bedeutung ein, weil das freimütig sprechende Subjekt nicht bloß selbstreflexiv ist, sondern gleichzeitig neue Möglichkeiten der Reflexion und neue Formen seines Selbst sucht. Im Nachdenken über ein mögliches Selbst gerät das Subjekt der Aufklärung zwangsläufig an die Grenzen des allgemein bestehenden Wissens und rührt bald am Absolutheitsanspruch rationalistischer Wahrheit. Entsprechend dem Bild des *parrhesiastes* geht die Selbstreflexion eines aufgeklärten Subjekts dabei notwendigerweise über einen rein innerlichen Kognitionsvorgang hinaus, weil es in seiner Skepsis gegenüber unüberwindbaren epistemologischen und ontologischen Grenzen den Automatismen der eigenen Wahrheitsbegründung genauso wie denen der gesellschaftlichen zu entkommen sucht. Indem es sich im Bezug auf das Bestehende gegenüber einem Anderen äußert, stellt es sicher, dass es sich tatsächlich auch über seine eigenen Voraussetzungen der Reflexion hinwegsetzt. Mit der Überführung der Selbstreflexion in eine Praxis öffentlicher Kommunikation läuft das Subjekt allerdings auch Gefahr, durch die äußeren Zuschreibungen der Gesellschaft in ihre Erklärungsmuster eingeordnet zu werden und damit nicht wirklich als selbstbestimmtes Subjekt aus seiner eigenen Objektivierung hervorzugehen. Zu dem relationalen Begriff des Anderen als der Differenz zum aktuellen gesellschaftlichen Erkenntnisstand kommt folglich der des konkreten Anderen hinzu, der gleichermaßen als freimütig sprechendes Subjekt am Akt der *parrhesia* beteiligt ist und ihre dynamische Funktion der kritischen Haltung garantiert.

Als erste Orientierung und Möglichkeit, das Andere als das Differente und zugleich als Vermittler zwischen Selbstreflexion und gesellschaftlicher Reflexion, zwischen privater und öffentlicher Diskursivität zu begreifen, hat sich in der Auseinandersetzung mit dem faktischen Widerspruch zwischen dem eruptiven Bruch und der Aufnahme des „parrhesiastischen“ Spiels bei Foucault

1077 Vgl. zum Begriff der „Metaisierung“ Ansgar Nünning, Janine Hauthal, Julijana Nadj u. Henning Peters (Hrsg.): *Metaisierung in der Literatur und anderen Medien: Begriffsklärungen, Typologien, Funktionspotentiale und Forschungsdesiderate*. In: *Metaisierung in Literatur und anderen Medien*. Berlin/New York 2007.

bereits das Dialog-Modell des Aufklärers Diderot erwiesen. Sein Roman *Jacques le fataliste et son maître* gibt nun unter dem engeren Fokus eines gesellschaftlichen Machtgefälles ein ideales Beispiel für eine literarische Wegbereitung gesellschaftlicher Umbrüche, die sich bis zu einem entscheidenden Grad aus privaten Diskursen nähren. Rainer Warning spricht in diesem Kontext des Herr-Diener-Motivs von einer Ausweitung „zu einer deutlich vorrevolutionären Thematik“¹⁰⁷⁸; Ruth Groh nennt es die Absicht Diderots, „in *Jacques le fataliste*, in der spielerischen Verfremdung des Konflikts zweier Romanfiguren die Möglichkeit einer Staatsreform“¹⁰⁷⁹ anzukündigen.

Für die etwas jüngere Vergangenheit lässt sich mit der Geschichte des Dienerschülers *Jakob von Gunten* von Robert Walser eine exemplarische Darstellung anführen, die Veränderungen in den gesellschaftlichen Machtstrukturen nicht nur abbildet, sondern auch reflektiert und mitträgt. Neben Diderots Darstellung eines unkonventionellen Herr-Diener-Verhältnisses soll daher Walsers neu in den Blick geratener Roman über die gesellschaftlichen Umbrüche seiner Zeit Gegenstand dieses Kapitels sein, um unterschiedliche kritische Diskursformen zu vergleichen und auf ihre literarische Vermittlung hin zu untersuchen. In der folgenden Analyse dieses Verhältnisses zwischen Textwelt und sozialer Wirklichkeit geht es schließlich darum, die Rückbindung der privaten *parrhesia* an die politische Praxis auf einen Schutzraum im gesellschaftlichen Machtgefüge zurückzuführen, in dem das Spiel um die Macht tatsächlich ein persönliches Experiment darstellt. Zugleich gilt es, die indirekte literarische Vermittlung der *parrhesia* in der kritischen Funktion eines Anderen zu beschreiben, die durch die doppelte Adressierung auf Text- und Metaebene an ein konkretes Anderes zurückgebunden wird und damit die Kritik an der Kritik als einen individuell spezifischen Prozess bestimmt. Als potentielle Schaltstelle zwischen gesellschaftlichem und privatem Diskurs ist das freimütig sprechende und praktisch handelnde Subjekt nach Foucault schließlich auf ein menschliches Anderes zu beziehen, dessen Reaktion erst die Wahrheit in „la forme de l'autre monde et de la vie autre“¹⁰⁸⁰ als eine gesellschaftliche vermittelt.

In Diderots so genanntem „Metaroman“¹⁰⁸¹ kreuzen sich mit den unterschiedlichen Erzähl-Ebenen

1078 Rainer Warning: *Illusionen und Wirklichkeit in Tristram Shandy und Jacques le fataliste*. München 1965, S. 78f.

1079 Ruth Groh: *Ironie und Moral im Werk Diderots* (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste, Bd. 69, Neue Folge). München 1984, S. 269.

1080 Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009, S. 311.

1081 Zum besonderen Verhältnis der unterschiedlichen Erzählebenen bei Diderot vgl. u. a. Erich Köhler: *Est-ce que l'on sait où l'on va? Zur strukturellen Einheit von ‚Jacques le fataliste et son maître‘*. In: Denis Diderot. Hrsg. von Jochen Schlobach. Darmstadt 1992. S. 245-273. Zum Begriff „Metaroman“ allgemein vgl. auch bei Helmbrecht Breinig: *Satire und Roman: Studien zur Theorie des Genrekonflikts und zur satirischen Erzählliteratur der USA von Brackenridge bis Vonnegut*. (Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft. Bd. 4.) Tübingen 1984.

einer als wahr vorausgesetzten Bezugsrealität und der erzählten Realität der Figuren zugleich die private Praxis der *parrhesia* und ihr öffentlicher Gebrauch. Im steten Wechsel treiben entweder der textimmanente Dialog zwischen den beiden Protagonisten oder die an den Leser gerichteten Einschübe des Erzählers die Handlung an, ohne dass sich beide Parteien jeweils dafür verantwortlich zeigen. Für die Textwelt macht Jacques das Schicksal als den unbekanntes „auteur du grand rouleau“ verantwortlich, „où tout est écrit“, „et qui contient toute vérité.“¹⁰⁸²; auf einer Metaebene weist der Erzähler aber diese Urheberschaft ausdrücklich von sich: „Vous allez croire que cette petite armée tombera sur Jacques et son maître [...] et il ne tiendrait qu’à moi que tout cela n’arrivât; mais adieu la vérité de l’histoire, adieu le récit des amours de Jacques.“¹⁰⁸³ Mit dieser Lossagung von der Verantwortlichkeit für die Gesamtheit kausaler Zusammenhänge geht aber keine generelle Distanzierung von der Wahrheit einher, die etwa einer relativistischen oder universalistischen Auffassung von Wirklichkeit Platz gemacht hätte. Die hauptsächliche Handlung generiert sich vielmehr aus den reflexiven Aussetzungen des real objektivierbaren Geschehens, das sich dadurch als die eigentliche Unterbrechung zu erkennen gibt. Unwillkürlich treten der Erzähler wie seine Figuren in einen Wettstreit um eine Wahrheit des Erzählens, die sich jenseits kausaler Determiniertheit als die diskursiv verfasste soziale Wirklichkeit offenbart und den Leser zur aktiven Teilnahme zwingt.

Die Widersprüche in seiner fatalistischen Weltsicht erklärt Jacques mit der Koexistenz zweier widerstreitender transzendenter Autoritäten, die sich ihrer selbst ebenfalls erst in einem performativen Schreibprozess vergegenwärtigen: „Tous les deux étaient écrits l’un à côté de l’autre. Tout a été écrit à la fois“¹⁰⁸⁴ Der Text selbst verweist damit auf seinen Entstehungsprozess und auf die Ungleichzeitigkeit, die den Aufschreibenden stets von seinem Aufgeschriebenen trennt.¹⁰⁸⁵ Dieser transzendenten höheren Macht, die hier die Erzähler-Instanz verkörpert, wird dieselbe Trennung von ihrem Ursprung zugeschrieben wie dem substanzlosen Subjekt bei Foucault, das in seinem Selbstverständnis immer schon seiner selbst als den eigenen Bedingungen voraus ist und auf seiner Suche nach einer kohärenten Daseinsform erst in Relation zu einem Anderen zu einer eigenen Form der Gegenwart findet.

Mit Blick auf die bereits analysierten Textbeispiele stellt sich in diesem Zusammenhang jedoch erneut die Frage, ob Foucaults Begriff des Anderen für die Bestimmung der *parrhesia* nicht

1082 Denis Diderot: *Jacques le fataliste*. In: Diderot: Œuvres complètes. Bd. XXIII. Fiction V. Hrsg. von Herbert Dieckmann, Jacques Proust u. Jean Varloot. Kommentiert u. mit Anmerk. versehen von Jacques Proust und Jack Undank. Paris: Hermann 1981, S. 34.

1083 A. a. O., S. 35.

1084 A. a. O., S. 28.

1085 Zum Problemkomplex der Selbstpräsenz vgl. die wegweisende Arbeit von Jacques Derrida: *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*. In: Ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Übers. v. Rodolphe Gasché. Frankfurt a. M. 1989, S. 422-442.

genauso ungenügend scheint wie seine Leitidee einer ausschließlich ubiquitären, produktiven Macht. Es gilt daher, den Akt der *parrhesia* in einem letzten Schritt auf einen konkreten Anderen zu beziehen, der sich trotz einer gewissen Symmetrie der Machtbeziehung im privaten Gespräch nicht öffentlich von seiner gesellschaftlichen Rolle distanziert. Unter diesen Voraussetzungen wird eine Praktik der *parrhesia* vorstellbar, die den Widerspruch zwischen dem riskanten Bruch und einer zugleich offenen Diskursform auflöst, indem sie den Anderen im Moment der *parrhesia* gleichermaßen als Subjekt begreifbar macht. Die Rückbindung der privaten Praxis der *parrhesia* an ihren politisch-gesellschaftlichen Gebrauch wäre demnach als ein Ausgleichsprozess zu denken, in dem sich ein konkreter Andere als der in der gesellschaftlichen Hierarchie Mächtigere nun seinerseits öffentlich als kritisch handelndes Subjekt entwirft. Die für die *parrhesia* typische Form des dynamischen Prozesses ließe sich damit auf eine politische Dimension ausweiten, ohne dass die *parrhesia* als spezifischer Akt eines einzelnen Subjekts gerade diese Form entbehren müsste. Erst mit dieser durchlässigen Barriere zwischen privatem Rollenspiel und gesellschaftlicher Position erklärt sich auch die indirekte Funktionsweise der literarischen Vermittlung der *parrhesia*. In gleicher Weise ist die Erzähler-Instanz nicht ohne ihren Urheber, den Autor, zu denken, der sich wiederum unter den Augen seiner Leserschaft entwirft. Im dicht verschlungenen Geflecht aus inner- und metatextueller Ebene offenbart sich diese narrative Machtordnung als ein instabiles, ständig in Bewegung begriffenes Konstrukt. An die Stelle einer ihre Stimme unterdrückenden Macht, die die innere Ordnung des Erzählten garantiert, tritt ein Erzähler-Subjekt, dessen Selbstreferenz keinen unhintergehbaren Bezugspunkt der Ordnungsbegründung mehr herstellt. Indessen weist alles Selbstreferentielle im Erzählten seine identitäre Einheit als Illusion aus und lenkt so den Blick auf das Moment seiner Selbstkonstituierung, der bei Foucault die „Ununterscheidbarkeit“ im Prozess der Selbsttransformation vom objektivierten Subjekt zum subjektivierten Objekt und zurück markiert. Stellt sich die Macht des Erzählers in Jacques' fatalistischem Weltbild auf den ersten Blick als unerschütterliche Schicksalsgewalt dar, so gerät sie im Nachvollzug durch den Leser mehr und mehr ins Wanken und oszilliert schließlich zwischen den unterschiedlichen inner- und metatextuellen Erzählinstanzen. In den Händen des Ich-Erzählers präsentieren sich die Schicksalsfäden der Figuren eben nicht als die absolute Wahrheit einer vorgegebenen Bestimmung, wenn Jacques beim Erzählen seiner Liebesgeschichte an ihren Anfang willkürlich einen weiteren Anfang setzt, um von dort aus wiederum einen kausal zwingenden Ablauf seiner Geschichte zu entwickeln. Das unmotivierte und stark konstruierte Einsetzen seiner Erzählung kontrastiert die für sie dramatische Bedeutung, die „un coup de feu au genou“¹⁰⁸⁶ als faktisch

1086 Diderot: *Jacques le fataliste*, S. 24.

zwingender Auslöser seiner Liebe erhält. Sein Vergleich übersteigt dabei die gewöhnliche Metaphorik uneingeschränkter Schicksalsergebenheit: „[...] et Dieu sait les bonnes et mauvaises aventures amenées par ce coup de feu. Elles se tiennent ni plus ni moins que les chaînons d’une gourmette.“¹⁰⁸⁷. Dass es sich bei dem Verweis auf einen speziellen, das Pferdemaul betreffenden Teil des Zaumzeugs nicht ohne Grund um eine Assoziation handelt, die das fatalistische Weltbild an die grundlegende schmerzvolle Erfahrung knüpft, bei jeder Schicksalswendung zugleich auch in seinen sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten bedroht zu sein, wird an anderer Stelle des Romans deutlich. Diesmal ist es ganz offensichtlich Jacques Artikulationsfähigkeit, auf die es das Schicksal abgesehen hat, ohne selbst seinem fatalistischen Bild zu genügen. Denn „[l]e cheval de Jacques ne permit pas à son maître d’achever; il part comme un éclair, ne s’écartant ni à droite, ni à gauche, suivant la grande route.“¹⁰⁸⁸ Durch diesen unerwarteten geradlinigen Beschleunigungstrick entkommt das gezäumte Pferd der schmerzvollen Erfahrung seiner unmittelbaren Lenkung und kehrt das gewöhnliche Herrschaftsverhältnis zwischen Reiter und Pferd unter einem äußeren Eindruck um, der die Deutung einer schicksalhaften Fügung genauso zulässt wie die der selbstbestimmten Lenkung.

Mit dem gleichen Trick entkommt Jacques in Diderots Darstellung der *einen* Herausforderung des Schicksals, die es selbst negieren und sein fatalistisches Weltbild ins Wanken bringen würde. Verkörpert die Erzähler-Instanz zwar gemeinhin die höhere, schicksalsähnliche Macht über die Figuren, so legt Diderot seinem Protagonisten Jacques aber mit dem ihm zugeschriebenen zwanghaften Hang zur Rede das eigene Schicksal gleichsam in den Mund und durchkreuzt damit die Sehnsucht des Lesers, sich in der komplexen Wirklichkeit einer Autorität ergeben zu unterwerfen. Auf ähnliche Weise unterwandert die Diener-Figur des Jacques im Erzählen die soziale Determiniertheit seines Verhältnisses zum Herrn, der ihm deswegen „une chose très commune et très impertinente“¹⁰⁸⁹ vorwirft und so an die ambivalente Bedeutung der *parrhesia* erinnert:

„Tu vas anticipant sur le raconteur, et tu lui ôtes le plaisir qu’il s’est promis de ta surprise; en sorte qu’ayant par une ostentation de sagacité très déplacée, deviné ce qu’il avait à te dire, il ne lui reste plus qu’à se taire, et je me tais.“¹⁰⁹⁰

Genauso wenig wie die äußeren Umstände entgegen Jacques fatalistischem Bekenntnis einen tatsächlichen Zugriff auf seine Wahrheitssuche und seine Wahrheitsbegründungen haben, hat der

1087 A. a. O., S. 24.

1088 A. a. O., S. 81.

1089 A. a. O., S. 251.

1090 A. a. O., S. 252.

Herr uneingeschränkte Herrschaft über ihn als Diener. Stattdessen ist ihr Verhältnis von der spezifisch individuellen Abhängigkeit bestimmt, die in der stillen Übereinkunft besteht, dass der Eine gerne schweigt und der Andere gerne spricht. Die Form dieses beiderseitigen Einvernehmens gleicht in gewisser Weise dem „pacte parrésiasie“ Foucaults, deutet aber zugleich auch auf die Schwachstelle dieses Modells hin.

Denn im Gegensatz zu ihrem sozial determinierten Besitzverhältnis als einem zwischen Herrn und Diener bedeutet ihr Ringen um die narrative Vormachtstellung in ihrer persönlichen Erfahrungsgeschichte, dass das sie verknüpfende Band nicht nur Spiel haben muss, sondern auch erst im Moment des Erzählens die Regeln für sein spezifisches Muster erhält, wenn der jeweils Andere entweder mit Zuhören oder Erzählen die Handlung vorantreiben soll. Der Begriff des Vertrags suggeriert hingegen, dass die Gefahr eines Vertragsbruchs besteht und der Praxis der *parrhesia* folglich absolute Grenzen gesetzt sind. Indessen erweist sich bei Diderot das Performative als der Minimalkonsens, auf den sich der Herr und Jacques schließlich einigen: „Cependant dis comme toi, je t’écouterai comme moi et je t’en croirai comme je pourrai.“¹⁰⁹¹ Bereits die Thematisierung des Sprechakts setzt somit nichts anderes als eine persönliche Erfahrungsgeschichte voraus, indem sie von eigenen Wiederholungsmustern genauso Abstand nimmt wie von den Konventionen eines allgemeinen Ausdrucks, der entweder der mimetischen Abbildung der Natur verpflichtet oder einem an formvollendete rhetorische Raffinesse gewöhntem Publikum geschuldet ist. Jacques verweist auf die Unmöglichkeit, eine Situation sprachlich erneut identisch abzubilden, als sein Herr von ihm fordert, seine Geschichte ohne die Übertreibungen des „fade panégyriste“ oder die asketische Strenge des „censeur amer“¹⁰⁹² zu erzählen. Übrig bleibt letztlich die Uneigentlichkeit eines Ausdrucks, der im Unterschied zu der auf die Menge zugeschnittenen Sprache des öffentlichen Redners, „l’orateur du coin“, seine rhetorische Wirkung aus der Singularität seiner Darstellungsform bezieht.¹⁰⁹³

Der besondere Fokus, der auf Jacques’ sprachlichem Vermögen in seinem Verhältnis zum Schicksal gerichtet ist, lässt unter dem Aspekt der Subjektkonstituierung einen entfernten Vergleich mit den Anfängen der Demokratie zu, in der jeder Bürger sich zwar faktisch durch seine Geburt prinzipiell vom mundtoten Sklaven abhob, seine Identifikation mit dem Bürger aber im Akt der freien Rede und der Wahlfreiheit fand. In diesem Zusammenhang motiviert die zweite Bedeutung des Wortes „gourmette“ als Bezeichnung für die Uhrkette nicht nur den doppelten Handlungsstrang, in dem berichtet wird, wie der Herr zuerst seine Uhr verliert und dann sein Pferd; die Doppeldeutigkeit erzeugt vielmehr auch eine ambivalente Sicht auf den Erzählvorgang

1091 A. a. O., S. 73.

1092 A. a. O.

1093 Vgl. a. a. O.

als solchen, der als Dreh- und Angelpunkt des Romans auch die entscheidende Schaltstelle im Verhältnis zwischen naturgesetztem Determinismus und der Willensfreiheit des Subjekts darstellt. Die Tatsache, dass Jacques, der Fatalist, seinem Schicksal durch die Wiedergabe beim Erzählen zugleich eine spezifische Form und ein eigenes Tempo aufzwingt, die wiederum von dem Dialog zwischen Erzähler und Leser abhängen, relativiert seine Vorstellung eines auf eine absolute Wahrheit hin determinierten Subjekts.

Am Schmerz als der tiefgreifenden Erfahrung einer höheren Macht wird erkennbar, in welchem Verhältnis das allgemeine Differentielle des relationalen Wahrsprechen im Sinn der *parrhesia* auf ein konkretes Anderes bezogen bleibt. In seiner Vorausdeutung auf die allgemein-menschliche Gewissheit des Todes ist der Schmerz absoluter Bezugspunkt und zugleich charakteristisches Regulativ einer persönlichen Beziehung. Die Geschichte der Machtbeziehung zwischen Jacques und seinem Herrn wird wie auch der Gesamttext Diderots nicht nur durch die Einsicht angetrieben, dass der jeweils Andere für das erzählte Konstruieren einer Realität für beide Seiten unerlässlich ist, sondern auch durch das Bedürfnis, dass dieses Konstruierte aus einer konkreten persönlichen Erfahrung hervorgeht. Der allgemeine Ausdruck des Schmerzes vermittelt sich dabei als das konkrete Bild einer inneren Anschauung, die in den individuellen Erfahrungshorizont überführt wird und das begriffliche Repertoire erweitert. Maßgeblich für den Nachvollzug einer schmerzvollen Erfahrung ist indessen nicht die Erinnerung an eine reale Situation, sondern die Verankerung eines konkreten Bilds im Sinnzusammenhang einer individuellen Lebensgeschichte, die sich in der Gewissheit des Todes mit der allgemein-menschlichen verbindet. Als derjenige, der lieber schweigt und zuhört, korrigiert der Herr die Ansicht seines Dieners, „que le mot douleur était sans idée, et qu’il ne commençait à signifier quelque chose qu’au moment où il rappelait à notre mémoire une sensation que nous avons éprouvée.“¹⁰⁹⁴ Während Jacques für diese Empfindung das faktische Erleben voraussetzt und wie bei den Knieverletzungen der beiden allein die gleichen spezifischen Bedingungen für einen intersubjektiv vermittelbaren Begriff von Schmerz gelten lässt, verweist sein Herr auf den gemeinsamen Bezugsrahmen ihrer diskursiv verfassten Geschichte: „Non, Jacques; l’histoire de tes amours qui sont devenues miennes par mes chagrins passés.“¹⁰⁹⁵ Im empathischen Erleben und Wiedererleben von Jacques’ Liebesgeschichte verbinden sich die beiden persönlichen Lebensgeschichten zu einem historischen Bewusstsein, das die Festschreibung des Menschen auf die Erfahrung des Todes überwindet.

In dieser Überwindung des menschlichen Schicksals durch ein „Gegen-an-Erzählen“ allen Determiniertheiten zum Trotz spiegelt sich die Wahrheitssuche wider, die bei Camus die absurde

1094 Diderot: *Jacques le fataliste*, S. 39.

1095 A. a. O., S. 39.

Erfahrung in die unaufhörliche Revolte überführt. Jacques setzt unbeirrbar immer wieder ein mit seiner Liebes- und Leidensgeschichte und erhebt sich in diesem Erzählen aus seiner vorbestimmten und sozial determinierten Rolle, obwohl ihm der Erzähler schließlich in der Überzeugung Recht geben muss, „qu’il était écrit là-haut qu’il n’en finirait pas l’histoire [...]“¹⁰⁹⁶. Jacques’ fatalistische Überzeugung hält ihn nicht davon ab, sein Handeln nach Motiven auszurichten, die jenseits der Frage nach einer rationalisierten und objektiven Wirklichkeit im Subjekt selbst und seinem Streben nach Konsistenz zwischen seinem Leben und der allgemeinemenschlichen Gewissheit des Todes liegen. Dabei wird Jacques unweigerlich auf sich selbst als ein handelndes Subjekt zurückgeworfen, das sich angesichts dieser absoluten Gewissheit gerade nicht von seiner inneren Welt lösen kann und sich stattdessen im Handeln gegenüber Anderen mit seiner Form auch die Begründung seiner Form gibt. Die Wahrheitssuche präsentiert sich bei Diderot daher als eine Praxis, die entsprechend der *parrhesia* die Wahrheit intersubjektiv vermittelt und zur Begründung einer Ethik führt, ohne dass sich diese auf eine übergeordnete Theorie beziehen ließe. Dass die fatalistische Haltung Jacques’ ihn nicht von einer ethisch kritischen Haltung befreit, wird in seinem vom Mitleid bestimmten Handeln deutlich, wenn sein Herr ihm die kausalen Folgen auseinandersetzt und sie zugleich zurückbindet an ein sinnstiftendes Aufbegehren des Subjekts: „[...] mais quand tu devrais mourir à leur porte sur un fumier, sur ce fumier tu serais satisfait de toi.“¹⁰⁹⁷ Selbst wenn Jacques im nächsten Moment offen zugibt, dass diese Selbstzufriedenheit eine Illusion ist, – „je ne suis pas de cette force-là“¹⁰⁹⁸ – so bleibt sie innerhalb der im Erzählen konstruierten Wirklichkeit ihrer Freundschaft als Ideal bestehen, das das wahrhaftige Sprechen als eine fortwährende Selbstreflexion notwendig macht und so den unendlichen Prozess der „parrhesiastischen“ Selbsttransformation beschreibt.

Für die Bestimmung der *parrhesia* als Prozess der Selbstkonstituierung, auf den trotz allem die allgemeine Determiniertheit des Menschen auf den Tod genauso einwirkt wie die gesellschaftliche Zuschreibung seiner Rolle, bietet Diderots doppeltes Spiel mit einer narrativ inszenierten Wahrheit einen Erklärungsansatz. Was sich mit der erhabenen Geste einer sokratischen Ironie bereits in der theoretischen Annäherung für die Form der *parrhesia* abzeichnete, wird an Diderots literarischer Vermittlung von Kritik deutlich: während der sokratische Dialog von vornherein die Spielregeln festlegt und mit dieser abschließenden Form keinen Raum für eine kritische Praxis der *parrhesia* lässt, zeichnet sich der Dialog bei Diderot dadurch aus, dass er sich aus dem Wechselspiel zwischen zwei Subjekten generiert, die durch den jeweiligen Anderen unentwegt dazu angetrieben werden, die Bedingungen ihrer eigenen Form zu überprüfen. Der Andere wird bei Diderot zum

1096 A. a. O., S. 287.

1097 A. a. O., S. 98.

1098 A. a. O.

Mitspieler und damit zum be- und zugleich entgrenzenden Faktor zwischen öffentlichem und privatem Diskursbereich. Nach Wertheimer lässt sich Diderots literarischer Dialog genau an der Schnittstelle zwischen dem normativ-verbindlichen Bezugsrahmen des gesellschaftlichen Machtdiskurses und einem in sich geschlossenen, individualisiert spezifischen Einzeldiskurs situieren. Es überrascht daher nicht, dass er auch die zweifache Ausrichtung aufweist, die den dynamischen Begriff der *parrhesia* kennzeichnet, und ihre unmittelbar ethische Praxis von der primär persuasiv-rhetorischen Beweiskraft eines objektiven Risikos losbindet:

„Diese ‚Geschlossenheit‘ des Diderotschen Diskursmodells beinhaltet in ihrer Konsequenz eine Art Gleichschaltung von innerem und äußerem Kommunikationskreis, derart, daß es zur Ausbildung eines gemeinsamen Zeichen- und Verhalteninventars kommt. [...] Rituale der Übereinkunft sichern den Versuchsraum der dialogischen Experimente, verhindern eine existenzielle Gefährdung der Diskutanden. Das Faktum dieser internen wechselweisen Berechenbarkeit macht es möglich, den Dissens oder die zwischen den Positionen auftretende Divergenz in voller Intensität auszutragen, ohne deshalb das Risiko eines dialogischen Bruchs eingehen zu müssen.“¹⁰⁹⁹

Dass dieses objektive Risiko für den freimütigen Schriftsteller Diderot in der faktischen Wirklichkeit der gesellschaftlichen Machtverhältnisse bis zu einem gewissen Grad eben doch besteht, legt einen Beweis für die gesellschaftliche Anschlussfähigkeit seines geschlossenen Diskurssystems vor. Den Schutzmechanismus gegen ein Abgleiten in eine entweder hermetisch abgeriegelte diskursive Parallelwelt oder einer eins zu eins übersetzten Imitation des vorherrschenden Machtdiskurses sieht Wertheimer ähnlich wie Warning in Diderots Vermittlungstechniken, deren Spezifik vor allem durch „die Aufrasterung des dialogischen Prozesses in eine Reihe von Komplementärprozessen“¹¹⁰⁰ gegeben ist. In einer solchen Doppel- und Vielfachstruktur des Diskurses, wie sie in *Jacques le fataliste* fraglos erkennbar ist, entsteht eine Art Vakuum in dem das Subjekt normierenden Machtsystem, weil sich das sprachliche Normen- und Wertesystem des Textes selbst weder im luftleeren diskursiven Raum bewegt noch durch seine polyphone sprachliche Verankerung in der Selbstbezüglichkeit seines eigenen narrativen Entstehungsmoments ganz in dem tonangebenden Normen- und Wertesystem aufgehen kann. Auf diese Weise ist sichergestellt, dass das Subjekt im Sprechen eine kritische Haltung einnimmt, ohne gleich im Anschluss in die abschließende Form einer Kritik einzumünden, auf die es die asymmetrische Situation einer gesellschaftlichen Objektivierung unwillkürlich festschreibt. Gleichwohl bedeutet der weitgehende Ausschluss der Öffentlichkeit von der dialogischen Praxis zwischen Jacques und seinem Herren gerade nicht, dass ihre gesellschaftlichen Rollen im Schutz

1099 Wertheimer: „*Der Güter Gefährlichstes, die Sprache*“. *Zur Krise des Dialogs zwischen Aufklärung und Romantik*. München 1990, S. 32.

1100 A. a. O., S. 31.

der Privatsphäre keinerlei identitären Bezugspunkt bildeten oder etwa eine Freundschaft nach dem Muster epikureischer Schule zuließen. Im Unterschied zu dem Bestreben der Epikureer, mit dem freiwilligen Eintritt in den Kespos und der Abkehr vom öffentlichen Leben die optimalen Bedingungen für *parrhesia* zu schaffen, geht die Freundschaft zwischen Jacques und seinem Herrn auf einen Zufall zurück, „par hasard, comme tout le monde“¹¹⁰¹, dem der Erzähler also jede Erhöhung ins Schicksalhafte verwehrt. Mit demselben leichten Ton weckt er die Skepsis des Lesers, als er den mit Sporen erzwungenen Gleichschritt der Pferde auf das Verhältnis zwischen ihren Reitern überträgt: „autant en fit la monture de Jacques, car il y avait entre ces deux animaux la même intimité qu’entre leurs cavaliers. C’étaient deux paires d’amis.“¹¹⁰² Hat er sich zuvor selbst noch als ein Erzähler offenbart, dessen Wissen über die Handlungsmotive der Charaktere ebenso wie das des Leser auf ihre äußere Repräsentation beschränkt bleibt, so lenkt sein Vergleich die Aufmerksamkeit nur umso mehr auf das sie verbindende Element, das im Unterschied zum instinktgeleiteten Verhalten ihrer Pferde in der diskursiven Praxis des Geschichtenerzählens besteht. Die öffentliche Geschichte ihres Erzählens handelt von einer privaten Geschichte der gegenseitigen Ergänzung und Korrektur innerhalb einer Freundschaft, die sich in doppelter Hinsicht als symbiotisch ausweist.

Ihrer wechselseitigen Abhängigkeit im Erzählakt steht das Herrschaftsverhältnis ihrer sozialen Rollen gegenüber. Doch es zeigt sich, dass ebenso, wie sich der eigene Wille immer auch als die Laune des Schicksals auslegen lässt, der eigene Wunsch als der Befehl des Anderen beschrieben werden kann. Jacques’ Imperativ führt dieses selbstregulative Prinzip einer diskursiv verfassten Wirklichkeit eindrücklich vor: „Monsieur, commandez-moi toute autre chose, si vous voulez que je vous obéisse.“¹¹⁰³ Demnach wird der Macht zwar generell eine ähnliche Omnipräsenz eingeräumt wie bei Foucault, sie erhält aber im Kontext der diskursiven Wirklichkeit eine andere Qualität. Obschon sich Diderot kaum als Demokrat zu erkennen gibt, zeugt seine an die Tradition Cervantes’ angelehnte Darstellung des Herr-Diener-Verhältnisses in *Jacques le fataliste* von dem dynamischen Wirkungsmechanismus diskursiver Kräfte. Nicht die gesellschaftliche Ordnung an sich wird durch Jacques’ „impertinences“¹¹⁰⁴ in Frage gestellt, denn die schicksalhafte Bestimmung einer allgemein gültigen Trennung zwischen gesellschaftlichen Herrschafts- und persönlichen Machtverhältnissen wird nicht prinzipiell aufgehoben, sondern erweitert um das Regulativ diskursiver Lebenspraxis. Mit der Figur des Jacques, der in den Augen seines Herrn niemals etwas anderes sein wird „qu’un Jacques“¹¹⁰⁵, entwirft Diderot ein Gegenbeispiel dafür,

1101 Diderot: *Jacques le fataliste*, S. 23.

1102 A. a. O., S. 38.

1103 A. a. O., S.181.

1104 A. a. O., S. 181.

1105 A. a. O., S. 180.

dass das in der gesellschaftlichen Hierarchie unterlegene Individuum aus dieser Objektivierung in keiner Weise heraustreten kann. In der Beziehung zu seinem Herrn lässt Jacques keinen Zweifel daran, dass sich die soziale Determiniertheit in gleicher Weise wie das Schicksal überlisten lässt und im Rahmen der äußeren Vorgaben auf der charakterlichen Konstitution des Subjekts beruht, nach der es die Rolle ausfüllt. Bleibt demjenigen, der am unteren Ende der gesellschaftlichen Hierarchie steht, immer noch die Möglichkeit, sich in der Befehlsgewalt über einen Hund als freies Individuum zu begreifen, so führt Jacques diese Freiheit auf eine charakterliche Schwäche zurück: „Les hommes faibles sont les chiens des hommes fermes.“¹¹⁰⁶

Im Unterschied zu Foucault nimmt die Macht bei Diderot ähnlich wie bei Aristoteles eine in der intimen Beziehung zwischen Freunden qualitativ andere Form an, die sich von der Macht der äußeren Umstände gerade in ihrer relativen Unabhängigkeit gegenüber dem gesellschaftlichen Machtgefüge unterscheidet. Jacques' Aufbegehren als Beispiel der *parrhesia* generiert sich bei Diderot nicht erst aus dem Bewusstsein des Subjekts, dass seine gesellschaftliche Zuschreibung nicht objektiv und rational zwingend legitimiert ist, sondern aus dem Bedürfnis heraus, der kontingenten Welt durch ihre Stilisierung im gemeinsamen Erzählakt einen Sinn abzurufen. *Parrhesia* präsentiert sich hier nicht als die demokratische Forderung des Rechts auf Rede, sondern vielmehr als die private Tugend, wie sie bei Aristoteles im Zusammenhang der Freundschaft unter Gleichgesinnten und als Voraussetzung für eine diskursive Vermittlung der Wahrheit vorkommt. In der intersubjektiven Erfahrungsgeschichte von Jacques und seinem Herrn ist *parrhesia* nicht mehr nur Ausdruck der Freundschaft, sondern ihr Signifikat, „la chose“¹¹⁰⁷; indessen bleibt ihr Ausdruck als Bezeichnendes immer noch auf die asymmetrische Machtverteilung der öffentlichen Redesituation bezogen, ganz gleich, ob es sich um „le titre“¹¹⁰⁸ des Herrn und Befehlshabers oder ob um die erhabene Bezeichnung des öffentlichen Kritikers und Märtyrers handelt.

Nach dem gleichen Prinzip, nach dem sich das Schicksal bei Diderot mal als Ursache, mal als Folge des subjektiven Willens präsentiert, richtet sich die Dualität von „titre“ und „chose“ bzw. Objektivierung und Subjektivierung nach dem jeweiligen Diskursmodus aus. Dass zwischen der narrativ konstruierten Erfahrungsgeschichte zweier Freunde und dem öffentlichen Diskurs gerade wegen einer relativen Unabhängigkeit eine wechselseitige Durchdringung besteht, wird an der Stelle deutlich, an der das selbstregulative Prinzip des Erzählakts an seine Grenzen gelangt. Ein Interessenkonflikt zwischen Jacques und seinem Herrn führt dazu, dass der gesellschaftliche Diskurs in ihre private Welt des narrativen Erlebens einbricht und beide die Wirtin als äußere

1106 A. a. O., S. 187.

1107 A. a. O., S. 185.

1108 A. a. O.

Inстанz benötigen, um die gesellschaftliche Ordnung formal wieder in Stand zu setzen. Aber „l'égalité qui s'est établie entre eux par laps de temps“¹¹⁰⁹ ist zu nachhaltig; selbst das Verhalten der Wirtin zeugt von der Durchlässigkeit privater Diskurse, denn es bleibt ihr lediglich übrig, Jacques' fatalistische Argumentation zu übernehmen und die Gehorsamspflicht in den Willen eines Subjekts zu verlegen, das sich jenseits seiner angestammten gesellschaftlichen Rolle als allgemein-menschliches offenbart, „sans qu'il soit jamais libre aux pieds de se refuser aux ordres de la tête.“¹¹¹⁰ Der Herr glaubt zwar zugunsten des selbstbestimmten Subjekts nicht an die Allmacht des Schicksals, er setzt sich aber nicht einmal dem objektiven Risiko aus, das mit dem Aufbegehren gegen eine soziale Determination einhergeht. Er erklärt seine Reflexionen als folgenlos, denn „il n'y a du danger que pour ceux qui parlent, et je me tais.“¹¹¹¹ Seine freudige Einwilligung in den Vorschlag der Wirtin kommt folglich nicht überraschend, und doch beweist sein Bewusstsein, in Jacques nunmehr einen spezifischen Charakter, „cet original-là“¹¹¹², zu erkennen, dass die Gewohnheit der freundschaftlichen Praxis letzten Endes ihre Wirkung gezeigt hat. Die nun von Jacques formulierte Vereinbarung konterkariert den Sozialvertrag im Sinn einer *volonté générale*, die in der Abstraktion zur allgemeinen Form ihren normativen Verbindlichkeitsanspruch eingebüßt hat.¹¹¹³

Einerseits lässt sich Jacques' Frechheit, gegen seinen Herrn aufzubegehren, durchaus als der für den Akt der *parrhesia* charakteristischen Bruch mit der bestehenden Norm begreifen; andererseits relativiert sich die negative Bedeutung seines Handelns jedoch durch die Verankerung in der Geschichte einer Freundschaft, in der sein freimütiges Sprechen längst zu einer gewohnten Praxis geworden ist. Die Geschichte der Machtbeziehung zwischen Jacques und seinem Herrn impliziert zwei unterschiedliche Momente der *parrhesia*, die beide auf einen von der gesellschaftlichen Objektivierungsmacht zu differenzierenden Raum zweier Akteure verweisen: erst unter diesem Schutz vor der öffentlichen Zuschreibung und ihrer erhabenen Wirkung realisiert sich *parrhesia* erstens als das Spiel, in dem sich der Sprecher mit seiner Form auch zugleich die Begründung dieser Form gibt, um sich gleich darauf und im unendlichen Wechsel mit dem konkreten Anderen aus dieser neuen Objektivierung zu erheben. Zweitens bildet dieses Wechselspiel als persönliche Praxis freundschaftlicher Kritik erst die Voraussetzung, die im Schutz ihrer intimen Geschichte generierte Wahrheit als ein allgemeines Anderes, „de la forme de la vie autre“¹¹¹⁴ in der

1109 A. a. O., S. 183.

1110 A. a. O.

1111 A. a. O., S. 91.

1112 Vgl. a. a. O., S. 185: „Toutes nos querelles ne sont venues jusqu'à présent que de ce que nous ne nous étions pas encore bien dit, vous, que vous vous appelleriez mon maître, et que c'est moi qui serais le vôtre.“

1113 A. a. O., S. 183.

1114 Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009, S.

Öffentlichkeit zu vermitteln und dabei gezwungenermaßen mit dem Bestehenden zu brechen. Dieser öffentliche Bruch bedeutete zwar für den *parrhesiastes* ein objektives Risiko, das innere, subjektive Risiko bestünde aber dann tatsächlich allein in der ständigen Ungewissheit an der Grenze zu einer eigenen, konsistenten Form und nicht darin, mit der erhabenen Geste eine abschließende Form in der gesellschaftlichen Objektivierung zu finden.

Im Einklang mit dem Wahrheitsbegriff bei Foucault verweist die bei Diderot als erzählte Wirklichkeit abgebildete Wahrheit auf die Dualität der Machtstruktur, innerhalb derer zwei Akteure Macht und Gegenmacht ausüben und über das Festhalten am Bestehenden hinaus einen Freiraum für die Setzung neuer Grenzen schaffen können. Am Machtverhältnis zwischen Jacques und seinem Herrn zeigt sich, dass der imaginäre Raum ihrer intersubjektiven Erfahrungswelt ein Moment der Wahrheit darstellt, in dem sich zwei miteinander interagierende Subjekte zu ihrer sozialen wie natürlichen Determination bewusst positionieren und sie durch ihre Vorstellungskraft zugleich überwinden.

Maßgeblich für diese diskursive Wahrheit der *parrhesia* ist damit nicht die generelle Unterscheidung zwischen der Authentizität ihres eigentlichen Ausdrucks und der rhetorischen Strategie der *licentia*, sondern vielmehr die besondere Form der Inszenierung des Sprechers. Indem sich Erzähler-Instanz wie erzählende Figur die Bedingungen ihres eigenen Sprechens und damit sich selbst als Sprecher in den Vordergrund stellen, machen sie zugleich die Kontingenz ihrer Behauptung sichtbar. Unter dem Aspekt des Performativen fordert der Sprecher streng genommen eben keine transzendente Gültigkeit, sondern die zwingende Verbindlichkeit ein, die ihn zum Ich werden lässt und ihn gleichzeitig zu seinen eigenen Bedingungen macht. So weiß Jacques, dass seine folgenden Fragen unwillkürlich auf ihn als Subjekt zurückfallen:

„Puis-je n’être pas moi? et étant moi puis-je faire autrement que moi? Puis-je être moi et un autre? et depuis que je suis au monde y-a-t-il eu un seul instant où cela n’ait été vrai?“¹¹¹⁵

In gleicher Weise, in der es Jacques’ Herrn überlassen bleibt, wie er sich zu dieser Positionierung verhält, und ob er den Anderen als Bedingung seiner Aussage oder als ihre Folge begreift, bestimmt nicht zuletzt der Leser darüber, bis wohin er dem Erzähler folgt und vor allem welche Bedeutung er ihm als sprechendem Subjekt für das Erzählte beimisst. Dem Zwang des linearen sprachlichen Repräsentationssystems, das in Bezug auf Jacques und seine Vorstellung von „le grand rouleau“¹¹¹⁶ das Schicksal symbolisiert, wird mit einer Ästhetisierung der Wirklichkeit eine

311.

1115 Diderot: *Jacques le fataliste*, S. 28.

1116 A. a. O., S. 34.

individuelle Wahlfreiheit entgegengesetzt. Im Gegensatz zu dem realpolitischen Anspruch einer demokratischen Verfassung, die das Recht auf Freiheit an die Pflicht eines abschließenden faktischen Urteils bindet, bleibt in der Intimität des Leseakts die Wahl des Lesers auf seine Vorstellungswelt bezogen. Das Erzählen als Teil und hervorbringendes Element einer intersubjektiven Erfahrungsgeschichte, die nicht auf ein der Handlung äußerliches Faktum ausgerichtet ist, sondern auf sich selbst verweist, bildet damit die spezifische Funktionsweise der *parrhesia* im privaten Bereich ab. „[C]ette conversation sur un sujet dont on a tant parlé, tant écrit depuis deux mille ans sans en être d’un pas plus avancé“¹¹¹⁷ gibt im Fall von Jacques und seinem Herrn durch ihre selbstreferentielle ästhetische Funktion das entscheidende Kriterium vor, um den Akt der *parrhesia* innerhalb der Freundschaft von ihrem öffentlichen Gebrauch zu unterscheiden und beide Phänomene als unterschiedliche Ausprägungen eines Prozesses zu bestimmen.

Diderots Darstellung des privaten Dialogs bedeutet die mittelbare, öffentliche Wirkungsmacht, die sich aus der ästhetischen Stilisierung der Wirklichkeit im Erzählakt generiert. Anders als die meisten der bisher untersuchten literarischen Darstellungen lässt Diderots Werk es zu, den Akt der *parrhesia* auch auf eine mikroskopischen Ebene der Macht zu beschränken und von einer in seiner Gesamtstruktur ironisch angelegten Metaebene zu isolieren. Denn aus der Selbstreferentialität des Erzählvorgangs ergibt sich zwingend, dass sich das Gespräch der beiden Freunde genauso in einem ästhetischen Erfassen der gemeinsamen Erfahrungen entfaltet wie auf der für die soziale Wirklichkeit durchlässigen Metaebene des Erzählers. In ähnlicher Weise wie bereits in Lessings Ringparabel oder bei Melville lässt sich trotz Diderots Verwirrspiel mit dem Leser und seinen Erwartungen die kritische Funktion des anekdotenhaften Erzählens für den privaten Dialog als die kleinste Einheit intersubjektiver Erfahrung geltend machen.

Indessen entwirft Robert Walser mit dem Tagebuch des *Jakob von Gunten* ein inneres Zwiegespräch, in dem sich ein angehender Diener zum Untersten der Gesellschaft stilisiert und seinen programmatischen Verzicht auf eine gesellschaftliche Machtposition zugleich bis auf die Machtstrategie des Zynikers ausdehnt. Der Protagonist Jakob sucht „von Grund aus jede Art von Zwang“, lässt sich mit spürbarem Genuss „antreiben, zwingen, bevormunden“¹¹¹⁸, um die Freiheit und die Macht desjenigen zu demonstrieren, der sich aus freien Stücken in die Rolle des Unterlegenen begibt, und beides gegen den anerkannten Mächtigen auszuspielen. In dem paradoxen Nebeneinander von Szenen seiner demütigen Unterordnung unter die Macht seiner Erzieher und von den Traumsequenzen seiner heroischen Wunschvorstellung wird die erhabene Geste des Kritikers und vor allem des zynischen Kritikers ironisiert. Dabei greifen die

1117 Diderot: *Jacques le fataliste*, S. 28f.

1118 Robert Walser: *Jakob von Gunten*. In: Ders.: *Das Gesamtwerk*. Hrsg. von Jochen Greven. Bd. 4. Genf/ Hamburg 1967. S. 333-492, S. 356.

Aufhebungsmechanismen von Paradoxie und Ironie soweit, dass sie jeden gesicherten diskursiven Bezugsrahmen sprengen und mit ihm auch die Zielvorstellung der herkömmlichen zynisch-ironischen Diskursform nehmen.¹¹¹⁹

Als Elève der Dienerschule, des Instituts Benjamenta, lernt Jakob, nur „in den untersten Regionen [zu] atmen“¹¹²⁰: „Man muß mich nackt auf die kalte Straße werfen, dann stelle ich mir vielleicht vor, ich sei der allesumfassende Herrgott“¹¹²¹. Doch im Gegensatz zum Zyniker, der auf jegliches Materielle, aber nicht auf das daraus hervorgehende Skandalon seiner gesellschaftlichen Außenseiterrolle verzichtet, bricht Walsers Dienerfigur Jakob derart radikal mit den gesellschaftlichen Verhältnissen, dass sie jede mit der Selbstkonstituierung freigesetzte Form von Macht sofort durch eine eigenständige Unterwerfung in eine absolute Leere verkehrt:

„Und höbe und trüge mich eine Hand, ein Umstand, eine Welle bis hinauf, wo Nacht und Einfluß gebieten, ich würde die Verhältnisse, die mich bevorzugten, zerschlagen, und mich selber würde ich hinabwerfen ins niedrige, nichtssagende Dunkel.“¹¹²²

Die „Entunterwerfung“ des Subjekts beschreibt hier nicht einfach eine Gegenbewegung zu den Zuschreibungsprozessen gesellschaftlicher Objektivierung; Jakobs Selbstkonstituierung als Subjekt erfolgt gerade umgekehrt in der bewussten Antizipation seiner sozialen Rolle als Untergebener, die dadurch nicht mehr länger dem Zwang einer abschließenden repräsentativen Form ausgesetzt ist. Die eigenständige Unterwerfung des Selbst unter das Prinzip des Machtverzichts stellt stattdessen eine stilisierte Form der Selbstzucht dar, indem das Subjekt eine ästhetische Distanz zu sich einnimmt, ohne jedoch wie die Zyniker seine soziale Rolle im Namen einer Neubewertung der Machtverhältnisse zu instrumentalisieren und sich mit der kritischen Äußerung seinerseits über die Gesellschaft zu erheben. Während das Institut Benjamenta und sein Musterschüler Kraus für die unreflektierte automatisierte Unterwerfung unter eine beliebige Ordnungsmacht stehen, durchbricht die von Jakob als freiwilliger Akt eines selbstbewussten Subjekts inszenierte Unterwerfung die Eigendynamik eines gesellschaftlichen Machtbegriffs, der sich nicht mehr länger nur aus geistigem Wissen generiert. Peter von Matt nennt Walsers Inszenierung einer der Macht vorauseilenden Unterwürfigkeit eine „Sabotage des bürgerlichen

1119 Vgl. Hans H. Hiebel: *Robert Walsers Jakob von Gunten. Die Zerstörung der Signifikanz im modernen Roman*. In: Robert Walser. Hrsg. von Klaus-Michael Hinz u. Thomas Horst. Frankfurt a. M. 1991. S. 240-275, S. 258ff.
Ferner vgl. Rüdiger Campe: *Robert Walsers Institutionenroman Jakob von Gunten*. In: Rudolf Behrens: *Die Macht und das Imaginäre*. Würzburg 2005. S. 235-250.

1120 Walser: *Jakob von Gunten*, S. 473.

1121 A. a. O., S. 438.

1122 A. a. O., S. 473.

Wertesystems¹¹²³, die Verweigerung seiner Protagonisten gegenüber einer eindeutigen Botschaft diene der „Zielvernichtung“.¹¹²⁴ Selbst noch in seinen Allmachtphantasien unterwirft sich Jakob programmatisch einer sinnentleerten Ordnungsmacht und begegnet dem menschlichen Streben nach Konsistenz schließlich nicht mit einem unwillkürlichen Streben nach gesellschaftlichem Machtgewinn, sondern mit der Reduktion des Selbst auf eine stabile Materiehülle, in die er sich als Foucaults substanzloses Subjekt in seinem Bedürfnis nach Ganzheit flüchtet: „Die soldatische Zucht und Geduld würde mich zu einem festen, undurchdringlichen, fast ganz inhaltlosen Körperklumpen gemacht haben.“¹¹²⁵

Gegenüber seinem ihn züchtigenden Lehrer und Herrn, dem Vorsteher Benjamenta, entfaltet Jakobs bewusst inszenierte Demut jedoch Wirkung. Nach dem ähnlichen Prinzip, nach dem Anouilh's Antigone-Figur sich durch ihren kategorischen Verzicht auf Handlungsfreiheit einer gesellschaftlichen Zuschreibung entzieht und den Leser verstört, verweigert sich Jakob dem automatisierten Zugriff sozialer Machtmechanismen. Sein Schauspiel stellt diese Mechanismen aus und überführt den sinnentleerten Machtbegriff in einen neuen gesellschaftlichen Bedeutungshorizont, der das gegebene Herrschaftssystem subversiv unterläuft. Die „Vorgesetztengewalt“¹¹²⁶ des Vorstehers weicht zurück vor Jakobs zur Schau gestelltem ästhetisch überhöhtem Verzicht und drängt den Vorsteher in der Aussicht, endlich „wieder [er] selber zu sein“¹¹²⁷, nun seinerseits zu einem freiwilligen Geständnis, das sich auf seine eigenen kommunikativen Bedingungen bezieht:

„Man mutet dir, glaubst du das, Edelsinn zu, und da reizt es einen ganz mächtig, sich vor dir in schönen, wohltuenden Erklärungen und Geständnissen zu verlieren, so zum Beispiel ich, dein Herr, vor dir, meinem jungen armen Wurm, den ich, wenns mich gelüstete, zermalmen könnte.“¹¹²⁸

Entsprechend seinem Diderotschen Namensvetter fügt sich Jakob formal den gegebenen Machtverhältnissen, um sie in der Intimität des persönlichen Gesprächs mit dem Mächtigeren ästhetisch zu überformen und in dem durch diese ironische Doppelung entstandenen Machtvakuum neu auszuhandeln. Walsers Gegenentwurf zu den gesellschaftlichen Machtverhältnissen bezieht sein kritisches Potential schließlich gerade aus dem Umstand, dass er keine neue, generelle Form des Machtanspruchs formuliert, sondern vielmehr die erhabene Geste

1123 Peter von Matt: *Wie Weise ist Walsers Weisheit?* In: Robert Walsers Ferne Nähe. Neue Beiträge zur Forschung. Hrsg. von Wolfram Groddeck, Reto Sorg, Peter Utz u. Karl Wagner. München 2008. 2. Aufl. S. 35-47, S. 43.

1124 A. a. O.

1125 Walser: *Jakob von Gunten*, S. 465f.

1126 A. a. O., S. 434.

1127 A. a. O., S. 487.

1128 A. a. O., S. 435.

einer kritischen Tradition, die in der neuen Welt der Massen ihre Wirkung als „banalité scandaleuse“¹¹²⁹ eingebüßt hat, in sich selbst verkehrt. In dieser ironischen Übertreibung durchbricht Walser den Zirkelschluss einer Subjektkonstitution, in der das Individuum als „der Sklave des großartigen Massengedankens“¹¹³⁰ ganz in der Öffentlichkeit aufgegangen zu sein scheint. Im gleichen Moment zeichnet er die Freiheit noch in Jakobs Traumwelt als „etwas Winterliches, Nicht-lange-zu-Ertragendes“¹¹³¹ und gibt ihr damit in zweifacher Hinsicht eine rein imaginäre utopische Gestalt, der sich das Subjekt nur im Schwebezustand und in Relation zu einem konkreten Anderen annähern kann. So wird Jakob von der Lehrerin in einer Art Mysterienspiel in das Reich der Freiheit eingeführt: „Man muss sich immer [...] bewegen, man muß tanzen in der Freiheit.“¹¹³² Dieses Bild des Tänzers entspricht dem *parrhesiastes*, der sich nicht nur in einem vereinzelt Akt, sondern in einer kritischen Lebenspraxis fortwährend neu entwirft.

Mit dem Institut Benjamenta schafft Walser eine von der Öffentlichkeit abgeschiedene Parallelwelt, die in ihrer Loslösung von den öffentlichen Machtstrukturen und der freiwilligen Unterordnung ihrer Zöglinge entfernt an den epikureischen Kespos erinnert. In Walsers Mikrokosmos setzt der Erziehungsprozess jedoch an den bekannten Machtverhältnissen an, treibt mit der Figur des Jakob die gesellschaftlich automatisierten Machtpraktiken bis auf die Spitze einer sinnentleerten Ästhetik, die zuerst dem Eindruck reizender Frechheit und allmählich dem existentiellen Bewusstsein Platz macht, dass sich das Individuum nur über eine ethische Praxis als Subjekt entwirft. Der völligen Durchdringung von öffentlicher Masse und individuellem Privatleben setzt Walser eine private Tagebuch-Welt voller Paradoxien entgegen, die am Ende ein neues Subjekt erschafft und seine Rückbindung an eine allgemeine Geschichte und – mit Anleihen an der Erzähltradition des Abenteuerromans – auch an eine Literaturgeschichte ermöglicht. Er setzt damit das entgegen, was sich bei Jakob bereits als diffuses Gefühl angekündigt hat: „Die da an mir vorübergehen, die gehen mich irgend etwas an, das steht fest. Übrigens ist das schließlich Privatsache.“¹¹³³

Jakobs erhabene Geste erschöpft sich in dem sehnsuchtsvollen Blick „in göttlich nebelhafte Paradiese“¹¹³⁴, wenn er das kategorische, hündische Dienen in der Öffentlichkeit zelebriert. Denn die höflichen Nichtigkeiten, mit denen Jakob den vorübergehenden Passanten zu Diensten ist,

1129 Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009, S. 214.

1130 Walser: *Jakob von Gunten*, S. 395.

1131 A. a. O., S. 429.

1132 A. a. O.

1133 A. a. O., S. 351.

1134 A. a. O.

geben gleich darauf den eigentlichen, kafkaesken Blick frei auf eine Wirklichkeit, in der das Wahrstreben des Subjekts im Moment seiner Selbstkonstitution keinen anderen Gegenwert mehr hat als die Macht an sich und sein Wahrsprechen die manieristischen Züge eines zur reinen Form verkommenen Understatements trägt. Jakob ertappt sich beim Lügen, als er das Erziehungsprogramm des kritiklosen, hündischen Gehorsams so weit treibt, dass er sich freiwillig zum Untersten der Gesellschaft stilisiert und sich in dieser zum Stolz verkehrten Demut über das Institut, den Vorsteher und seine eigene Rolle als Diener erhebt. In Jakobs zögerlichem Bemühen, sich weder „[z]u sehr heruntermachen“¹¹³⁵ zu wollen noch dem Verdacht des allgemeinen gesellschaftlichen Machtstrebens anheim zu fallen, deutet sich die Unzulänglichkeit eines Zwiegesprächs an, das in der hermetisch abgeschlossenen subjektiven Innenwelt ohne zweiten Akteur stattfindet und damit keinen Raum für eine kritische Praxis der *parrhesia* bildet: „Es ist mir nicht möglich, mir die Wahrheit zu sagen.“¹¹³⁶ Erst auf der Metaebene des Leseprozesses, in dem der Leser als Textadressat die Funktion des zweiten Akteurs annimmt und Jakobs paradoxe Einzelaussagen zu einer ironisch verfassten Kritik an der sozialen Wirklichkeit zusammenführt, fällt auch die überhebliche Maske des kategorischen Dieners. Hat dieser sich bisher nur durch seine inneren Reflexionen als scheinbar freies Subjekt entworfen, so enden seine als ungesichert deklarierten subjektiven Äußerungen mit dem Beginn einer neuen Geschichte, die die ironische Umkehrung des Machtgefälles in eine gemeinsame Praxis der Freundschaft überführt. Denkbar wird für den Leser nun ein Zwiegespräch, wie es zwischen Diderots Jacques und seinem Herrn stattfindet. Nicht umsonst lässt sich mit der Lesart von Christopher Middleton, Jakobs letzter Traum von einem Ritt mit dem Vorsteher durch die Wüste sei in seiner episodenhaften Form nicht zufällig und „[e]ine Wiederkehr von Don Quichote und Sancho Pansa“¹¹³⁷, ein gemeinsamer Referenzpunkt erkennen.

Nach dem gleichen trickreichen Prinzip, nach dem Jacques als Erzähler dem Schicksal zuvorkommt und sich seinem Zwang entzieht, antizipiert Walsers Diener Jakob die eigene Züchtigung durch den Mächtigen, so dass er sich letztlich aus dessen Befehlsgewalt befreit. Die Überzeichnung unterwürfigen Gehorsams macht nicht mehr länger, wie bei jedem anderen Dienerschüler, aus seinem Mund das „Dressierteste“, denn in ihrem Diensteifer sehen „Gehorchende [...] meist genauso aus wie Befehlende“¹¹³⁸; sie führt stattdessen mit ihrem Entstehungsprozess auch die automatisierten Machtmechanismen vor Augen, gibt sich also mit der neuen Form auch die eigenen Bedingungen dieser Form. Gegenüber der unbewussten

1135 A. a. O., S. 463.

1136 A. a. O.

1137 Christopher Middleton: *Vorwort*. In: Über Robert Walser. 3. Bd. Frankfurt a. M. 1979, S. 52.

1138 Walser: *Jakob von Gunten*, S. 384.

mimetischen Angleichung eines Kraus lässt dieser doppelte Boden der ironischen Überzeichnung ein Machtvakuum zwischen Herrn und Diener entstehen und führt am Ende des Romans die bewusste Entscheidung herbei, in der Abkehr von der bestehenden Kultur den Anfang einer neuen Geschichte zu schreiben, in der die Wirklichkeit eine von zwei Akteuren gemeinsam konstruierte ist. Damit erfüllt auch das Zwiegespräch bei Walser trotz seiner Monologstruktur dasjenige Kriterium der *parrhesia*, das mit der Rückbindung der kritischen Äußerung an eine konkrete intersubjektive Geschichte ihren freundschaftlich-privaten Gebrauch von ihrem erhabenen Moment des öffentlichen Bruchs unterscheidet.

Aus der mikroskopischen Perspektive des narrativ stilisierten Zwiegesprächs stellt sich für die Bestimmung der *parrhesia* erneut und nun abschließend die Frage nach dem Widerspruch einer inszenierten „Uneigentlichkeit“ und ihrer Bedeutung für den Begriff der *parrhesia* und ihre praktische Vermittlung. Denn trotz der Unterschiede deuten die Beispiele für die indirekte literarische Vermittlung einer freundschaftlichen *parrhesia* darauf hin, dass auch für ihre direkte Vermittlung in der realen Lebenswirklichkeit der Charakter des Inszenierten nicht unwesentlich ist – sei es die Inszenierung einer intersubjektiven Geschichte der Freundschaft oder die Selbstinszenierung als erhabener Kritiker, Märtyrer oder gar Zyniker.

Im Paradoxon dieser Inszenierung einer Nichtinszenierung zeigt sich eine Parallele zu Foucaults Begriff einer Ästhetik der Existenz, die auf der Praxis der *parrhesia* als einer zur moralischen Lebenshaltung stilisierten Kritik beruht.¹¹³⁹ Den entscheidenden Hinweis für die Bestimmung des wahrhaftigen Ausdrucks der *parrhesia* zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre, erhabener Wirkung und freundschaftlicher Taktik liefert die dem Fatalisten Jacques in den Mund gelegte Bemerkung, in der unverkennbar Diderots Angriff auf die radikale ideologische Moral eines „Entweder-Oder“ durchscheint: „Un paradoxe n’est pas toujours une fausseté.“¹¹⁴⁰, es ist im Fall der *parrhesia* sogar die Bedingung ihres transgressiven Elements, das zwischen der Absage an das bestehende Wertesystem und der Zusage an den Wert des Lebens an sich vermittelt.

IV. 3. d) Der Andere als zweiter Akteur

Das identitäre Dilemma des Subjekts, mit dem Akt seiner Selbstkonstituierung weder vollständig aus den sozialen Determinanten heraustreten noch ganz in der Gesellschaft aufgehen zu können,

1139 Als einer der Belege dafür, dass das Ästhetische bei Diderot „alles andere als autonom, vielmehr an Ethisches gebunden und in ihm aufgehoben ist“, führt Ruth Groh in *Jacques le fataliste* die Szene an, in der Jacques seinem Herrn berichtet, wie er einer Frau und ihren zwei Kindern aus der finanziellen Not hilft Vgl. Ruth Groh: *Ironie und Moral im Werk Diderots*. München 1984, S. 85. Zugleich lässt sich die Bemerkung von Jacques Herrn, „vous fites là une belle chose“ (S. 98), auch im Licht der unmittelbar anschließenden ironischen Brechung sehen, durch die der Herr seinen Diener vor dem erhabenen Moment der Selbstinszenierung bewahrt, wenn er das Selbstbild des Tugendhaften durch das Bild des Sterbenden auf dem Misthaufen relativiert.

1140 Diderot: *Jacques le fataliste*, S. 74.

setzt sich auf der Ausdrucksebene der *parrhesia* als das wirkungsbezogene Problem der erhabenen Geste fort. Diderot führt in seinem Geflecht aus unterschiedlichen Dialogebenen denn nicht nur beispielhaft vor, wie das Subjekt im Erzählakt die bestehenden Machtverhältnisse mit einer neuen diskursiven Wirklichkeit konfrontiert, ohne einen allgemeingültigen Machtanspruch zu formulieren. Seine Paradoxien in der Erzählstruktur demonstrieren darüber hinaus, dass auch ein eigentlich freimütig sprechendes Subjekt als *parrhesiastes* nicht ohne eine selbstbezügliche Inszenierung der diskursiven Formen auskommt, wenn es mit seiner Kritik nicht seinerseits das Streben nach Wahrheit beenden will. Die narrative Selbstreferentialität in der „parrhesiastischen“ Praxis bei Diderot zielt damit nicht auf eine affirmative Beschwörung der Wahrhaftigkeit ab, sie stellt stattdessen eine Negation der verschiedenen Erzähler-Instanzen dar, um als jeweils alleiniger Garant den Referenzpunkt einer diskursiven Ordnung zu begründen. Wie das ambivalente Gestaltungsprinzip der Ironie bewirkt hier das Paradoxon mit seiner vordergründigen Negation eine geistige Pendelbewegung, die die starren Oppositionspaare aus Real-Bestehendem und Imaginär-Möglichem, Fiktion und Fakten und auch Bruch und Kontinuität auf einer höheren Reflexionsebene zusammenführt und zugleich eine abschließende systematische Synthese unterbindet. In Walsers ironisch-manieristischer Inszenierung des Dieners Jakob von Gunten wird offensichtlich, dass die Ironie über die bloße Inversion und formale Spiegelung hinausgehen und an ihren eigenen Grenzen eine längst zweifelhaft gewordene Untertreibung der sokratischen Ironie reflektieren kann. Entgegen Foucaults Postulat, *parrhesia* zeichne sich als „degré zero de la rhétorique“¹¹⁴¹ durch die Abwesenheit von Ironie aus, steht der ironische Ausdruck damit durchaus nicht im Widerspruch zur kritischen Haltung des *parrhesiastes*, insofern er den eruptiven Bruch mit den bestehenden Normen bereits als Teil einer intersubjektiven Geschichte der Freundschaft vermittelt und dadurch die erhabene Geste der Neubeschreibung in die für beide Seiten erhebende Praxis eines experimentellen Wechselspiels zwischen Objektivierung und Subjektivierung, Konsolidierung und Verwerfung ihrer Bedingungen überführt. Die bei Lessing exemplarisch dargestellte freundschaftliche Annäherung beschreibt genau diesen Übergang am Kreuzungspunkt von dem in der Öffentlichkeit vorherrschenden Wissens- und Machtdiskurs und der individuellen Verhandlung neuer Diskurs- und Lebensformen. Nach Lessings kunstkritischem Prinzip der „Tonleiter“¹¹⁴² wirkt Nathans ironische Taktik der Freundschaft korrigierend auf die Asymmetrie zwischen allgemeinen Zuschreibungsmustern und dem konkreten Bild des Anderen und entspricht folglich dem individualisierten Erziehungsverfahren der *parrhesia* bei Philodemus. Indessen zeugt

1141 Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008, S. 53.

1142 Lessing: *Antiquarische Briefe. 57. Antiquarischer Brief*. In: Gotthold Ephraim Lessing Werke 1766-1769. Bd. 5.2. Hrsg. von Wilfried Barner. Frankfurt a. M. 1990, S. 581.

Bucks Beispiel der freundschaftlichen Korrektur von der Gefahr eines spirituellen Zugangs, der das Subjekt dann nicht mehr zurückführt zur kritischen Haltung der *parrhesia*, wenn es eine den Tod transzendierende Wahrheit nicht etwa wie bei Camus aus dem fortwährenden persönlichen Aufbegehren gegen die Sinnlosigkeit des allgemein-menschlichen Schmerzes bezieht, sondern das konkrete Andere durch eine gleichbleibende Zielvorstellung seiner Transformation jenseits des gesellschaftlichen Diskurses ersetzt.

Mit Hilfe der paradoxen Ironie distanziert sich das freimütig sprechende Subjekt nicht nur von der Illusion einer „tabula rasa“, die zwischen einer bloßen Umkehr des Machtgefälles und einer kategorischen Absage an das Leben allgemein einen kompromisslosen Ausweg verheißt; es signalisiert darüber hinaus, dass es den Anderen ebenfalls als Akteur und potentiellen *parrhesiastes* begreift. Genauso wenig, wie Voltaires Naturkind tatsächlich die unberührte Matritze und somit den Ursprung egalitärer Zustände Rousseau'scher Provenienz abbildet, tritt das Subjekt im Akt der *parrhesia* vollständig aus dem tonangebenden gesellschaftlichen Machtdiskurs heraus. Was auf der wirkungsorientierten Ausdrucksseite und vor allem aus rhetorischer Perspektive als Gratwanderung der *parrhesia* zwischen Freiheit und Frechheit erkennbar wird, markiert auf Seiten der subjektiven Motive das „ununterscheidbare“ Moment der Selbstkonstituierung, in dem sich die eigenständige Objektivierung des Subjekts und seine selbstbestimmte Subjektivierung gegenüber den äußeren Zuschreibungsprozessen zwangsläufig überlagern. An dieser Stelle nimmt die individualisierte Form des freundschaftlich-privaten Diskurses die entscheidende dynamische Funktion ein, die *parrhesia* tatsächlich als Prozess und kritische Lebenshaltung bestimmt. Die ambivalente Ausrichtung der *parrhesia*, einerseits als selbstbestimmte Subjektivierung „la vraie vie“ zu begründen und andererseits als eigenständige Objektivierung die Wahrheit alternativ zum Bestehenden in „forme de l'autre monde et de la vie autre“ zu entwerfen, ist in der Konkretisation einer wechselseitigen Freundschaft vor einem relativistischen Zugriff auf die soziale Wirklichkeit genauso geschützt wie vor der abschließenden Form einer universalistischen Auffassung. Unter dieser Voraussetzung einer spezifisch-individualisierten Diskursform bestätigt sich die These, dass eine generelle Unterscheidung zwischen der *parrhesia* als uneigennütziger Kritik und einer entsprechenden rhetorischen Strategie ihrer künstlichen Inszenierung nicht haltbar ist. Vielmehr beweist neben Lessings Ringparabel auch die als Anekdote verkleidete Kritik in Melvilles Darstellung, dass das pädagogische Verfahren der *parrhesia* innerhalb eines noch vorherrschenden gesellschaftlichen Machtgefälles stärker als in einer bereits gefestigten Freundschaft an die spezifische selbstreferentielle Sprache einer ästhetisch überformten Inszenierung gebunden ist.

Ungeachtet dessen, ob es sich bei der spezifischen Geschichte um eine real bestehende

Freundschaft oder um eine im Erzählakt imaginierte handelt, fallen die Suche nach Wahrheit und das Streben des Subjekts nach Konsistenz in der existentiellen Beziehung zu einem konkreten Anderen zusammen, der gleichzeitig auch Akteur ist. Damit gilt für die literarische Vermittlung der *parrhesia*, dass ihre ästhetisch stilisierte Inszenierung einen Raum jenseits gesicherter Wissens- und Machtformen eröffnen muss, in dem das Leser-Subjekt sich als zweiter Akteur begreift und sich in der Reflexion angesichts eines konkreten Anderen mit seiner Form zugleich auch die Bedingungen seiner Form gibt. Die Doppelstruktur einer ironischen Sprache oder eines allgemein selbstreferentiellen Erzählens ermöglicht es, den faktischen Zwang der gesellschaftlichen Machtstrukturen außer Kraft zu setzen, noch vor der „parrhesiastischen“ Praxis als „la vrai vie“ eine abschließende Form der Wahrheit bilden zu müssen. In der Intimität des individuellen Leseprozesses kann an Stelle dieser zwangsläufig repräsentativen Form stattdessen eine Art Machtvakuum entstehen, das durch den „Schwebezustand“ eines kritischen Subjekts und *parrhesiastes* gekennzeichnet ist.

IV. 4. Zu den Grenzverläufen der *parrhesia*: eine Begriffsbestimmung

Ihre Dynamik erhält die Praxis der *parrhesia* durch die Simultanität, in der sich das Subjekt mit seiner Form auch erst die Bedingungen dieser Form gibt. Was Foucault mit dem Streben des Subjekts charakterisiert, „à mener à la fois la vraie vie et la vie de vérité“¹¹⁴³, lässt sich als spezifisches Strukturprinzip der *parrhesia* allerdings nicht allgemein für jeden kommunikativen Kontext gleichermaßen aufrecht halten. Denn die Art der Performanz im Moment der *parrhesia* als Subjektkonstitution geht nicht allein aus der dazu notwendigen eigenständigen Objektivierung des freimütig sprechenden Subjekts hervor, sondern vollzieht sich zwangsläufig in Wechselwirkung mit der Objektivierung durch gesellschaftliche Zuschreibungsprozesse. Wie sich im unterschiedlichen Spektrum der analysierten Einzelbeispiele zur kritischen Haltung bestätigt, richtet sich die Entgrenzung des Subjekts im Moment seiner Selbstkonstituierung nach dem Grad des faktischen Zwangs, unter dem der Selbstentwurf sofort wieder von gesellschaftlichen Zuschreibungsprozessen überlagert und in die abschließende Form eines repräsentativen Anderen überführt wird.

Foucaults relationaler Begriff der Wahrheit als der Differenz zu den vorherrschenden Wissens- und Machtverhältnissen ist damit insofern nicht hinreichend bestimmt, als er genauso wie sein monistischer Machtbegriff ein abstraktes Anderes impliziert, das ohne Rückbindung an die

1143 Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009, S. 308.

konkrete Form eines persönlichen Anderen unweigerlich in die nachhaltige Unterwerfung eines unkritischen Subjekts einmündet. Als Schaltstelle zwischen Subjekt und Gesellschaft kommt die „parrhesiastische“ Praxis nicht ohne den allgemein rhetorisch-wirkungsorientierten Aspekt eines spezifischen Adressaten aus. Bereits die historische Bedeutungsgeschichte der *parrhesia* macht es notwendig, ihre Praxis insbesondere vor dem Hintergrund ihrer für eine Demokratie theoretisch ausgewiesenen Wertschätzung auf eine intersubjektiv persönliche Diskursebene zurückzuführen.

Dass sich eine ethisch orientierte Praxis der *parrhesia* und ein wertneutrales rhetorisches Verfahren der *licentia* nicht als zwei voneinander unabhängige Konzepte trennen lassen, weil sie wechselseitig aufeinander verweisen, demonstrieren die Ergebnisse der begriffsgeschichtlichen Untersuchung zum Ursprung der *parrhesia* und zu ihren unterschiedlichen theoretischen Kontexten. Allen drei Theorien ist die gesellschaftliche Implikation gemeinsam, die einen Grenzverlauf im kommunikativen Gesamtsystem beschreibt und zugleich Zugeständnisse an die Durchlässigkeit dieser Grenze macht: Aristoteles sieht *parrhesia* als die spezifische Tugend des *megalopsychos* in der Öffentlichkeit nur in den für die *eudaimonia* besonders folgenreichen Situationen vor und empfiehlt andernfalls das Understatement der sokratischen Ironie. Philodemus klammert in seinem pädagogischen Konzept der *parrhesia* den öffentlichen Bereich als rhetorischen Machtdiskurs zwar von vornherein aus und greift insbesondere für ihre praktische Vermittlung aber partiell auf die rhetorischen Wirkungsmechanismen einer ästhetisch orientierten Epideiktik zurück. Foucault verlegt mit der generellen Gleichsetzung der Machtverhältnisse im freundschaftlich-privaten und im öffentlichen Diskurs die Grenze vertikal zur Trennungslinie zwischen privat und öffentlich in das Subjekt und formuliert eine für beide Diskursbereiche so nicht haltbare allgemeine Synthese der *parrhesia* aus dem eruptiven Bruch und dem freien Spiel. Die Auseinandersetzung mit der Rhetorik zielt in allen drei Theorien auf eine Isolation der *parrhesia* von ihrer bloßen Inszenierung durch die rhetorische Strategie der *licentia*. Indessen belegt die Auswertung der in der vorliegenden Arbeit untersuchten Beispiele, dass gerade die Inszenierung des uneigentlichen Ausdrucks der *parrhesia* einen Spielraum für ihren offenen Diskurs und das Paradoxe ihrer zweifachen Ausrichtung garantiert, wenn die Sprache auf ihre eigenen Bedingungen innerhalb eines spezifischen Bedeutungskontextes Bezug nimmt. Auf der in Philodemus' Ausnahmeregelung angelegten Spur der Epideiktik beweist die vorliegende Gegenüberstellung der literarischen Inszenierungen, dass sich die Spezifik der *parrhesia* nicht auf eine bestimmte Ausformung zurückführen lässt, sondern allein auf das allgemeine Strukturprinzip der transgressiven Dynamik. Entgegen der kategorischen Trennung der rhetorischen von der ethischen Praxis der *parrhesia* verläuft die für ihre Bestimmung charakteristische Grenze

zwischen einer starren und einer transgressiven Form der Dynamik. Erstere kennzeichnet die abschließende Form, die unter dem Zwang der Öffentlichkeit durch die sofortige Überlagerung und Unterwerfung des Subjekts unter die vorherrschenden Zuschreibungsmuster hervorgeht. Dagegen generiert sich die dynamische Grenzüberschreitung der *parrhesia* aus der Simultanität des unendlichen Reflexionsprozesses, in dem sich das Subjekt im Schutz einer intersubjektiven Erfahrungsgeschichte angesichts eines anderen Subjekts seine eigene Grenze zwischen Lebensform und Lebensvoraussetzungen fortwährend neu setzt. Erst mit dieser perspektivischen Erweiterung auf einen konkreten Anderen, der sich gerade durch das Fehlen eines objektiven Risikos als ein Akteur und potentieller *parrhesiastes* bestimmen lässt, wird *parrhesia* als ein offenes Wechselspiel um die Wahrheit denkbar.

Die transgressive Dynamik der *parrhesia* kennzeichnet ein zweiter Grenzverlauf, der im Unterschied zum ersten für ihre Praxis konstitutiv ist; es handelt sich um die Voraussetzung der für die Haltung der *parrhesia* charakteristischen Grenzerfahrung, wie sie in ihrer paradoxen Ausrichtung zum Ausdruck kommt. An dieser Grenze beschreibt der „parrhesiastische“ Prozess ein Oszillieren zwischen den jeweiligen Polen der vier unterschiedlichen Aspekte, die nach der im Arbeitsentwurf formulierten These *parrhesia* als Schaltstelle zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft bestimmen: a) historisch – gegenwärtig, b) konkret – allgemein, c) faktisch-bindend – spielerisch-experimentell und d) privat – öffentlich. Diesen vier sich überschneidenden Aspekten sind die vorliegenden Untersuchungsergebnisse zu der zweifachen Ausrichtung einer literarisch vermittelten *parrhesia* nun im Wesentlichen zuzuordnen, um sie abschließend als faktische kritische Praxis in der sozialen Wirklichkeit verorten und beurteilen zu können.

IV. 4. a) Die Geschichte und der Gegenwartsmoment

In der bei Platon beschriebenen *Apologie* antizipiert Sokrates seinen Tod nicht nur, er greift vor allem seiner allgemeinen historischen Bedeutung voraus. Die Sokrates-Figur liefert die konkrete Vorlage für die Ausnahmesituation der *parrhesia* bei Aristoteles, in der sich die tugendhafte Person des *megalopsychos* gezwungen sieht, die Grenze zwischen dem privaten Dialog unter Tugendhaften und dem öffentlichen Machtdiskurs kurzzeitig zu übertreten. Nach dem vernünftigen Abwägen des gesellschaftlichen Risikos, das aus dem Fehlen seiner privaten Erziehung zur Tugend hervorgeht, macht Sokrates innerhalb des engen Spielraums eines Angeklagten öffentlich von der *parrhesia* Gebrauch, um als Beweis für die Wahrhaftigkeit seiner Kritik sein eigenes Leben in den Zeugenstand zu rufen. Mit der Antizipation seines eigenen Todes appelliert Sokrates an die Vernunft der Menge und entwirft von diesem historischen Standpunkt

aus mit der gesellschaftlichen Zukunft zugleich seine eigene Lebensgeschichte. Im Gegensatz zur kategorischen Absage der egozentrischen Antigone-Figur bleibt Platons Sokrates zwar der Gesellschaft verhaftet, die Unbeirrbarkeit seiner inneren, daimonischen Stimme kommt aber dem Wissensvorsprung gleich, der bei Lessing zum Vorwurf des Betrügers führt und bei Frisch als ein relativistisches Geschichtsbewusstsein entlarvt wird.

Der Umstand, dass der Wissensvorsprung mit seiner Äußerung im öffentlichen Akt der *parrhesia* im Unterschied zu ihrem privaten, individualisierten Gebrauch bestehen bleibt und angesichts einer quantitativ normativen Übermacht unweigerlich eine verbindlich-normative Form annimmt, spiegelt das Problem der Überlagerung der unterschiedlichen Objektivierungsprozesse wider. Die Verzerrung der eigenständigen Objektivierung des Subjekts durch die allgemein vorherrschenden Wahrnehmungs- und Zuschreibungsmuster im Moment des eruptiven Bruchs bedeutet für das selbstbestimmte Subjekt, dass seine Selbstreflexion angesichts der Geschichte immer auch das Wissen um die tradierten Formen des Widerstands impliziert. Das gilt nicht zuletzt auch für die literarischen Darstellungsformen der *parrhesia*, wie sie in Eliots Rückgriff auf die Versform sichtbar werden. Durch die zweifelhafte Autonomie der Subjektkonstituierung wird folglich auch die Positionierung des Subjekts zur Gesellschaft und innerhalb ihrer Geschichte in Frage gestellt. Auf der wirkungsbezogenen Seite der öffentlichen Wahrnehmung tendiert sie in die zwei Richtungen, wie sie an den unterschiedlichen Figuren der Antigone exemplarisch dargestellt sind: Entweder bildet die Verknüpfung des eigenen Lebens mit der allgemeinen Geschichte eine relativistische Haltung ab, die sich in der kategorischen Absage an alles Gegenwärtige ausdrückt, oder sie nimmt eine universalistische Form an, indem das einzelne Leben zum Paradigma der allgemeinen Geschichte wird. Die Verknüpfung der eigenen Lebensgeschichte mit der allgemeinen Gesellschaftsgeschichte erweist sich für die Praxis der *parrhesia* nur unter der Bedingung als haltbar, dass das Subjekt im Moment seiner Selbstkonstituierung in einer intersubjektiven privaten Geschichte verankert ist, in der es sich angesichts eines konkreten Anderen zu der Gesellschaft positioniert. Denn der Rückbezug auf den vertrauten Kontext einer individuellen Geschichte der Freundschaft garantiert, dass der *parrhesiastes* sich eine neue, spezifische Form einer fortwährend kritischen Haltung gibt. Sinnstiftend ist nicht mehr länger die allgemeine Geschichte als solche als vielmehr der unendliche Prozess des Aufbegehrens und der Selbstreflexion angesichts dieser historischen Relativität, durch den das selbstbestimmte Subjekt der Geschichte einen Sinn abringt.

IV. 4. b) Der konkrete und der allgemeine Andere

Die zweifache Ausrichtung des Subjekts, einerseits Teil und Objekt der Wissens- und Machtdiskurse und andererseits ein sie reflektierendes Subjekt zu sein, gilt genauso wie für sein historische Reflexion auch für den Identifikationsprozess, der die Praxis der *parrhesia* von ihrer persönlich-individualisierten Vermittlung bis hin zum Moment ihres öffentlichen Gebrauchs bestimmt. An den Untersuchungsergebnissen zu den drei verschiedenen, literarisch inszenierten Kommunikationssituationen der *parrhesia* lassen sich für den sie konstituierenden Identifikationsprozess zwei unterschiedliche Tendenzen in der Grundlage und Ausrichtung feststellen. Die erste entspricht dem pädagogischen Konzept der *parrhesia* bei Philodemus, das ihre Praxis als Entstehungsprozess und Zeichen der Freundschaft beschreibt und sie somit auf die Person eines konkreten Anderen bezieht. Dass die Verinnerlichung der *parrhesia* zu einer Lebenshaltung auf der Grundlage einer persönlich-emotionalen Beziehung stattfindet und dort nicht ohne gewisse rhetorische Taktiken auskommt, zeigt sich an Lessings Figur des Nathan exemplarisch. In Nathans spezifischem, auf die Person des Adressaten abgestimmtem Sprechen wird Lessings Vorstellung der „Tonleiter“ konkret, die den Anderen ebenfalls als Subjekt und potentiellen Mitspieler im Spiel um die Wahrheit begreifbar macht. In Voltaires parodistischer Inszenierung des „bon sauvage“ als *L'Ingénu* werden vor allem die gesellschaftlich bestimmten Objektivierungsmechanismen des Subjekts in seiner privat-persönlichen Beziehung zu einem konkreten Anderen korrigiert. Darüber hinaus bildet Voltaire zwei unterschiedliche Grade der literarischen Vermittlung ab, die zwar wie im Fall der Geliebten des Naturkinde eine emotionale Motivation braucht, sich aber erst im vernunftorientierten Gespräch zwischen Freunden vervollkommen kann und darin Aristoteles' Konzept des *megalopsychos* gleicht.

Die zweite Art der identitären Ausrichtung des *parrhesiastes* hat ihre theoretische Vorlage in Foucaults Begriff des Märtyrers als „parrésiate par excellence“. Eliot liefert mit der Märtyrerfigur des Thomas Becket trotz seines Gebots einer neutralen sprachlichen Form ein Gegenbeispiel zur Praxis der *parrhesia*, weil sich der jeweilige konkrete Andere als einer der drei Versucher erweist und von vornherein als Repräsentant der Gegenseite auftritt. Becketts Zwiegespräch mit einem persönlichen Anderen nimmt in Wirklichkeit die Form eines inneren Monologs an, in dem ein imaginiertes Anderes dem Subjekt dazu dient, seine Selbstzweifel zu antizipieren und als selbstkritische Läuterung zurückzuwerfen. Die Dialektik von Stimme und Gegenstimme gehorcht auf diese Weise dem universalen Prinzip einer Wahrheit, die durch ihre abschließende Form eine eigenständige Subjektivierung im Sinn der *parrhesia* im Keim erstickt.

Eine Sonderstellung innerhalb der unterschiedlichen Identifikationsprozesse nimmt Müllers

Arbeiterdenkmal ein, das auf die besondere Rolle der Literatur an der Schnittstelle zwischen Privatheit und Öffentlichkeit verweist. In Müllers Version des Arbeiters Hilse vermittelt sich die konkrete Beziehung zu einem übermächtigen Anderen mit dem allgemeinen Anderen einer die gegnerischen Parteien umfassenden Gemeinschaft. Durch die doppelte Negation seiner gesellschaftlichen Zuordnungen geht Hilses Widerstand weiter als der seiner Vorlage in Hauptmanns Drama *Die Weber*; er verweigert sich dem Idealtypus der sozialistischen Theorie ebenso wie ihrem kapitalistischen Feindbild. Indem das Subjekt bei Müller die repräsentativen Formen eines Anderen durchbricht, erhält es seine spezifische Identität als eine zum Bestehenden alternative Wahrheit durch die Identifikation mit dem Allgemein-Menschlichen. Im Schutz der Intimität des Leseprozesses entwirft sich ein solches Subjekt abseits fertiger Zuschreibungsmuster auf der literarischen Metaebene als *parrhesiastes* und fordert den Leser so indirekt auf, als der konkrete Andere in das „parrhesiastische“ Spiel um die Wahrheit einzutreten.

IV. 4. c) Das subjektive und das objektive Risiko

In der schmerzvollen Erfahrung des Todes laufen die allgemeine Menschheitsgeschichte und das persönliche Leben des Individuums zusammen. Der Tod bildet die einzige absolute Gewissheit ab, der Schmerz in seinem Vorausdeuten des Todes wirft den Einzelnen auf seine menschlichen Natur zurück. Für die verknüpfende Funktion der *parrhesia* zwischen Gesellschaft und Subjekt bedeutet dieser übergeordnete Referenzpunkt eine jedem Leben eingeschriebene Grenzerfahrung, durch die das Subjekt als Teil der Gesellschaft jede andere normativ-verbindliche Grenze relativiert und sich gleichzeitig im Akt seiner spezifischen Selbstkonstituierung über die Beliebigkeit seines Schicksals erhebt. In der ständigen existentiellen Bedrohung als einzig objektivierbare Wahrheit ist Foucaults Begriff der kritischen „attitude limite“ genauso angelegt wie die „revolte permanente“ in Camus' Konzept der absurden Erfahrung. Erst an der allgemeinen Schmerzgrenze des Todes wird die Trennung des Subjekts von seinem Ursprung in der Geschichte aufgehoben. An die Stelle eines spezifischen Ursprungsmoments tritt in dem Streben des Subjekts nach einer identitären Einheit der allgemeine Endpunkt des menschlichen Daseins, der im Akt der Selbstkonstituierung letztlich eine nicht nur sinn-, sondern auch identitätstiftende Wirkung erhält. In Melvilles Sinnbild der Walfangleine manifestiert sich nicht nur der Schwebezustand des *parrhesiastes* im Moment der Grenzüberschreitung, wenn er sich angesichts der einzigen Gewissheit des allgemein-menschlichen Todesschmerzes als eigenständiges Subjekt entwirft; es beschreibt das Subjekt zugleich als Schaltstelle zwischen öffentlichem und privatem Wertediskurs, wenn es am Seil der persönlichen Rückversicherung durch einen konkreten Anderen aus dem

machtreduzierten privaten Raum heraustritt in das mit Risiko verbundene Machtgefälle der Öffentlichkeit. Dass die persönliche Rückversicherung durch einen konkreten Anderen auch dem objektiven Risiko nachgängig sein kann, zeigt sich im Fall von Cotzees Figur des Magistrats. Als ein selbstbestimmtes Subjekt konstituiert sich dieser erst in dem Moment, in dem der konkrete Andere aus der repräsentativen Funktion des Opfers heraustritt und einen persönlichen Status erhält.

Bei Camus werden die Kontingenz und Sinnlosigkeit des Todes zur konkreten Gestalt. In der Personifikation des Todes und der Pest fällt in *L'état de siège* das objektive Risiko der physischen Gewalt mit dem inneren Risiko der geistigen Grenzüberschreitung zusammen. Ist das innere Risiko durch diesen dramentechnischen Kunstgriff aus dem Subjekt ausgelagert und damit ebenfalls gleichsam objektivierbar, so offenbart sich die *parrhesia* des Protagonisten Diégo zum einen als öffentlicher Widerstand gegen die alles beherrschende Resignation der Gesellschaft und zum anderen zugleich als persönliches Aufbegehren gegen das Gefühl der Dissonanz zwischen dem eigenen und dem öffentlichen Leben.

Durch die Rückbindung an eine persönlich-private Beziehungsgeschichte erhält das objektive Risiko im Moment des öffentlichen Akts der *parrhesia* die intersubjektive Dimension eines allgemein-menschlichen Bündnisses gegen die Sinnlosigkeit des Todes. Damit ist das objektive Risiko des eruptiven Bruchs nicht mehr konstitutiv für die Subjektkonstituierung im Sinn der *parrhesia* und seine erhabene Wirkung auch nicht mehr unmittelbar an ihr freies Spiel um die Wahrheit geknüpft. Wird *parrhesia* auf diese Weise zum individualisierten Diskursmodus der Freundschaft nach epikureischem Muster, so entfaltet sie in der Öffentlichkeit jedoch gleichzeitig eine subversive Kraft, die das Subjekt in seinem Bestreben nach Konsistenz und identitärer Einheit vor dem konkreten Anderen in den gesellschaftlichen Machtdiskurs hineinträgt.

IV. 4. d) Der öffentliche und der private Wahrheitsdiskurs

Die doppelte Ausrichtung des substanzlosen Subjekts macht den Grenzverlauf zwischen Öffentlichkeit und Privatheit für die Bestimmung der *parrhesia* zum entscheidenden Bedingungskriterium. Die mehr oder weniger expliziten Bezüge, die die drei Philosophen Aristoteles, Philodemus und Foucault in ihren unterschiedlichen Konzepten der *parrhesia* herstellen, reichen von ihrer Bedeutung als hoch sensible, durchlässige Schnittstelle zwischen dem privaten und dem öffentlichen Machtdiskurs bis hin zur bewussten Abkehr von den öffentlichen Machtverhältnissen. Die theoretisch postulierten Unterschiede in den gesellschaftlichen Implikationen der *parrhesia* setzen sich in den konkreten Beispielen ihrer ästhetisch stilisierten

Inszenierung fort. Anders als die Theorien beschreiben die literarischen Beispiele zur *parrhesia* jedoch einen Grenzverlauf zwischen öffentlichem und privatem Diskurs, der durch seinen fiktionalen Charakter nicht notwendigerweise für die Positionierung und das Selbstverständnis ihrer jeweiligen Sprecher innerhalb der sozialen Wirklichkeit als verbindlich gilt. Augenfällig wird dieser unterschiedliche Referenzrahmen bei Philodemus. Während Foucault in seine historischen Untersuchungen zur *parrhesia* auch literarische Werke einbezieht, um sie, wenn ausdrücklich nicht als feste Definition, so doch als Entwurf theoretisch zu fassen, relativiert Philodemus sein Konzept der *parrhesia* als private Tugend der Freundschaft durch ihre literarische Vermittlung in seinen Epigrammen. Die doppelte Negation, die in Müllers grotesker Szene die Festschreibung des Protagonisten Hilse auf eine gesellschaftliche Form verweigert, gilt schließlich auf der literarischen Metaebene für den Text selbst, wenn er sich gegen ein positiv gesetztes faktisches Umschlagsmoment vom öffentlichen Bruch hin zum spielerischen Aushandeln neuer Diskursformen sperrt. Bei Diderot nimmt die als Metaisierung verstandene Doppelstruktur des Textes die für sein Selbstverständnis als Aufklärer charakteristischen Ausmaße an. Dabei spielen inversive Techniken wie Paradoxa, Ironie und Allusionen, die letztlich auf die rhetorische Theorie zurückgehen, eine für die textuelle Doppelstruktur wesentliche Rolle. Gegenüber den um Objektivität bemühten Darstellungen einer positiven Macht der Wahrheit bei Seghers, Heym und Buck setzt Diderot dem bestehenden Machtdiskurs der Gesellschaft auf diese Weise eine Wahrheit entgegen, die oszilliert zwischen ihrer Form und den Voraussetzungen dieser Form und deshalb niemals ganz im realen Machtspiel aufgehen kann. Der in der Doppelstruktur des selbstreferentiellen Textes eingeschriebene Freiraum fasst die Wahrheit als das Differente und ermöglicht damit indirekt erst die Vermittlung der *parrhesia* als freies Spiel um die Wahrheit und mit dem öffentlichen Wahrheitsdiskurs. Außerhalb einer solchen literarischen Vermittlung ist der „parrhesiastischen“ Praxis die diskursive Grenze gesetzt, an der das Subjekt mit dem öffentlichen Aussprechen seiner wahren Existenz unweigerlich aus dem Schwebezustand der kritischen Haltung heraustritt und seiner autonomen Selbstkonstituierung zumindest ein temporäres Ende setzt. *Parrhesia* lässt sich folglich allgemein als ein Gesamtprozess begreifen, der ihre private Praxis über das nach Konsistenz strebende Subjekt an den öffentlich-politischen Bereich zurückbindet. Dieser Prozess reicht genau dann unmittelbar bis in den öffentlichen Bereich hinein, wenn sich das Subjekt in seiner Selbstbestimmung bedroht sieht und sich mit der öffentlichen Absage an die bestehenden Machtverhältnisse gegen die Vereinnahmung seiner Privatsphäre als Voraussetzung der *parrhesia* ausspricht. Unter dem faktischen Zwang der asymmetrischen Redesituation nimmt *parrhesia* den rhetorisch tradierten Ausdruck der *licentia* an.

V. Das Wahrheitsspiel der literarischen *parrhesia*: ein Fazit

Die maßgebliche Verortung der *parrhesia* im Bereich privater Reflexion wirft zwangsläufig auch ein neues, etwas anderes Licht auf den modernen Begriff der Redefreiheit. Längst bemisst sich die Redefreiheit einer Gesellschaft nicht mehr nur an dem objektiven Risiko existentieller Bedrohung, sondern auch an den demokratischen Erfahrungen eines mittlerweile globalen Geschichtsgedächtnisses. In ihm gehen jedem öffentlichen Akt des freimütigen Widerstands gegen eine systematische Unterdrückung bereits begriffliche Vorbilder demokratischer Redefreiheit voraus, denen die vielschichtige Bedeutung der *parrhesia* im Laufe der Zeit abhanden gekommen ist. Im Gegensatz zur Ursprungsphase der *parrhesia*, in der dem Begriff der transgressive Aspekt der Grenzüberschreitung anhaftete und ihm den Charakter einer Forderung nach einer alternativen allgemeinen Lebens- und Gesellschaftsform gab, orientiert sich die heutige Redefreiheit zwangsläufig an den durch die Geschichte vorgegebenen Mustern demokratischer Machtsysteme. Sie bewegt sich in der kollektiven Wahrnehmung mehr oder weniger entlang der öffentlich signifikanten Grenze des objektiven Risikos zwischen dem schon von Aristoteles formulierten Oppositionspaar politischer Machtsysteme: den sogenannten demokratischen Machtsystemen, in denen die Grenze der Redefreiheit am demokratischen Bezugsrahmen als ihre eigene Bedingung verläuft, und solchen politischen Systemen, in denen die Macht eine meist gewaltsame Form der Herrschaft und eine Vereinnahmung des privaten Diskursbereichs bedeutet. Über die Qualität dieser Freiheit als eine die bestehenden Wissens- und Machtgrenzen überschreitende Positionierung des Subjekts und der adäquaten Vermittlung ihrer Wertschätzung sagt eine solche eindimensionale Orientierung an der faktischen Gefahr allerdings kaum etwas aus.

An der Bedeutungsverschiebung der *parrhesia* und der Aufnahme ihres Wirkungsphänomens in den Figurenkatalog der Rhetorik zeigt sich, dass das öffentliche Hochhalten ihrer allgemeinen Wertschätzung genauso wenig über die tatsächliche Akzeptanz ihrer politischen Realität aussagt, wie sich ihr eigentlicher Ausdruck mit der Uneigentlichkeit ihrer rhetorischen Entsprechung, der *licentia*, bedingungslos gleichsetzen lässt. Vielmehr geht die formale Zirkularität der Wechselwirkung zwischen dem Konzept der ethischen Praxis und ihrer allgemein-rhetorischen Ausdrucksform weiter: Gerade mit dem sichtbaren Heraustreten aus dem „ununterscheidbaren“ transgressiven Moment, in dem der *parrhesiastes* den Schwebezustand von der eigenständigen Objektivierung hin zur selbstbestimmten Subjektivierung und zurück beschreibt, verliert seine Praxis der *parrhesia* ihren Status als kritische Haltung und mündet in die abschließenden Formen des öffentlich vorherrschenden Wahrheits- und Machtdiskurses ein. Unter dem Zwang des Faktischen, der das Subjekt in einer normativ-verbindlichen Öffentlichkeit immer schon als

Repräsentanten eines Anderen objektiviert, entzieht sich der Vorgang der *parrhesia* nach wie vor der eindeutigen allgemeinen Bestimmung eines ethischen Begriffs. Übrig bleibt allein der Verweis auf das Unsichtbare eines hermetisch abgeschlossenen, autopoietischen Ich-Systems, das auch in der spirituellen Erfahrung seiner selbst an die Grenzen der intersubjektiven Vermittlung stößt, sobald es sich dem faktischen Zwang und vor allem dem Formzwang eines normativ-verbindlichen Machtsystems aussetzt.

In der Folge fallen der ursprünglich vielschichtige Begriff der *parrhesia* und das heute vorherrschende Konzept der Redefreiheit auseinander. Selbst in der demokratischen Gesellschaft übertrifft das allgemeine Verständnis der Redefreiheit das einer im Politischen wie Privaten systematischen Selbstverständlichkeit. Entgegen den gängigen Befürchtungen und schon standardisierten Unkenrufen, die Grenze zwischen Öffentlichkeit und Privatheit sei im digitalen Dickicht sozialer Netzwerke einerseits und der Anonymität von Spionage-Attacken andererseits im Schwenden begriffen, lassen sich im Hinblick auf die vorliegende Resultate zur *parrhesia* vielmehr Zweifel an den allgemeinen Bedingungen einer solchen kritischen Reflexion äußern. So scheint die Linie zwischen öffentlichem und privatem Diskurs dort nicht mehr länger an eine Schnittstelle im Subjekt zurückgebunden, wo das Subjekt für seine Konstituierung den diskursiven Modus an sich, das prozesshafte Wie, nicht reflektiert und auch sein kritisches, freimütiges Sprechen unwillkürlich am faktischen Wahrheitsgehalt und seiner allgemeinen Verwertbarkeit als feststehende Information misst. Die subversive Kraft eines freimütigen Sprechens, mit dem sich das Subjekt angesichts der einzigen Gewissheit des Todes als allgemeinemenschliches und zugleich konkretes Anderes im vertraut-intimen Referenzsystem einer Freundschaft ohne jedes objektive Risiko entwirft, liegt gerade jenseits eines Denkens und Wahrnehmens in Algorithmen. Ihr gegenüber steht die exklusive Intimität der Netzwerke, Vereine und Gesellschaftsclubs, in der nicht die fortwährende Justierung der Position des Subjekts zum Allgemein-Gegenwärtigen im Vordergrund steht, sondern die Identifikation mit nur einem Teil der positiv gesetzten, gesellschaftlichen Macht. In dem Kreis dieser Intimität geht das Subjekt nicht in erster Linie als Freund und kritischer Anderer, als vielmehr in der konsequenten, abgeschlossenen Form des Repräsentanten hervor.

Foucaults Aufgreifen des Begriffs der *parrhesia* Anfang der 80er Jahre lässt sich vor dem Hintergrund einer demokratischen Erfahrung erklären, nach der sich Redefreiheit nicht mehr länger notwendigerweise in der Negation der bestehenden Machtverhältnisse äußert und nach der eine kritische Reflexion am Bestehenden im öffentlichen Wahrheitsdiskurs automatisch als positiv gesetzte Macht einmündet. In einer Gesellschaft, der ein freimütig sprechendes Subjekt zwar als das sie notwendig konstituierende wesentlich, ihr aber zugleich als rein-rhetorisches suspekt

geworden ist, gilt mehr denn je Foucaults Frage „wer hat das Recht, die Pflicht und den Mut, die Wahrheit zu sprechen?“. Für ein öffentliches Vermitteln der Wahrheit, die eine kritische Haltung der *parrhesia* einzulösen sucht, lässt sich allerdings keine andere überzeugende Form finden als das indirekte Sprechen ihrer ästhetisch-verfremdeten Inszenierung, ohne die ethische Praxis der Wahrheitssuche dem erhabenen Moment einer öffentlichen Rhetorik preiszugeben. Eine literarische Form der *parrhesia* ermöglicht die zweifache „Grenzarbeit“, die sich im Subjekt zum einen als die innere Grenzerfahrung seiner Selbst vollzieht und zum anderen die Schnittstelle zwischen diesem privaten Diskursmodus der freundschaftlichen Korrektur und der öffentlichen Äußerung seines kritischen Selbstgefühls bildet. Allein im gesellschaftlichen Freiraum einer auf sich selbst verweisenden literarischen Negation lassen sich eine konkrete Absage an die bestehenden Machtverhältnisse und die allgemeine Zusage ans Leben, der eruptive Bruch und das diskursive „Wahrheitsspiel“, verbinden.

Die hier vorgenommene Bestimmung der *parrhesia* nimmt entgegen dem von Foucault propagierten Entwurf-Charakter schließlich insofern nicht Abstand von ihrer Funktion der begrifflichen Verortung und Festlegung, als dass sie den privaten freundschaftlichen Diskurs als die Bedingung des sie konstituierenden transgressiven Moments zu verteidigen sucht. Dieses dynamische Konzept der *parrhesia* beantwortet nach wie vor nicht die seit der Antike drängende Frage des Mächtigen, wie der Freund vom Schmeichler zu unterscheiden sei; es macht sich aber für die Verteidigung einer Privatsphäre stark, die diese nicht in erster Linie als einen Schutzraum für den humanen Datensatz und seiner handfesten, als gesellschaftskritisch aktenkundige Informationen auffasst, sondern vielmehr als notwendigen künstlerischen Freiraum für eine alternative Reflexion des öffentlich vorherrschenden Machtdiskurses in Stellung bringt.

VI. Literatur

Primärtexte:

Theoretische Texte zur ‚parrhesia‘:

Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übers. u. kommentiert von Franz Dirlmeier. In: Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Ernst Grumach. Bd. 6. 4. erneut durchges. Aufl. Darmstadt 1967.

Ders.: Nikomachische Ethik. Hrsg. von Günther Bien. Auf der Grundlage der Übers. von Eugen Rolfes. Hamburg 1972.

Ders.: Rhetorik. Übers. und erl. von Christof Rapp. Bd. 1 u. 2. In: Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Begr. von Ernst Grumach. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 4. Darmstadt 2002.

Ders.: Politik. Übers. u. mit erkl. Anm. vers. von Eugen Rolfes. 4. Aufl. Hamburg 1990.

Ders.: Magna Moralia. Übers. von Franz Dirlmeier. (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Ernst Grumach. Bd. 4. 2., durchges. Aufl. Darmstadt 1966.

Cicero, Marcus Tullius: De oratore. Über den Redner. Lateinisch-deutsch. Hrsg. u. übers. von Harald Merklin. 3., bibl. erg. Aufl. Stuttgart 1997.

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.: Freiheit und Selbstsorge. Gespräch mit Michel Foucault am 20. Januar 1984. In: Ders.: Freiheit und Selbstsorge. Interview und Vorlesung 1982. Hrsg. von Helmut Becker u. a. Eingel. von Helmut Becker u. Lothar Wolfstetter. Übers. von Helmut Becker zusammen mit Lothar Wolfstetter. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1993.

Ders.: Les techniques de soi. In: Ders.: Dits et Ecrits. 1954-1988. Bd. IV. 1980-1988. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald, Mitarbeit von Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994. S. 783-813.

Ders.: Michel Foucault explique son dernier livre [Entretien avec J.-J. Brochier. Magazine littéraire, Nr. 28. April/Mai 1969, S. 23-25.] In: Ders.: Dits et Ecrits. 1954-1988. Bd. I. 1954-1969. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald, Mitarbeit von Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994. S. 771-779.

Ders.: L'usage des plaisirs. In: Ders.: Histoire de la sexualité. Bd. 2. Paris: Gallimard, 1984.

- Ders.: *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- Ders.: *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France (1981-1982). Hrsg. von Frédéric Gros, unter Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard 2001.
- Ders.: *Le savoir d'Œdipe*. In: *Leçon sur la volonté de savoir*. Cours au Collège de France (1970-1971). Hrsg. von Daniel Defert, unter Mitarbeit von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard 2011. S. 225-253.
- Ders.: Einführung. [In: Jean-Jacques Rousseau: *Rousseau juge de Jean-Jacques*. Dialogues. Paris 1962, S. 17-24.] In: Ders.: *Schriften zur Literatur*. Frankfurt a. M. 2003. S. 7-27.
- Ders.: *Die Wahrheit und die juristischen Formen*. Übers. von Michael Bischoff, mit einem Nachwort von Martin Saar. Frankfurt a. M. 2003.
- Ders.: *Die Ordnung der Dinge*. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a. M. 1971.
- Ders.: *L'ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Gallimard, 1971.
- 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.
- Ders.: *Von der Freundschaft als Lebensweise*. Michel Foucault im Gespräch. Übers. v. Marianne Karbe u. Walter Seitter. Berlin 1984.
- Ders.: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. In: Ders.: *Dits et Ecrits*. Bd. II. 1976-1988. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald Paris: Gallimard, 1994. S. 136-156.
- Ders.: *Le sujet et le pouvoir*. In: Ders.: *Dits et Ecrits II*. 1976-1988. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 1041-1062.
- Ders.: *Qu'est-ce que les Lumières?* In: Ders.: *Dits et Ecrits II*. 1976-1988. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 1381-1397.
- Ders.: *L'écriture de soi*. In: Ders.: *Dits et Ecrits II*. 1976-1988. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 1234-1249.
- Ders.: *Entretien avec Michel Foucault*. Durchgeführt von Alessandro Fontana u. Pasquale Pasquino im Juni 1976. In: Ders.: *Dits et Ecrits II*. 1976-1988. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, 2001. S. 140-

Ders.: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. unter Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2008.

Ders.: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Hrsg. von Frédéric Gros u. Leitung von François Ewald u. Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, 2009.

Ders.: *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

Ders. u. Gilles Deleuze: *Die Intellektuellen und die Macht. Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze*. In: Michel Foucault: *Von der Subversion des Wissens*. Hrsg. von Walter Seitter. München 1974. S. 106-115.

Isokrates: *Areopagitikos*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 1. Übers. von Christine Ley-Hutton. Eingel., erläutert. von Kai Brodersen. (Bibliothek der griechischen Literatur. Hrsg. von Peter Wirth u. Wilhelm Gessel. Bd. 36) Stuttgart 1993. S. 135-150.

Philodemus: *Peri Rhetorikes*. In: *The Rhetorica of Philodemus*. Übers. u. kommentiert auf der Grundlage der Ausgabe Sudhaus' von Harry M. Hubbell. *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 23 (1920). New Haven/ Connecticut 1920. S. 265-382.

Ders.: *On Frank Criticism*. Hrsg. u. übers. von David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan Thom u. James Ware. Atlanta 1998.

Ders.: *Über die Gedichte. Fünftes Buch*. Griech. Text mit Übers. u. erläutert von Christian Jensen. Dublin/ Zürich 1973.

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.

Pseudo-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.

Literarische Texte zu ‚parrhesia‘:

Äsop: Fabeln. Griechisch-deutsch. Hrsg. u. übers. Rainer Nickel. Düsseldorf/ Zürich 2005.

Aischylos: Fragment 11. In: Die Fragmente der Tragödien des Aeschylos. Hrsg. von Hans Joachim Mette. (Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft. 15. Hrsg. von Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin.) Berlin 1959.

Anouilh, Jean: Antigone. In: Ders.: Théâtre. Bd. 1. Hrsg. von Bernard Beugnot. Paris: Gallimard, 2007. S. 627-674.

Aristophanes: Lysistrate. In: Ders.: Sämtliche Komödien. Übers. von Ludwig Seeger. Eingel. von Otto Weinreich. Zürich/ Stuttgart 1968. S. 401-459.

Brecht, Bertolt: Der verwundete Sokrates. In: Werke. Prosa 3. Sammlungen und Dialoge. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe. Hrsg. von Werner Hecht, Jan Knopf, Werner Mittenzwei, Klaus-Detlef Müller. Bd. 18. Berlin/ Weimer/ Frankfurt a. M. 1995. S. 410-215.

Buck, Pearl S.: Pavilion of Women. London: Companion Book Club, 1956.

Camus, Albert: L'état de siège. In: Albert Camus: Théâtre, récits nouvelles. Préface von Jean Grenier. Hrsg. u. kommentiert von Roger Quilliot. Paris: Gallimard, 1962, S. 181-300.

Coetzee, John M.: Waiting for the Barbarians. New York: Penguin Books, 1982.

Ders.: Warten auf die Barbaren. Übers. von Reinhild Böhnke. Frankfurt a. M. 2003.

Coltellini, Marco: Antigona. Libretto zur Musik von Tommaso Traetta. Uraufführung 11. Nov. 1772 in Petersburg.
<http://www.librettidopera.it/antigona/antigona.html>

Diderot, Denis: Jacques le fataliste. In: Diderot: Œuvres complètes. Bd. XXIII. Fiction V. Hrsg. von Herbert Dieckmann, Jacques Proust u. Jean Varloot Kommentiert u. mit Anmerk. versehen von Jacques Proust und Jack Undank. Paris: Hermann 1981. S. 21-291.

- Dorst, Tankred: Toller. In: Ders.: Politische Stücke. Werkausgabe 4. Frankfurt a. M. 1987. S. 7-111.
- Eliot, Thomas Stearns: Murder in the cathedral. In: Ders.: Collected plays: Murder in the cathedral. The family reunion. The cocktail party. The confidential clerk. The elder statesman. London: Faber & Faber 1962. S. 9-54.
- Euripides: Die Phoinikerinnen. In: Ders.: Sämtliche Tragödien und Fragmente. Griech.-deutsch. Bd. IV. Übers. von Ernst Buschor. Hrsg. von Gustav Adolf Seeck. Darmstadt 1972. S. 341-463.
- Ders.: Ion. In: Ders.: Sämtliche Tragödien und Fragmente. Griech.-deutsch. Bd. IV. Übers. von Ernst Buschor. Hrsg. von Gustav Adolf Seeck. Darmstadt 1972. S. 225-339.
- Ders.: Die bittflehenden Mütter. In: Ders.: Sämtliche Tragödien und Fragmente. Griechisch-deutsch. Übers. von Ernst Buschor. Hrsg. von Gustav Adolf Seeck. Bd. III. Darmstadt 1972. S. 5-93.
- Frisch, Max: Die chinesische Mauer. Eine Farce. In: Max Frisch: Gesammelte Werke. In zeitlicher Folge. Sechs Bände. Bd. II. 1944-1949. Hrsg. von Hans Mayer. Unter Mitwirkung von Walter Schmitz. Frankfurt a. M. 1976.
- Ders.: Stücke. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1964.
- Giraudoux, Jean: La Guerre de Troie n'aura pas lieu. In: Théâtre complet. Hrsg. und eingel. von Jacques Body. Paris: Gallimard, 1982. S. 481-551.
- Heym, Stefan: 5 Tage im Juni. München 1974.
- Kleist, Heinrich von: Michael Kohlhaas. In: Ders.: Werke und Briefe in vier Bänden. Hrsg. von Siegfried Streller. 2. Aufl. Berlin/ Weimar 1984. S. 7-112.
- Lessing, Gotthold Ephraim: Nathan der Weise. In: Lessing Werke und Briefe. Bd. 9: Werke 1778-1780. Hrsg. von Klaus Bohnen und Arno Schilson. Frankfurt a. M. 1993. S. 483- 627.
- Müller, Heiner: Germania Tod in Berlin. In: Heiner Müller: Die Stücke 2. Werke 4. Hrsg. von Frank Hörnigk in Zusammenarbeit mit der Stiftung Archiv der Akademie der Künste, Berlin. Redaktionelle Mitarbeit von Klaus Gehre, Barbara Schönig u. Marit Gienke. Frankfurt a. M. 2001. S. 325-377.
- Platon: Des Sokrates Apologie. In: Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Bd. 2. 3., unveränderte Aufl. Bearb. von Heinz Hoffmann. Griechischer Text von Alfred Croiset, Louis Bodin, Maurice Coriset, Louis Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Hrsg. von Gunther Eigler. Darmstadt 1990.
- Seghers, Anna: Die Kraft der Schwachen. Neun Erzählungen. Berlin-Ost 1965.

Sophokles: Antigone. Übers. von Friedrich Hölderlin. In: Werke in zwei Bänden, 2. Bd. Dortmund 1982, S. 397-450.

Walser, Robert: Jakob von Gunten. In: Ders.: Das Gesamtwerk. Hrsg. von Jochen Greven. Bd. 4. Genf/ Hamburg 1967. S. 333-492.

Sekundärtexte:

Adorno, Theodor W.: Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1971.

Ders.: Meinung – Wahn – Gesellschaft. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 10.2. Frankfurt a. M. 1977, S. 573-594.

Albèrès, René Marill: Esthétique et Morale chez Jean Giraudoux. Paris: Librairie Nizet, 1957.

Albrecht, Friedrich: Bemühungen. Arbeiten zum Werk von Anna Seghers 1965-2004. Bern 2005.

Anz, Thomas; Kaulen, Heinrich (Hrsg.): Literatur als Spiel. Evolutionsbiologische, ästhetische und pädagogische Konzepte. Berlin/ New York 2009.

Arendt, Hannah: Über die Revolution. München 1963.

Dies.: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing. München 1960.

Asmis, Elizabeth: Philodemus' Epicureanism. In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Hrsg. von Wolfgang Haase und Hildegard Temporini. Berlin/ New York 1990. S. 2369–2406.

Dies.: Philodemus's Poetic Theory and 'On the Good King according to Homer'. Classical Antiquity 10 (1991). Berkeley: University of California Press 1991. S. 1-45.

Dies.: Epicurean Poetics. In: Philodemus and Poetry. Hrsg. von Dirk Obbink. New York: Oxford University Press, 1995. S. 15-34.

Barner, Wilfried; Grimm, Gunter (Hrsg.): Lessing: Epoche-Werk- Wirkung. Hrsg. unter Mitwirkung von Hans-Werner Ludwig u. Siegfried Jüttner. 5., neubearb. Aufl. München 1987.

Baudrillard, Jean: Oublier Foucault. Paris: Edition Galilée, 1977.

Baumgarten, Alexander G.: Ästhetik. Teil 1. Hrsg u. übers. von Dagmar Mirbach. Lateinisch-deutsch. Bd. 1. Hamburg

2007.

Berndt, Frauke: Poema – Gedicht: Die epistemische Konfiguration der Literatur um 1750. Berlin/ Boston 2011.

Biebricher, Thomas: Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich. Frankfurt a. M. 2005.

Bircher, Urs: Vom langsamen Wachsen eines Zorns: Max Frisch 1911-1955. Zürich 1997.

Bleicken, Jochen. : Die athenische Demokratie. 2., überarb. Aufl. Paderborn 1994.

Body, Jacques: Jean Giraudoux. La légende et le secret. Paris: Presses Universitaire de France, 1986.

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.

Bohrer, Karl Heinz: Die Ästhetik am Ausgang ihrer Unmündigkeit. In: Merkur. Bd. 44 (1990), S. 851-865.

Brockmeier, Peter: Revolte und Resignation. Zum Werk Albert Camus'. In: Vom Ästhetizismus zum Nouveau Roman. Versuche kritischer Literaturwissenschaft. Hrsg. von P. Bürger, Frankfurt a.M. 1975, S. 92-120.

Bruhn, Peter: 17. Juni 1953 : Bibliographie. Berlin 2003.

Bublitz, Hannelore: Macht. In: Foucault-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung. Hrsg. von Clemens Kammler, Rolf Parr u. Ulrich Schneider. Unter Mitarb. von Elke Reinhardt-Becker. Stuttgart 2008. S. 273-277.

Burke, Kenneth: A Grammar of Motives. New York 1955.

Butler, Judith: Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 50. Jg. (2002). Nr. 2. Berlin 2002. S. 249–265.

Campe, Rüdiger: Robert Walsers Institutionenroman Jakob von Gunten. In: Rudolf Behrens: Die Macht und das Imaginäre. Würzburg 2005. S. 235-250.

Camus, Albert: L'homme révolté. In: Essais d'Albert Camus. Eingeleitet von Roger Quilliot. Textes établis et annotés par Roger Quilliot et Louis Faucon. Paris: Gallimard 1965, S. 413-705.

Ders.: Le mythe de Sisyphe. Les essais XII. Paris: Gallimard, 1942.

Chaiken, Shelly u. Trope, Yaacov: Dual-process theories in social psychology. New York: Guilford Press, 1999.

- Clay, Diskin: Philodemus on the Plain Speaking of the Other Philosophers. In: Philodemus and the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 55- 71.
- Coulombeau, Charlotte: Individue et Vérité. Le Philosophique chez Gotthold Ephraim Lessing. (Wolfenbütteler Forschungen. Hrsg. von der Herzog August Bibliothek. Bd. 105.) Wiesbaden 2005.
- Crémieux, Benjamin: Je suis partout – 7 décembre 1935. Conversations sur le théâtre: M. Giraudoux et ‚La Guerre de Troie n’aura pas lieu’. (Notizen von Pierre d’Almeida). In: Pierre d’Almeida, Jean-Pierre Bigel, Sonia Branglidor u. a. (Hrsg.): Analyses et réflexions sur Giraudoux. La guerre de Troie n’aura pas lieu. L’histoire. Paris: Ellipses, 1989, S. 16-19.
- Derrida, Jacques: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In: Ders.: Die Schrift und die Differenz. Übers. v. Rodolphe Gasché. Frankfurt a. M. 1989. S. 422-442.
- Detel, Wolfgang: Foucault und die klassische Antike. Macht, Moral, Wissen. 2. Aufl. Mit einem neuen Vorwort. Frankfurt a. M. 2006.
- Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim 1994.
- Dockhorn, Klaus: Macht und Wirkung der Rhetorik: 4 Aufsätze zur Ideengeschichte der Vormoderne. Bad Homburg v.d.H. 1968.
- Domedey, Horst: Historisches Subjekt bei Heiner Müller. Müllers Büchner-Preisrede. Die Wunde Woyzeck. In: Spiele und Spiegelungen von Schrecken und Tod. Zum Werk von Heiner Müller. Sonderband zum 60. Geburtstag des Dichters. Hrsg. in Verbind. mit Gregor Laschen von Paul Gerhard Klussmann u. Heinrich Mohr. Bonn 1990. S. 93-114.
- Ehrenberg, Victor: Der Staat der Griechen.(Reihe Forschung und Deutung. Hrsg. von Olof Gigon.) Zürich 1965.
- Ders.: Aristophanes und das Volk von Athen. Eine Soziologie der altattischen Komödie. Zürich/ Stuttgart 1968.
- Eke, Norbert Otto: Heiner Müller. Stuttgart 1999.
- Ders.: Heiner Müller. Apokalypse und Utopie. Paderborn/ München/ Wien/ Zürich 1989.
- Eliot, Thomas Stearns: Poetry and Drama. Cambridge/ Massachusetts: Harvard University Press, 1951.
- Engberg-Pedersen, Troels: Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric? In: Essays on Aristotele’s ‚Rhetoric’. Hrsg. von Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press,

1996. S. 116-141.

Epikur: Von der Überwindung der Furcht. Katechismus – Lehrbriefe – Spruchsammlung – Fragmente. Eingel. u. übertr. von Olof Gigon. Zürich 1949.

Epikur: Gnomologium Vaticanum. In: Ders.: Wege zum Glück. Hrsg. u. übers. von Rainer Nickel. Mannheim 2011. S. 163-175.

Feuchtwanger, Lion: Vom Sinn und Unsinn des historischen Romans. In: Ein Buch nur für meine Freunde. Frankfurt a. M. 1984. S. 494-501.

Fitzgerald, John T.: Introduction: Philodemus and the Papyri from Herculaneum. In: Philodemus and the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink u. Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 1-14.

Flashar, Hellmut: Sophokles: Dichter im demokratischen Athen. München 2000.

Ders.: Eidola. Ausgewählte Kleine Schriften. Hrsg., mit einem Vorwort und einer Bibliographie versehen von Manfred Kraus. Amsterdam 1989.

Ders.: Inszenierung der Antike. Das griechische Drama auf der Bühne. 2. Aufl. München 2009.

Flügge, Manfred: Verweigerung oder Neue Ordnung: Jean Anouilh's Antigone im politischen und ideologischen Kontext der Besatzungszeit 1940-1944. Bd. 1. Rheinfelden 1982.

Fosse, Brynjulf; Kleve, Knut; Störmer, Fredrik C.: Unrolling the Herculaneum Papyri. Cronache Ercolanesi 14 (1984). Neapel 1984, S. 9-15.

Frank, Manfred: Was ist Neostukturalismus? Frankfurt a. M. 1984.

Fraser, Nancy: Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory. Cambridge/ Malden 2007.

Frede, Dorothea: Staatsverfassung und Staatsbürger (III 1-5), Kap. 5. In: Aristoteles. Politik. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin 2001. S. 75-92.

Fricke, Karl Wilhelm; Engelmann, Roger: Der „Tag X“ und die Staatssicherheit: 17. Juni 1953. Reaktionen und Konsequenzen im DDR-Machtapparat. Bremen 2003.

Friedelmeier, Wolfgang; Holodyski, Manfred: Emotionen, Entwicklung und Regulation. Berlin 2006.

- Fuhrmann, Manfred: Attische Demokratie. Stuttgart 1976.
- Gadamer, Hans-Georg: Rhetorik und Hermeneutik. Öffentlicher Vortrag der Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften gehalten am 22. 6. 1976 in Hamburg. Göttingen 1976.
- Gaines, Robert N.: Cicero, Philodemus, and the Development of late Hellenistic rhetorical Theory. In: Philodemus and the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink u. Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 197-220.
- Gehring, Petra: Foucaults „juridischer“ Machttyp, die „Geschichte der Gouvernementalität“ und die Frage nach Foucaults Rechtstheorie. In: Michel Foucaults „Geschichte der Gouvernementalität“ in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge. Hrsg. von Susanne Krasmann u. Michael Volkmer. Bielefeld 2007. S. 157-180.
- Gehrke, Hans-Joachim: Verfassungswandel (V 1-12). Kap. 9. In: Aristoteles. Politik. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin 2001. S. 137-150.
- Geisenhanslüke, Achim: Gegendiskurse. Literatur und Diskursanalyse bei Michel Foucault. Heidelberg 2008.
- Gigante, Marcello: La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain. Paris 1987.
- Ders.: Die Philodem-Wende. Archiv für Papyrusforschung 45. (1999). Berlin 1999. S. 1-14.
- Ders.: Philodemus in Italy: the Books from Herculaneum. Übers. von Dirk Obbink. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002.
- Glad, Clarence E.: Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogie. Leiden/ New York/ Köln 1995.
- Ders.: Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus. In: Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden/ New York/ Köln 1996. S. 21-60.
- Göbel, Helmut: Bild und Sprache bei Lessing. München 1971.
- Gülcher, Nina; von der Lühe, Irmela (Hrsg.): Ethik und Ästhetik des Mitleids. (Reihe Litterae, Bd. 143) Freiburg i. Br./ Berlin/ Wien 2007.
- Gutjahr, Ortrud (Hrsg.): Nathan der Weise von Gotthold Ephraim Lessing. Texterprobungen mit Abraumhalde von

- Elfriede Jelinek in Nicolas Stemanns Inszenierung am Thalia Theater Hamburg. (Reihe: Theater und Universität im Gespräch. Bd. 11.) Würzburg 2010.
- Haag, Ingrid: Die Bühne der Erinnerung. In: Theo Buck u. Jean-Marie Valentin (Hrsg.): Heiner Müller – Rückblicke, Perspektiven: Vorträge des Pariser Kolloquiums 1993. Frankfurt a. M. 1995. S. 101-115.
- Habermas, Jürgen: Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1986.
- Ders.: Faktizität und Geltung. Frankfurt a. M. 1992.
- Hamburger, Käte: Das Mitleid. Stuttgart 1985.
- Dies.: Lessings tragisches Mitleid und seine hermeneutischen Implikationen. In: Cultural Hermeneutics of Modern Art: Essays in Honor of Jan Aler. Hrsg. von Hubert Dethier u. Eldert Willems. Amsterdam 1989. S. 245- 260.
- Harris, Sam: The Moral Landscape: How science can determine human values. New York: Free Press 2010.
- Hauschild, Jan-Christoph: Heiner Müller oder Das Prinzip Zweifel. Eine Biographie. Berlin 2001.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. In: Werke in zwanzig Bänden. Bd. 18. Frankfurt a. M. 1971.
- Ders.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. In: Werke in zwanzig Bänden. Bd. 17. Frankfurt a. M. 1986.
- Ders.: Vorlesungen über die Ästhetik. III. In: Werke in zwanzig Bänden. Bd. 15. Frankfurt a. M. 1980.
- Haidt, Jonathan: The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. In: Psychological Review. Nr. 108, (2001). S. 814- 834.
- Ders.: The new synthesis in moral psychology. In: Science Nr. 316 (2007). S. 998- S. 1002.
- Heriat, Philippe: La chaleur humaine. In: Maurice Blanchot: Hommage à Albert Camus 87. Paris: Gallimard, 1960.
- Hermet, Joseph: A la rencontre d' Albert Camus: Le dur chemin de la liberté. Paris: Beauchesne, 1990.
- Hermand, Jost: Braut, Mutter oder Hure? In: Mit den Toten reden. Fragen an Heiner Müller. Hrsg. von Jost Hermand u. Helen Fehervary. (Literatur- Kultur- Geschlecht: Kleine Reihe. Bd. 13). Köln/ Weimer/ Wien 1999. S. 52- 69.

- Hesse, Hermann: Eigensinn. Autobiographische Schriften. Reinbek bei Hamburg 1993.
- Hinchliffe, Arnold P. (Hrsg.): T.S. Eliot: plays: Sweeney Agonistes, The rock, Murder in the cathedral, The family reunion, The cocktail party, The confidential clerk, The elder statesman : a casebook. Houndmills 1985.
- Höffe, Otfried: ‚phronesis‘. In: Aristoteles-Lexikon. Hrsg. von Otfried Höffe, Rolf Geiger u. Philipp Brüllmann. Stuttgart 2005. S. 451-454.
- Ders.: Aristoteles. München 1996.
- Holzberg, Niklas: „Aristophanes“. Sex und Spott und Politik. München 2010.
- Horsch, Silvia: Rationalität und Toleranz. Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam. Würzburg 2004.
- Hossenfelder, Malte: Epikur. München 1991.
- Hubbel, Harry M.: Introduction. In: The Rhetorica of Philodemus. Übers. u. kommentiert von Harry M. Hubbell. Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 23 (1920). New Haven/ Connecticut 1920, S. 243-264.
- Huizinga, Johan: Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Hamburg 1994.
- Jakobson, Roman: Was ist Poesie? In: Texte der russischen Formalisten. Bd. II. Hrsg. u. eingel. von Wolf-Dieter Stempel. Anmerk. u. Red. von Inge Paulmann. München 1972. S. 392-417.
- Janko, Richard: Introduction. In: Philodemus: On Poems. (Philodemus: Aesthetic Works. Bd. 1.) Hrsg., übers. u. kommentiert von Richard Janko. Oxford: Oxford University Press, 2003. S. 3-200.
- Jauß, Hans Robert: Racine's Andromaque und Anouilh's Antigone. In: Die Neueren Sprachen 59 (1960). Frankfurt a. M. 1960, S. 428-444.
- Kelek, Necla: Glaubensfreiheit – Herausforderung für ein neues Europa. In: ‚Nathan der Weise‘ von Gotthold Ephraim Lessing. Texterprobungen mit ‚Abraumhalde‘ von Elfriede Jelinek in Nicolas Stemmann Inszenierung am Thalia Theater Hamburg. Hrsg. von Ortrud Gutjahr. (Reihe: Theater und Universität im Gespräch. Bd. 11.) Würzburg 2010. S. 167-176.
- Klawitter, Arne: Die „fiebernde Bibliothek“. Michel Foucaults Sprachontologie und seine diskursanalytische Konzeption moderner Literatur. Heidelberg 2003.
- Klein, Christian: Heiner Müller ou l'idiote de la république. Le dialogisme à la scène. Bern/ Frankfurt a. M./ Paris/

- Wien 1992.
- Knopf, Jan: Kalendergeschichten. In: Brecht Handbuch in fünf Bänden. Bd. 3. Prosa, Filme, Drehbücher. Hrsg. von Jan Knopf. Wissenschaftliche Redaktion von Joachim Lucchesi. Stuttgart/ Weimar 2002. S. 403-416.
- Koch, Anton Friedrich: ‚aletheia‘. In: Aristoteles-Lexikon. Hrsg. von Otfried Höffe, Rolf Geiger u. Philipp Brüllmann. Stuttgart 2005. S. 25-30.
- Konstan, David: Friendship, Frankness and Flattery. In: Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald. Leiden/ New York/ Köln 1996. S. 7- 19.
- Koselleck, Reinhart: Kritik und Krise: eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. 9. Aufl. Frankfurt a. M. 2001.
- Landweer, Hilge: Resonanz oder Kognition? Zwei Modelle des Mitgefühls. Zu Käte Hamburgers Analyse der Distanzstruktur des Mitleids. In: Ethik und Ästhetik des Mitleids. Hrsg. von Nina Gülcher und Irmela von der Lühe. Freiburg i. Br./ Berlin/ Wien 2007. S. 47-66.
- Lausberg, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik: eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. 3. Aufl. Stuttgart 1990.
- Lembke, Robert: Der Mensch als Untertan. Zum Begriff der Subjektivierung bei Michel Foucault. In: Tabula rasa. Jenseiter Zeitschrift für kritisches Denken. Nr. 23. Oktober 2005. www.tabularasa.de/23/lembke.php
- Lemke, Thomas: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Berlin/ Hamburg 1997.
- Lessing, Gotthold Ephraim: Hamburgische Dramaturgie. In: Gotthold Ephraim Lessing: Werke 1767-1769. Bd. 6. Hrsg. von Klaus Bohnen. Frankfurt a. M. 1985. S. 181-694.
- Ders.: Briefe, Antiquarischen Inhalts. In: Gotthold Ephraim Lessing Werke 1766-1769. Bd. 5.2. Hrsg. von Wilfried Barner. Frankfurt a. M. 1990. S. 353-618.
- Ders.: Sämtliche Schriften. Bd. 13. Hrsg. von Karl Lachmann u. Franz Muncker. Bd. 1-23. Berlin/ Leipzig 1969.
- Loest, Erich: Rede „Dieser wirre, wilde Tag“. www.17Juni53.de/home/gedenk/loest.html.
- Lorenz, Anne Katrin: Rede, Freiheit, Frechheit. Das Verhältnis vom Begriff ‚parrhesia‘ zum rhetorischen Verfahren der ‚licentia‘. (Magisterarbeit) Tübingen 2007, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-opus-53222>

- Lossau, Manfred Joachim: Pros krisin tina politiken. Untersuchungen zur aristotelischen Rhetorik. Wiesbaden 1981.
- Lukács, Georg: Die Seele und die Formen. Neuwied/ Berlin 1971.
- Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1997.
- Ders.: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1990.
- 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.
- Matt, Peter von: Wie Weise ist Walsers Weisheit? In: Robert Walsers Ferne Nähe. Neue Beiträge zur Forschung. Hrsg. von Wolfram Groddeck, Reto Sorg, Peter Utz u. Karl Wagner. München 2008. 2. Aufl. S. 35-47.
- 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.
- Mewaldt, Johannes: Epikur. Philosophie der Freude. Eine Auswahl aus seinen Schriften. Übers., erläutert und eingel. von Johannes Mewaldt. Stuttgart 1973.
- Meyer, Martin: Intellektuellendämmerung? Beiträge zur neuesten Zeit des Geistes. München/ Wien 1992. S. 38-56.
- Michelsen, Peter: Der Streit um die christliche Wahrheit: Lessing, mit den Augen Goetzes gesehen. In: Lessing Yearbook. Bd. 24. Hrsg. von Richard E. Schade. Detroit: Wayne State University Press, 1988. S. 1- 24.
- Middelton, Christopher: Vorwort. In: Über Robert Walser. 3. Bd. Frankfurt a. M. 1979.
- Moser, Christian: Buchgestützte Subjektivität: literarische Formen der Selbstsorge und der Selbstthermeneutik von Platon bis Montaigne. Tübingen 2006.

- Müller, Heiner: Gespräche 1. 1965-1987. In: Ders.: Werke. Bd. 10. Hrsg. von Frank Hörnigk. Redaktionelle Mitarbeit von Kristin Schulz, Ludwig Haugk, Christian Hippe u. Ingo Way. Frankfurt a. M. 2008.
- Ders.: Gespräche 2. 1987-1991. In: Ders.: Werke 11. Hrsg. von Frank Hörnigk. Redaktionelle Mitarbeit von Kristin Schulz, Ludwig Haugk, Christian Hippe u. Ingo Way. Frankfurt a. M. 2008.
- Ders.: Gespräche 3. 1991-1995. In: Ders.: Werke 11. Hrsg. von Frank Hörnigk. Redaktionelle Mitarbeit von Kristin Schulz, Ludwig Haugk, Christian Hippe u. Ingo Way. Frankfurt a. M. 2008.
- Ders.: Gesammelte Irrtümer. Interviews und Gespräche. Bd.1. Frankfurt a. M. 1986.
- Nicolai, Walter: Zu Sophokles' Wirkungsabsichten. (Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften. Neue Folge 2. Reihe 89.) Heidelberg 1992.
- Nilson, Herman: Michel Foucault and the Games of Truth. New York 1998.
- Nünning, Ansgar; Hauthal, Janine; Nadj, Julijana u. Peters, Henning (Hrsg.): Metaisierung in der Literatur und anderen Medien: Begriffsklärungen, Typologien, Funktionspotentiale und Forschungsdesiderate. In: Metaisierung in Literatur und anderen Medien. Berlin/New York 2007.
- Nussbaum, Martha C.: The therapy of desire. Theory and practice in Hellenistic ethics. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Obbink, Dirk: Craft, Cult, and Canon in the Books of Herculaneum. In: Philodemus and the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink u. Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 73 – S. 84.
- Oehler, Klaus: Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. 2. Aufl. Hamburg 1985.
- Ortega, Francisco: Michel Foucault: Rekonstruktion der Freundschaft. München 1997.
- Pape, Wilhelm: Griechisch-deutsches Handwörterbuch. Nachdr. der 3. Aufl. Bearb. von Maximilian Sengebusch. Bd. 1. u. 2.. Graz 1954.
- Pearson, Lionel Ignacius Cusack: Popular Ethics in Ancient Greece. Stanford: Stanford University Press, 1962.
- Plett, Heinrich F.: Systematische Rhetorik. München 2000.
- Raine, Craig: T. S. Eliot. Oxford: Oxford University Press, 2006.

- Rapp, Christof: Kommentar. In: Aristoteles: Rhetorik. Bd. 1 (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Begr. von Ernst Grumach. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 4.) Darmstadt 2002.
- 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.
- Ders.: Aristoteles zur Einführung. 2. Aufl. Hamburg 2004.
- Raffnsøe, Sverre; Gudmand-Høyer, Marius u. Thaning, Morten S.: Foucault. Studienhandbuch. München 2011.
- Robichez, Jacques: Le théâtre de Giraudoux. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur (CDU et SEDES), 1976.
- Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a. M. 1992.
- Ruffing, Reiner: Michel Foucault. Paderborn 2008.
- Schade, Richard E.: Keine Grenzen: ‚Minna‘ in Charleston (1794/95), ‚Nathan‘ in New York (2002). In: Lessings Grenzen. Hrsg. von Ulrike Zeuch. (Wolfenbütteler Forschungen. Bd. 106) Wiesbaden 2005. S. 223-232.
- Schadewalt, Wolfgang: Hölderlins Übersetzung des Sophokles. In: Über Hölderlin. Hrsg. von Jochen Schmidt. Frankfurt a. M. 1970. S. 237-293.
- Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: Ders.: Sämtliche Werke in fünf Bänden. Bd. 5. Hrsg. von Wolfgang Riedel. München 2004. S. 570-669.
- Schindel, Robert: Toleranz – Drei Lesarten in Lessings Märchen vom Ring im Jahr 2003. Hrsg. von Angelika Overath, Kermani, Robert Schindel. Göttingen 2003.
- Schings, Hans-Jürgen: Der Mitleidigste Mensch ist der beste Mensch. Poetik des Mitleids von Lessing bis Büchner. München 1980.
- Schlette, Heinz Robert: Albert Camus: Welt und Revolte. Freiburg/ München 1980.
- 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.
- Schmid, Wilhelm: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt a. M. 2000.
- Ders.: Philosophie der Lebenskunst: eine Grundlegung. Frankfurt a. M. 1998.
- Schmidt, Ulrich: Engagierter Ästhetizismus. Über neudeutsche Literaturkritik. In: Text und Kritik, Bd. 113 (1992), S. 86-96.
- Schmude, Michael P.: ‚licentia‘. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hrsg. von Gert Ueding. Bd. 5. Tübingen 2001. S. 253-258.
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. von Wolfgang von Löhneysen. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1976.
- Schottländer, Rudolf: Epikureisches bei Seneca. Ein Ringen um den Sinn von Freude und Freundschaft. In: Gregor Maurach (Hrsg.): Seneca als Philosoph. 2. Aufl. Darmstadt 1987.
- Schrade, Andreas: Entwurf einer ungeteilten Gesellschaft: Anna Seghers' Weg zum Roman nach 1945. Bielefeld 1994.
- Ders.: Anna Seghers. Stuttgart/ Weimar 1993.
- Schrott, Raoul: Tropen. Über das Erhabene. München/ Wien 1998.
- Schröder, Jürgen: Gotthold Ephraim Lessing: Sprache und Drama. München 1972.
- Seeba, Hinrich C.: Die Liebe zur Sache. Öffentliches und privates Interesse in Lessings Dramen. Tübingen 1973.
- Seghers, Anna: Die Macht der Worte. Reden, Schriften, Briefe. Leipzig/ Weimar 1979.
- Dies.: Gespräch mit Christa Wolf (1965). In: Dies.: Woher sie kommen, wohin sie gehen. Essays aus vier Jahrzehnten. Hrsg. von Manfred Behn. Mit einem Vorwort von Frank Benseler. Darmstadt/ Neuwied 1980. S. 276-288.
- Sider, David: How to Commit Philosophy Obliquely: Philodemus' Epigrams in the Light of his *Peri Parrhesias*. In: Philodemus and the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink u. Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 85- 102.
- Ders.: Introduction. In: The Epigrams of Philodemus. Hrsg., kommentiert u. eingel. von David Sider. New York:

- Oxford University Press, 1997. S. 3-56.
- Spang, Kurt: ‚Dreistillehre‘. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hrsg. von Gert Ueding. Bd. 2. Tübingen 1994. S. 921-972.
- Spies, Bernhard: 14 Thesen zur literarischen und politischen Entwicklung von Anna Seghers bis 1933. In: Anna Seghers. Mainzer Weltliteratur. Beiträge aus Anlaß des 80. Geburtstages. Hrsg. v. Günter Eifler. Mainz 1981. S. 49-57.
- Taylor, Charles: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt a. M. 1988.
- Theognis: Poèmes élégiaques. Kommentiert u. Hrsg. von Jean Carrière. Paris 1948.
- Tsouana, Voula: The Ethics of Philodemus. Oxford 2007.
- Vierhaus, Rudolf: Kritikbereitschaft und Konsensverlangen bei deutschen Aufklärern. In: Streitkultur. Strategien des Überzeugens im Werk Lessings. Referate der Internationalen Lessing-Tagung der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und der Lessing Society an der University of Cincinnati, Ohio/USA, vom 22. bis 24. Mai 1991 in Freiburg im Breisgau. Hrsg. von Wolfram Mauser und Günter Saße. Tübingen 1993. S. 78-92.
- 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.
- Vöhler, Martin: Die Ambivalenz des Mitleids. Käte Hamburgers Lessing-Kritik. In: Ethik und Ästhetik des Mitleids. Hrsg. von Nina Gülcher und Irmela von der Lühe. Freiburg i. Br./ Berlin/ Wien 2007. S. 33-45.
- Volkmann, Richard: Die Rhetorik der Griechen und Römer: in systematischer Übersicht. Nachdr. d. 2. Aufl. Leipzig 1885. Hildesheim 1987.
- Wallace, Ian; Tate, Dennis; Labrousse, Gerd (Hrsg.): Heiner Müller: Probleme und Perspektiven. Bath-Symposion 1998. (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik. Bd. 48. Hrsg. von Gerd Labrousse, Gerhard P. Knapp, Anthony Visser.) Amsterdam/ Atlanta 2000.
- Wertheimer, Jürgen: „Der Güter Gefährlichstes, die Sprache“. Zur Krise des Dialogs zwischen Aufklärung und Romantik. München 1990.
- White, L. Michael: A Measure of Parrhesia: The state of the manuscript of PHerc. 1471. In: Philodemus and the New Testament World. Hrsg. von John T. Fitzgerald, Dirk Obbink u. Glenn S. Holland. Leiden/ Boston 2004. S. 103-130.

Wieland, Christoph M.: Gespräche unter vier Augen. In: Ders.: Sämtliche Werke. X. Bd. 31. Hamburg 1984.

Ders.: Freymüthige Gespräche über einige neueste Weltbegebenheiten. In: Ders.: Sämtliche Werke. XIV. Bd. 15. Hamburg 1984, S. 255.

Wirsing, Sibylle: Das Kaff im Zentrum der Utopie. Ein Beitrag zu Anna Seghers ‚Der Aufstand der Fischer von St. Barbara‘. In: Blätter der Carl-Zuckmayer-Gesellschaft 11 (1985). Nr. 1. Hrsg. von Carl-Zuckmayer-Gesellschaft. Mainz 1985. S. 52-56.

Woodruff, Paul: Plato's Early Theory of Knowledge. In: Essays on the Philosophy of Socrates. Hrsg. Von Hugh H. Benson. Oxford/ New York 1992. S. 86-106.

Zehl Romero, Christiane: Anna Seghers: eine Biographie 1900-1947. Berlin 2000.

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.