

Philosophie der Antike

Veröffentlichungen der
Karl und Gertrud Abel-Stiftung

Herausgegeben von
Wolfgang Kullmann
in Verbindung mit
Jochen Althoff und Georg Wöhrle

Band 18

11287326

ARISTOTELISCHE RHETORIK- TRADITION

Herausgegeben von
JOACHIM KNAPE
und
THOMAS SCHIRREN

Akten der 5. Tagung der Karl und
Gertrud Abel-Stiftung
vom 5.–6. Oktober 2001
in Tübingen

Universität Tübingen
Fakultätsbibliothek Neuphilologie

AU,
H 42
Ari 492



Franz Steiner Verlag Stuttgart
2005

2632/05

Redaktion:

Prof. Dr. WOLFGANG KULLMANN, Bayernstr. 6, D-79100 Freiburg

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte
bibliographische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.
ISBN 3-515-08595-5



ISO 9706

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier. © 2005 by Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart. Druck: Printservice Decker & Bokor, München.
Printed in Germany

Inhalt

Vorwort	7
† Aristotelische Rhetoriktradition im Überblick. Einführung in den Tagungsband	9
Joachim Knappe	
✓ Kommunikation und Rhetorik bei Aristoteles	21
Wolfgang Kullmann	
Das Platonische in der aristotelischen <i>Rhetorik</i>	38
Gernot Krapinger	
✓ Zur Konsistenz der aristotelischen <i>Rhetorik</i>	51
Christof Rapp	
Zusammenhänge zwischen der aristotelischen <i>Poetik</i> und <i>Rhetorik</i>	72
Manfred Kraus	
Persuasiver Enthusiasmus in <i>Rhetorik</i> 3,7 und bei Ps.Longin	105
Thomas Schirren	
Aristotelische Einflüsse auf Ciceros Rhetoriktheorie	127
Thomas Zinsmaier	
Quintilians Darstellung der peripatetischen Rhetoriktradition	141
Wolfram Ax	
Die arabische Tradition der aristotelischen <i>Rhetorik</i>	153
Renate Würsch	
Die <i>Rhetorik</i> des Aristoteles im Spätmittelalter. Elemente ihrer Rezeption	164
Franz Josef Worstbrock	
Die frühneuzeitliche Rezeption der aristotelischen Rhetorik in Frankreich und Italien	197
Ekkehard Eggs	

Martin Heidegger liest die *Rhetorik* des Aristoteles

Joachim Knappe und Thomas Schirren

Zur theoretischen Wiederentdeckung der Rhetorik in Deutschland trugen im 20. Jahrhundert nicht nur Philologen wie Ernst Robert Curtius, Heinrich Lausberg, Klaus Dockhorn und Walter Jens bei, sondern auch Philosophen interessierten sich für diese vernachlässigte Disziplin. Zwar verleugnete die philosophische Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer nie ihren genuinen Bezug zur Rhetorik. Grundgelegt und angeregt mochte dieses Interesse indes von Martin Heidegger gewesen sein. Er hielt im Sommersemester 1924, also gut zwei Jahre vor Fertigstellung von *Sein und Zeit*, in Marburg eine Vorlesung zum Thema *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, und zwar viermal die Woche von 7–8 Uhr. Die Vorlesung erschien 2002 als Band 18 der Heidegger-Gesamtausgabe.¹ Vorher war sie nur in Form von Nachschriftmanuskripten zugänglich.²

Es ist unverkennbar, dass für Heidegger die aristotelische Rhetorik eine besondere Bedeutung hat, und er scheint sie in den Mittelpunkt seiner Neuinterpretation des Aristoteles zu stellen. Bei Durchsicht der Berliner Aristoteles-Ausgabe wurde ihm klar, dass „die Betrachtungsart der Rhetorik ein Hindernis für das Verständnis der aristotelischen *Rhetorik*“ sei: „In der Berliner Akademieausgabe ist die ‚Rhetorik‘ ans Ende gestellt worden. Man wußte nicht, wohin man mit ihr sollte, also an den Schluß damit! Es ist der Beweis vollkommener Hilflosigkeit. Die Tradition hat längst das Verständnis für die Rhetorik verloren, sofern die Rhetorik einfach eine Schuldisziplin wurde, schon im Hellenismus und Frühmittelalter.“³ Heidegger will die *Rhetorik* demgegenüber philosophisch rehabilitieren, indem er sie in seine Philosophie integriert und ihr damit gleichzeitig einen neuen systematischen Platz zuweist. Es bleibt freilich die Frage, ob eine

1 M. Heidegger, Gesamtausgabe, 2. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944, Bd. 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Marburger Vorlesung, Sommersemester 1924, hrsg. von M. Michalski, Frankfurt (2002). Zur editorischen Grundlage 406–417; der Herausgeber hatte zwei voneinander unabhängige Nachschriften, eine stenographische bzw. ins Typoskript übertragene (W. Bröcker) und eine in lateinischer Schrift (G. Nebel), die jedoch nicht ganz vollständig ist. Außerdem liegen noch Skizzen zu einigen Kapiteln von Heidegger selbst vor, während die übrigen Teile dieser Skizzen verlorengegangen sind. Der Vergleich dieser Skizzen mit dem Text der Nachschrift zeigt, dass Heidegger wesentlich mehr mündlich ausführte, als er schriftlich vorbereitet hatte. Der so konstituierte Text der Vorlesung darf als zuverlässig gelten.

2 J. Knappe, Was ist Rhetorik?, Stuttgart (2000) 65–74.

3 Heidegger (wie Anm. 1) 109–110.

Sonderstellung der *Rhetorik* in der Bekker-Ausgabe nicht doch gewisse berechtigte systematische Gründe hatte.⁴

I

Zu Beginn prätendiert Heidegger eine auf den ersten Blick merkwürdige Zurückhaltung: Seine Vorlesung habe „gar keine philosophische Abzweckung“, nein, „die Abzweckung ist *philologisch*“: sie soll allein der Relektüre des Aristoteles dienen und keineswegs mehr bewirken als „das *Lesen* von Philosophen etwas mehr in Übung“ zu bringen.⁵ Es werde hier „*keine Philosophie* oder gar Philosophiegeschichte geboten. Wenn *Philologie* besagt: die *Leidenschaft der Erkenntnis des Ausgesprochenen*, dann ist das, was wir treiben, *Philologie*“.⁶ Dieser Duktus des bloßen, gewissermaßen zurückgenommenen Lesens und das Hervorkehren der nüchternen Philologie ist keineswegs das Kennzeichen der Vorlesung. Und die in ihr unternommene Aristotelesinterpretation ist von einer gewissen theoretischen Unentschiedenheit. Dass es mit der vermeintlichen Zurückgenommenheit des Interpretieren nicht weit her ist, wird augenfällig, wenn Heidegger zwar von bescheidener „Philologie“ spricht, diese dann aber mit rhetorisch kaum mehr zu überbietender Verve eine „Leidenschaft [*páthos*] der Erkenntnis des Ausgesprochenen“ nennt. Die Affirmation wandelt sich schließlich ins Programmatische, wenn der Redner kurz nach dem prätendierten Abschied von der „Philosophiegeschichte“ neu ansetzt und nun den „Glauben an die Geschichte“ unterstreicht „in dem Sinne, daß wir voraussetzen, daß *Geschichte und geschichtliche Vergangenheit, sofern ihr nur die Bahn frei gemacht wird, die Möglichkeit hat, einer Gegenwart oder besser Zukunft einen Stoß zu versetzen*“.⁷

Nun liegt das rhetorische Ziel des Unternehmens klar vor aller Augen. Der Rekurs auf den (geschichtlichen) Aristoteles bedeutet ein „Bahn frei machen“ für gegenwärtiges Philosophieren und bedeutet zugleich, dass Heidegger in der Rolle des Interpretieren die Chance sieht, als Philosoph der Gegenwart und der „Zukunft einen Stoß zu versetzen“. Der bloß aufweisende Lehrer, der ‚philologische‘ Interpret, kann auf diese Weise zum eigentlichen Orator werden. Jedenfalls war das die Wirkung, die Heidegger auf seine Zuhörer ausübte, denn diesen schien Aristoteles, der für die Marburger Neukantianer zu jener Zeit nur der ‚Apotheker‘ war, also ein aufs Klassifizieren und Ordnen versessener Empiriker, plötzlich auf durchaus unerwartete Weise zu sprechen.⁸ Gadamer erinnert sich, dass Heidegger die Leidenschaft seines Denkens so erfüllt habe, „daß sie auf sein Auditorium mit einer durch nichts zu brechenden Faszination übergang“, und „erst in den

4 Aristotelis opera. Ed. Academia Regia Borussica, Volumen secundum: Aristotelis Graece ex recognitione I. Bekkeri volumen posterius, Berlin (1831) 1354–1420.

5 Heidegger (wie Anm. 1) 5.

6 Heidegger (wie Anm. 1) 4.

7 Heidegger (wie Anm. 1) 6.

8 So H.-G. Gadamer, Die Marburger Theologie (1964), wieder in: ders., Heideggers Wege, Tübingen (1983) 29–40, hier 31.

letzten Stunden des Semesters ballten sich dann die tiefdunklen Satzwolken zusammen, aus denen Blitze zuckten, die einen halb betäubt zurückließen“.⁹ Gadamer erinnert sich weiter, dass einem „die Sachen derart auf den Leib rückten, daß wir nicht mehr wußten: spricht er in eigener Sache oder in der Sache des Aristoteles?“¹⁰ Gadamer beschreibt so die Wirkung eines enthusiastischen Redners, der sein Publikum in gleicher Weise zu enthusiastisieren versteht und nicht bei der Überzeugung der Zuhörer halt macht, sondern zur völligen Beherrschung und Betäubung, wie sie die ἔκπληξις (*ékplexis*) kennzeichnet, fortschreitet. Das ist die Sprache des Hypsios, wie es uns durch ps.-Longin definiert wird.¹¹

Es ist uns hier nicht darum zu tun, lediglich aus den Erinnerungen jener Zeiten zu berichten. Es scheint vielmehr für die Absicht Heideggers kennzeichnend zu sein, dass er seine neue Lektüre des Aristoteles im Tone einer religiösen Begeisterung vorträgt und darauf abzielt, bei seinen Zuhörern eine Art Bekehrung einzuleiten. Dies mag angesichts des späteren Hauptthemas von *Sein und Zeit*, der Seinsvergessenheit, aus der der Philosoph seine Leser wachrütteln möchte, keineswegs abwegig scheinen. Daher ist die Frage interessant, wie Heidegger die aristotelische *Rhetorik* als „erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins“¹² für die Darstellung seiner eigenen Analyse rezipiert bzw. instrumentalisiert. Denn unzweifelbar ist das Wissenschaftsethos, das er fordert, als Seinsmöglichkeit des Daseins auch ein Ideal des eigenen Wirkens als akademischer Lehrer. In der Vorlesung wird dies an einer Stelle zum ausdrücklichen Thema. Die „Fixierung der jeweiligen Bedingungen des Redens“ sei „insofern bis heute nicht ausgeschöpft“, als man fragen könne, „inwieweit im wissenschaftlichen und philosophischen Vortrag der λόγος [*lógos*, die Rede] als bloßes δεικνύναι [*deiknúnai*, aufweisen] zu nehmen ist und inwieweit darin ein προαιρεῖσθαι [*prohairéisthai*, sich entschließen] steht. Diese Zusammenhänge genau auszuführen ist hier nicht die Gelegenheit. Ich weise nur darauf hin, dass es vielleicht angebracht wäre, wenn die Philosophen sich entschließen würden zu überlegen, was es überhaupt heißt, zu anderen zu sprechen.“¹³ Heidegger hat bekanntlich versucht, diese wirkungsorientierte Option philosophischer Rede durch sein politisches Engagement in die Tat umzusetzen.¹⁴

9 H-G. Gadamer, Martin Heidegger – 85 Jahre (1974), wieder in: ders. (wie Anm. 8) 94–102, hier 97.

10 Gadamer (wie Anm. 9) 98.

11 Vgl. den Beitrag von Schirren oben in diesem Band, S. 105–126.

12 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen (1979) 138.

13 Heidegger (wie Anm. 1) 169–170.

14 In diesem Sinne könnte etwa die Rektoratsrede, jetzt in: M. Heidegger, Gesamtausgabe, 1. Abt.: Veröffentlichte Schriften 1910–1976, Bd. 16: Reden und andere Zeugnisse, Frankfurt (2000) 107–117, zu verstehen sein, wenn Heidegger hier die Wissenschaft als Mitte des „ganzen volklich-staatlichen Daseins“ bezeichnet und für diese Wissenschaft den „Wesenswillen“ der Lehrerschaft beschwört. Heidegger sieht in der griechischen Philosophie den „Anfang unseres geistig-geschichtlichen Daseins“, denn in diesem Anfang „steht der abendländische Mensch aus einem Volkstum kraft seiner Sprache erstmals auf gegen das Seiende im Ganzen und befragt und begreift es als das Seiende, das es ist“ (ebd. 108–109). In seiner späteren Rechtfertigung sagt er resümierend: „Das Rektorat war ein Versuch, in der zur

II

In theoretischer Hinsicht ergibt sich bei Heideggers Aristoteles-Interpretation eine Art innerer Spannung aus der Frage, welche „Betrachtungsart“¹⁵ für die aristotelische *Rhetorik* eigentlich angemessen ist. Heideggers Ausgangspunkt ist nicht die Frage, was es mit der *Rhetorik* als „Theorie der Rhetorik“ für sich genommen auf sich hat. Dies würde eine innertechnische „Betrachtungsart“ voraussetzen. Die Herausgeber der Berliner Aristoteles-Ausgabe haben nach Heideggers Auffassung offensichtlich in diese Richtung gedacht. Sahen sie die *Rhetorik* wohl als *Techné*, d.h. als oratorische Produktionstheorie und damit als kommunikationstheoretisches Werk, das vom sonstigen philosophischen Œuvre absticht? Wie dies zu beurteilen ist, wird kontrovers diskutiert. Heidegger jedenfalls geht von einer philosophischen Frage aus, von der Frage nach dem Da-Sein des Menschen. Er beginnt seine Überlegungen mit den beiden aristotelischen „Definitionen des Menschen“¹⁶. Sie geben den ὁρισμός (*horismós*), die definitiven „Eingrenzung“¹⁷ des Menschen ab und explizieren sich wechselseitig. Zum einen ist der Mensch hier als ζῷον πολιτικόν (*zōon politikón*) charakterisiert:¹⁸ „Im Sein-in-der-*polis* sieht Aristoteles das eigentliche Leben der Menschen.“ Auf „fundamentale Weise“ wird so das „Sein des Menschen charakterisiert als ‚Miteinandersein‘, κοινωνία [*koinōnía*].“¹⁹ Zum anderen und genauer wird der Mensch hier aber auch als *zōon lógon échon* definiert:²⁰ „Der Mensch ist ein Lebendes, das im Gespräch und in der Rede sein eigentliches Dasein hat.“²¹

Heidegger fasst seine an die aristotelischen „Grundbegriffe“ geknüpften Sicht des Menschen in der Mitte seiner Vorlesung knapp zusammen und macht dabei deutlich, worin der Beitrag der *Rhetorik* für ihn besteht: „Das Dasein selbst bestimmten wir nach seinem Seinscharakter als Sein-in-einer-Welt, genauer als Miteinandersein, Miteinanderhaben der Welt, in der man ist. Dieses Miteinanderhaben ist ein Umgehen mit der Welt als Besorgen der Welt. Dieses Umgehen hat den Charakter, daß es in diesem In-der-Welt-sein auf das Sein selbst ankommt. Die εὐδαιμονία [*eudaimonía*] wird besorgt: Im Besorgen dessen, womit das Leben umgeht, besorgt es sein eigenes Sein. Das Miteinandersein in der Weise des Besorgens hat die Grundbestimmung des Miteinandersprechens, der λόγος

Macht gelangten ‚Bewegung‘ über alle ihre Unzulänglichkeiten und Grobheiten hinweg das Weithinausreichende zu sehen, das vielleicht eine Sammlung auf das abendländische geschichtliche Wesen des Deutschen eines Tages bringen könnte. Es soll in keiner Weise gezeugnet werden, daß ich damals an solche Möglichkeiten glaubte und dafür Verzicht tat auf den eigensten Beruf des Denkens zugunsten eines amtlichen Wirkens“ (ebd. 389–390).

15 Heidegger (wie Anm. 1) 109.

16 Vgl. die vom Herausgeber gewählte Überschrift „Betrachtung der Definition als des Ortes der Ausdrücklichkeit des Begriffs und Rückgang zum Boden der Definition“ (wie Anm. 1) 9–41.

17 Heidegger (wie Anm. 1) 17.

18 Heidegger (wie Anm. 1) 50.

19 Heidegger (wie Anm. 1) 46.

20 Aristot. pol. 1, 2, 1253 a7–10.

21 Heidegger (wie Anm. 1) 108.

[*lógos*] ist ein Grundphänomen der *κοινωνία* [*koinōnía*]. Der *λόγος* hat die Grundfunktion des Offenbarmachens dessen, worin das Leben als Sein-in-einer-Welt sich hält: *δηλοῦν* [*dēlun*]. [...] Das In-der-Welt-sein hält sich in einer bestimmten Bekanntheit, woraus es seine Orientierung schöpft. [...] Diese Bekanntheit über die Welt und damit das Umgehen und Leben in ihr ist getragen vom Sprechen als dem eigentümlichen Aufzeigen dessen, worüber man sich orientiert. Zugleich ist diese Bekanntheit die Weise, in der Ansichten, Orientierungen ausgebildet werden. Die Ansichten werden im Sprechen ausgebildet, erneuert, festgelegt, verhärtet. Das Miteinandersprechen ist demnach der Leitfaden für die Aufdeckung des Grundphänomens der Entdecktheit des Daseins selbst als Sein-in-einer-Welt. Als konkreten Leitfaden nehmen wir die Rhetorik, sofern sie nichts anderes ist als die Auslegung des Daseins hinsichtlich der Grundmöglichkeit des Miteinandersprechens.²² Der Logos als Sprechen über die Welt gewinnt seine Aufgabe im Ermöglichen des „Offenbarmachens dessen, worin das Leben als Sein-in-einer-Welt sich hält“ und im Hervorrufen von „Bekanntheit über die Welt“.²³

Damit wird der Logos zum wichtigsten jener „Grundbegriffe“, denen Heidegger nachspüren will, weil sie ursprünglich sind, „Bodenständigkeit“ haben.²⁴ Entgegen der lateinischen Übersetzung von *ζῶον λόγον ἔχον* (*zōon lōgon échon*) als *animal rationale* betont Heidegger zu Recht die Implikation der Sprachlichkeit des *λόγος*. Während Aristoteles aber seine Definition im Rahmen der *Politik* als Voraussetzung zum polisbildenden Wesen ansieht (*ζῶον πολιτικόν*), wendet Heidegger diese Definition ins Ontologische und verbindet sie mit dem *ὀρισμός οὐσίας* (*horismós usías*, Definition des Daseins) derart, dass es dem Menschen

22 Heidegger (wie Anm. 1) 138–139.

23 Eine zentrale Art des Logos, ja, „die eigentliche Zugangsweise zum Seienden“, ist der *horismos*, weil er „die daseiende Welt in ihrem eigentlichen Da-Charakter antrifft, in ihrem eigentlichen Sein anspricht“ und weil dieses definierende „Sprechen den Charakter hat, daß es das Seiende in seiner Grenzhaftigkeit zeigt, daß es das Seiende in seinem Sein begrenzt“ (wie Anm. 1) 40.

24 Heidegger (wie Anm. 1) 18–19; Aufgabe der Wissenschaft sei es, den Forschungsvollzug der Begrifflichkeit lebendig werden zu lassen. Das impliziert für Heidegger, dass die Sache in derselben Ursprünglichkeit und Echtheit zu sehen und zu bestimmen ist, wie sie war, als der Begriff geprägt worden ist. Heidegger möchte also nicht nur fragen, was hat der Begriff gemeint, sondern er fragt nach dem Begriff in seiner Begrifflichkeit selbst. Diese Perspektive geht über die Frage des Denotats hinaus (1) und will auch in den Blick bekommen, wie Phänomene „primär angesprochen“ (2) worden sind: orientierte sich also Aristoteles etwa an platonischen Philosophemen oder erwachsen ihm seine Begriffe aufgrund eigener Anschauung? Das führt zu der weitergehenden Frage, nämlich nach dem, wie (3) „das so gesichtete Phänomen nun genauer ausgewickelt, in welche Begrifflichkeit hinein es gleichsam gesprochen [ist]“. Daraus ergibt sich eine Trias von „Grunderfahrung“ (1), „führendem Anspruch“ (2) und „spezifischem Charakter der Verständlichkeit“ (3). Die Frage nach der Begrifflichkeit führt also auf die „Bodenständigkeit“ dieser Trias. Was bedeutet aber nun diese Bodenständigkeit? Das erklärt Heidegger im Zuge seiner Ausführungen über den *ὀρισμός* (*horismós*). Als *λόγος οὐσίας* (*lógos usías*) ist es ein Bekanntwerden mit etwas, indem man es anspricht. Es ist also eine Begegnung. Sprechen aber ist ein Aufzeigen des Worüber des Sprechens, indem man dieses Worüber zum Sehen bringt.

wesenhaft zukomme, die Dinge, die ihm begegnen, anzusprechen – und sich selbst in diesem Ansprechen auszusprechen. Denn als lebendes Seiendes ist der Mensch dadurch bestimmt, dass er seine Welt hat und darin Vorfindliches als ihm Zugehöriges ansprechen und sich selbst dabei aussprechen kann. „Die eigentliche Funktion des *λόγος* [*lógos*] ist das *ἀποφαίνεσθαι* [*apopháinesthai*], das ‚Eine-Sache-zum-Sehen-Bringen‘. Jedes Sprechen ist, vor allem für die Griechen, ein Sprechen zu einem oder mit anderen, mit sich selbst oder zu sich selbst. Sprechen ist im konkreten Dasein, da man nicht allein existiert, Sprechen mit anderen über etwas.“²⁵

Heidegger betont den rhetorischen Ansatz, wenn er die Rolle des Ansprechenden hervorhebt. Dieser ist ein Lebewesen, das Sprache hat und mit dieser Sprache die Dinge, die ihm begegnen, anspricht, und indem es diese Dinge als in seiner Welt befindliche anspricht, zugleich lebendig macht. Die Verständlichkeit der Welt ist somit durch das Sprechen garantiert. Es lässt den Sprechenden in diese Verständlichkeit wachsen, da ich als sprechendes Lebewesen in der Sprache lebe. Die mit anderen geteilte Verständlichkeit, die die Grundlage und Bedingung der reibungslosen Alltagskommunikation ist, wird indes durch die Durchschnittlichkeit des Verstehens limitiert, so dass hier Entdeckung und Verbergung zusammenspielen. In der durchschnittlichen Bedeutung einer Sache, die im natürlichen Sprechen vorliegt, hält sich die Selbstverständlichkeit der *οὐσία* (*usía*). In dieser Selbstverständlichkeit ist aber das Ausgesprochene auch schon verbraucht; das heißt genauer: Im durchschnittlichen Ausgesprochensein der Sache als *ὀρισμός* (*horismós*) ist sie gleichermaßen ent- wie verdeckt. Für Heidegger ist aber der Begriff der *οὐσία* eine Anzeige dafür, dass das von Aristoteles so bezeichnete Sein eines Seienden, also was es in seinem Sein ausmacht, als ein Da und Zunächst angesprochen wurde, weil das Wort im Griechischen lexikalisch ‚Anwesen‘, ‚Hab und Gut‘ meine und somit das bezeichne, was zunächst im Umkreis der menschlichen Sorge und deren Vollzüge liege. Es ist also ein Dasein in der Weise des Verfügbar-Seins.

Der Logos ist nicht einfach „Sprache“ als System oder grammatisch fassbares Aggregat, in dem die Konventionen einer Sprechergemeinschaft zwingend gebunden sind. Roland Barthes, ein exzellenter Kenner der aristotelischen *Rhetorik*²⁶ wird sehr viel später und ziemlich rabiat sagen, die Sprache sei „faschistisch“.²⁷ Die „Sprache“ tritt begrifflich bei Heidegger in Zusammenhang mit dem kollektiven Bewusstsein des „man“ auf: „Man“ ist, ‚man‘ unternimmt das und das, ‚man‘ sieht die Dinge so und so. Dies Man ist das eigentliche Wie der Alltäglichkeit des durchschnittlichen, konkreten Miteinanderseins. Aus diesem Man heraus erwächst die Art und Weise, wie der Mensch die Welt zunächst und zumeist sieht, wie die Welt den Menschen angeht, wie er die Welt anspricht. Das ist das eigentliche Wie des Seins des Menschen in der Alltäglichkeit und der

25 Heidegger (wie Anm. 1) 17.

26 R. Barthes, *Die alte Rhetorik*, in: ders., *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt/M. (1988) 15–101.

27 R. Barthes, *Leçon/Lektion*, Frankfurt/M. (1980) 19. Er bezieht sich damit auf den unerbittlichen Systemzwang von la langue in Differenz zu la parole.

eigentliche Träger dieses Man ist die Sprache. Das Man hält sich auf, hat seine eigentliche Herrschaft in der Sprache.“²⁸

Der Logos ist demgegenüber für Heidegger lebendige Praxis. Wessen Praxis? Es muss nach Lage der Dinge immer das Sprechen eines Menschen sein. Und wenn dieser Mensch hervortritt und zu anderen spricht, ist er das, was die Rhetorik den Orator nennt. Das verkennt offenbar auch Heidegger nicht: „Sprechen ist nicht primär und zunächst ein Vorgang, zu dem nachher andere Menschen dazukommen, so daß es dann erst ein Sprechen mit anderen würde, sondern das Sprechen ist in ihm selbst als solches Sichaussprechen, Miteinandersprechen mit anderen Sprechenden und deshalb das seinsmäßige Fundament der *κοινωνία* [*koinōnía*].“²⁹ Heidegger ist klar, dass für die Rhetorik der Orator als Vorsprecher derjenige ist, der aufgrund eigener Anschauung andere die Dinge sehen lässt. Ist ein solcher Vorsprecher auch ein Subjekt, das für sich selbst denkt und dieses Gedachte dann ausspricht? Heidegger versteht den Philosophen, wie oben gesagt, gewiss als einen solchen Vorsprecher: „Dieses Sprechen über ... ist Überlegen, *συμβουλευέσθαι* [*syμβουλεύεσθαι*], ‚zur Sprache bringen mit sich selbst‘. Bei sich selbst geht man zu Rate über etwas: Das ist nur eine ganze bestimmte Möglichkeit einer viel ursprünglicheren, des Beratens mit anderen. Dieses So-zur-Sprache-Bringen als Aussprechen ist mit einem anderen über etwas sprechen, es durchsprechen. Sprechen ist aufzeigendes Sichaussprechen zu ... Es ist kein feststellendes Sprechen, sondern Besprechen des *συμφέρον* [*syμφέρον*]“³⁰, also dessen, was von Interesse ist.

Die Entwicklung der modernen Sprechakttheorie hilft uns besser zu verstehen, was Heidegger hier meint. Der Begriff Logos bezieht sich auf das „Sprechendsein“³¹ des Menschen, aber nicht auf das bloße „feststellende“, „aufzeigende Sichaussprechen“ oder das, was auch den Tieren eignet. Menschliches Sprechen ist Sprechen „Um-willen-eines“, um etwas, „worauf zu alles sich hält, worauf zu es unterwegs ist“.³² Heidegger zitiert zur Verdeutlichung Aristoteles' *Politik* und übersetzt wie folgt:³³ „Nun ist zwar die stimmliche Verlautbarung *φωνή* [*phonē*] eine Anzeige *σημεῖον* [*sēmeíon*] des *ἡδύ* [*hēdy*] und des *λυπηρόν* [*lypērón*], des Angenehmen und Betrüblichen, des das Dasein Hebenden und Verstimmenden, weshalb sie [die *phonē*] als Weise des Lebens auch bei den anderen Lebewesen vorhanden ist.“ Der Mensch aber unterscheidet sich durch den spezifischen Sprechaktcharakter seiner Rede, wodurch er Evaluierung und „Orientierung“ zu geben vermag: „Das ist nämlich gegenüber den übrigen Lebewesen einzige Eignung des Seins des Menschen, allein Vernehmung zu haben des Guten und Bösen, des Gehörigen und Ungehörigen und der anderen derartigen. Das Miteinandersein so Seiender [d.h. die so in der Welt sind, dass sie mit ihr sprechen] bildet aus Hausstand und *πόλις* [*pólis*].“³⁴

28 Heidegger (wie Anm. 1) 64.

29 Heidegger (wie Anm. 1) 50.

30 Heidegger (wie Anm. 1) 60–61.

31 Heidegger (wie Anm. 1) 64.

32 Heidegger (wie Anm. 1) 62.

33 Aristot. pol. 1, 2, 1253 a10–12.

34 Heidegger (wie Anm. 1) 46–47.

Damit ist der Rhetorikfaktor in aller menschlichen Rede erkannt: die orientierende Bedeutungsdimension. In ihr steckt die „Erschlossenheit“ der Welt. Im Logos begegnet das für das Sein des Menschen Entscheidende: „der Charakter des Zutraglichen und Abtráglichen, zusammengefaßt: des Beitráglichen, und des Guten [*συμφέρον*, *syμφέρον* und *ἀγαθόν*, *agathón*].“³⁵ Die vom Sprecher unternommene Verlautbarung in Form eines Logos enthält Intention und Evaluation, gibt Orientierung. Als Praxis von Menschen hat der Vorgang zwei Beteiligte. Der eine, „der Rhetor[,] ist derjenige, der die eigentliche Macht über das Dasein hat: *ῥητορικὴ πειθοῦς δημιουργός* [*rhētorikē peithus demiurgós*], das Redenkönnen ist diejenige Möglichkeit, in der ich über die Überzeugungen der Menschen, wie sie miteinander sind, die eigentliche Herrschaft habe.“ Damit ist das entscheidende Wort gefallen: „ich“, „ich habe die Herrschaft“. Der andere aber ist derjenige, der „Zeitung liest“.³⁶ Die Menschen befinden sich im Miteinanderreden, aber immer gibt es doch einen oder etwas, der oder das vorspricht. Heidegger kann sich der Faszination der rhetoriktechnischen Seite nicht entziehen. Die oratortheoretische Sicht liegt gerade für ihn allzu nahe. Das tritt deutlich hervor, wenn er vom rhetorischen Vorgang spricht: „Wer die Rhetorik sich aneignet, setzt sich dadurch in die Möglichkeit, jeweilig das zu sehen, was für eine Sache spricht.“³⁷ Immer ist es also ein Bestimmter, der „die Rhetorik sich aneignet“, aneignet doch wohl als *Techne*, als Fachtheorie. Für diesen bedeutet Rhetorik, das *téchnikon* zu haben, also „die Möglichkeit, eine Auskenntnis zu geben, aber nicht über einen bestimmten abgegrenzten Bezirk von Seiendem, sondern es kommen in ihr verschiedenerlei Sachen je nachdem zur Sprache, um das *πιστεύειν* [*pisteúein*] bei den Hörern auszubilden.“ Einer ist es also, der den anderen kommunikativ entgegentritt: „Bestimmung der Rhetorik: dasjenige zu sehen, was für eine Sache spricht; im Sprechen selbst das *πιστεύειν* [*pisteúein*] auszubilden bei denen, zu denen man spricht, und zwar jeweils über eine Angelegenheit, die zur Debatte steht; eine *δόξα* [*dóxa*] auszubilden.“ Was ist es, das der Rhetor zur Sprache bringt? „Das *πιστεύειν* ist eine ‚Ansicht‘, *δόξα*, auf die es im Sprechen ankommt, die also vermutlich in der Alltäglichkeit des Daseins, im Miteinandersein der Menschen etwas ist, was sie leitet, beherrscht.“³⁸

Heidegger verwahrt sich einmal explizit gegen die neuzeitliche Unterscheidung in Subjekt und Objekt, die so bei den Griechen gar keine Entsprechung habe.³⁹ Ist damit auch schon die subjektorientierte Oratorperspektive preisgegeben? Um Heideggers Anliegen richtig zu verstehen, sollte man sich auf seine Perspektive einlassen. Indem er von der vorgängigen Erschlossenheit der Welt durch die Sprache ausgeht, treffen hier nicht sprechende Subjekte auf Objekte, sondern in der An- und Aussprache des redenden Seienden (Mensch) ist Seiendes immer schon in seinem Sein entdeckt, freilich abgestuft nach einem von Heidegger nicht weiter qualifizierten Grad von Seinsnähe im Sinne der „Unverborgen-

35 Heidegger (wie Anm. 1) 53; vgl. 58.

36 Heidegger (wie Anm. 1) 108.

37 Heidegger (wie Anm. 1) 118.

38 Heidegger (wie Anm. 1) 118.

39 Heidegger (wie Anm. 1) 56–57.

heit“ (ἀλήθεια, *alētheia*). Der Vorsprecher muss also nicht erst als Subjekt auf seine Hörer als Objekte seiner rhetorischen Strategie einwirken, sondern im Existenzial der Sorge etwa liegt bereits die Struktur des Sichkümmerns und Einwirkens vor: Im Miteinander der Menschen als redender Seiender, die auch durch die Sorge konstituiert wird, ist also immer schon das angelegt, was in rhetorischer Theorie eine subjektorientierte Strategie verfolgt. Das rhetorische Proprium wird, so betrachtet, keineswegs preisgegeben, sondern vielmehr als Existenzial ontologisch fundamentaler bestimmt. Subjekt/Objekt können auf dieser Ebene keine adäquaten Begriffe mehr sein, da andernfalls die ganze existenziale Ontologie gefährdet würde.

III

Das πῖθανόν (*pithanón*) ist ein zentrales Thema der aristotelischen Techne. Man soll es „sehen können und lernen in der Rhetorik. Also ist es das Erste, eine Orientierung über die πίστις [*pístis*] zu gewinnen.“⁴⁰ Diese Auffassung führte zu einer der wichtigsten Neuerungen der aristotelischen Rhetoriktheorie, die darin besteht, dass sie die Überzeugungsmittel (*písteis*) zu systematisieren sucht. An erster Stelle steht für Aristoteles das Enthymem, das er das σῶμα τῆς πίστεως (*sōma tēs písteōs*, Körper der Überzeugung) nennt,⁴¹ was darauf schließen lässt, dass die anderen beiden πίστεις (*písteis*) die durch den Logos erbracht werden müssen, nämlich ἦθος (*ēthos*) und πάθος (*páthos*), gewissermaßen Einkleidungen dieses nackten Körpers sind. In rhet. 1, 2 wird die Priorität des Sachbeweises, auf den das Enthymem zu beziehen ist, insoweit eingeschränkt, als nun Pathos und Ethos ohne erkennbaren Unterschied in der Relevanz neben die logischen Beweise treten, und das Ethos des Redners sogar als wichtigste Pistis (κυριωτάτη πίστις) bezeichnet wird.

Heidegger übernimmt die Reihenfolge von 1356 a1–4, indem er „Haltung des Sprechenden“ (*ēthos*), „in eine Befindlichkeit bringen“ (*páthos*), und das λέγειν (*légein*, sprechen) selbst als Grundfunktion des Daseins διὰ τὸ δεικνύναι, (*dia to deiknúnai*, die Art wie gesprochen wird) als die drei *písteis* benennt.⁴² In der Betonung der Haltung als vorzüglichster Pistis sieht Heidegger eine Korrektur am Schema der Sophisten. In ein Pathos zu bringen heiße etwa den Zuhörer zu begeistern; so könnten die Urteile der Zuhörer beeinflusst werden, denn jene folgten der jeweiligen διάθεσις (*diáthesis*). Das aber seien nach den Ausführungen über die Befindlichkeit nicht Zustände des Seelischen, auf die hier eingewirkt werde, sondern es betreffe das Lebende in seiner Welt, also wie das Lebende sich eine Sache „angehen“ lasse. Damit ist für Heidegger klar, dass es sich bei der Erregung von Pathos nicht um eine irgendwie das Urteil trübende Maßnahme handeln kann, auf die Befindlichkeit einzuwirken, vielmehr wird das Dasein sprachlich vor ein bestimmtes innerweltlich Vorfindliches gebracht und diesem in der Rede Begegnenden bewusst ausgesetzt.

40 Heidegger (wie Anm. 1) 119.

41 Aristot. rhet. 1354 a15.

42 Heidegger (wie Anm. 1) 119–120.

Heidegger erörtert Ethos und Pathos als Überzeugungsmittel noch ausführlicher. Im Unterschied zum διαλέγεσθαι (*dialégesthai*) als dem wissenschaftlichen Gespräch, bei dem es völlig gleichgültig sei, wer da zu wem spricht und wie die Befindlichkeiten sind, spielt dies bei dem, „was schon immer in der Gewohnheit stehe, Gegenstand der Beratung zu sein“ eine besondere Rolle, weil „über allgemeine Meinungen gegen allgemeine Ansichten zum Zwecke der Ausbildung einer bestimmten Ansicht“ geredet wird: hier sind „der Sprechende und derjenige, zu dem gesprochen wird, in fundamentaler Weise wichtig“. Und dies deshalb, weil Ethos und Pathos die Art und Weise bestimmen, wie „die Doxa gehabt wird“ und wie der Hörer zur Ansicht steht, um die es geht. Denn in dem bestimmten Seinszusammenhang, in welchem die Gegenstände der Rhetorik stehen, geht es nicht um identische Sachverhalte, sondern um solches, das sich den Umständen nach ändert: „Die jeweilige Lage der Dinge und Menschen“, sagt Heidegger, „spricht mit.“ Indem solcherart den Peristasen der Rede eine Stimme verliehen wird, erscheint die Rhetorik als diejenige Seinsmöglichkeit, in der es um ein vielfältiges Sprechen und Gespräch von und mit Seiendem geht. Die Dinge haben Sprache, weil sie als innerweltlich Vorkommende immer schon angesprochene sind, indem sie den Menschen in irgendeiner Weise angegangen sind. Und da dieses Angehen sprachlich verfasst ist, bringt das Seiende, das sprechen kann, Dinge, die ihm begegnen, zur Sprache bzw. zum Sprechen.

Heidegger sagt programmatisch: „Das ἦθος [*ēthos*] und die πάθη [*páthē*] sind konstitutiv für das λέγειν [*légein*] selbst.“⁴³ Das würde bedeuten, dass zu sprechen und gehört zu werden überhaupt nur möglich sind, weil es immer ein Bestimmter ist, der spricht, und es Bestimmte sind, zu denen gesprochen wird. Dies scheint indessen die aristotelische *písteis*-Lehre insofern zu verkehren, als nach Aristoteles die *písteis* durch die Rede zu performieren sind: „Von den durch die Rede geschaffenen Überzeugungsmitteln gibt es drei Arten: Sie sind zum einen im Charakter des Redners angelegt, zum anderen in der Absicht, den Zuhörer in eine bestimmte Gefühlslage zu versetzen, zuletzt in der Argumentation selbst, also durch das Beweisen oder scheinbare Beweisen. Durch den Charakter geschieht dies, wenn die Rede so dargeboten wird, daß sie den Redner glaubwürdig erscheinen läßt. [...] Doch auch das muß sich aus der Rede selbst ergeben und nicht aus einer vorgefaßten Meinung über die Person des Redners.“⁴⁴ Hier ist deutlich, dass es der Logos (die Rede) ist, der Ethos und Pathos im technischen Sinne ermöglicht, nicht umgekehrt. Da aber Heidegger in der weiteren Erörterung dieser *písteis* durchaus darauf abhebt, dass es um ein Sichzeigen des Redners geht, um die Art, wie er sich als Redner gibt, hat er Aristoteles durchaus nicht missverstanden. Wenn Heidegger also Ethos und Pathos zu den Konstitutiva des Redens macht, dann deshalb, weil er im Sprechen als Aufzeigen immer schon den Redenden impliziert sieht. Das heißt nun aber, dass Heidegger die rhetorische *písteis*-Trias auf das Sprechen überhaupt ausweitet: Sprechen als Aufzeigen und Sehen-Lassen ist auch ein Sehen-Lassen dessen, der spricht; das wäre also die existenzialontologische Interpretation der *Rhetorik*.

43 Heidegger (wie Anm. 1) 165.

44 Aristot. rhet. 1, 2, 1356 a1–10; Übers. G. Krapinger, Stuttgart (1999).

Aus technischer Perspektive wäre zu betonen, dass Aristoteles nur daran denkt, wie man als Redner den *Anschein* von Kompetenz, Wohlwollen und Ernsthaftigkeit erreichen könne. Anders Heidegger. In seinem bereits zitierten Aufruf zum Nachdenken des Philosophen darüber, „was es überhaupt heißt, zu anderen zu sprechen“⁴⁵ erwartet er auch von einem Philosophen auf dem Katheder, dass er als Mann mit Haltung und Entschlossenheit auftritt und spricht. Und dies offenbar deshalb, weil es dem Philosophen nicht nur um *διάνοια* (*diánoia*) geht, also den streng theoretisch-sachbezogenen Gedankengang, sondern seine ganze Erscheinung als Redender sollte bedacht und bewusst eingesetzt werden. Dieses deshalb, weil sich die Philosophie selbst aus dem Boden der Alltäglichkeit nährt und diese Alltäglichkeit sich im Bereich von Fragen bewegt, die so oder so sein können, im Bereich des „Mehr oder Minder“, wie Heidegger sagt.⁴⁶

Eine besondere Betrachtung verdient die dritte Pistis, der Logos selbst, verstanden als rational durchgearbeiteter Redetext. Der Logos als Sprechen, als Rede, der zur Form konkreter Prosaredetexte findet, ist im Miteinander der Polis angesiedelt. Dort gibt es drei verschiedene Logoi: „1. συμβουλευτικός (*symbuleutikós*), das ‚beratende Sprechen‘, das Hin- und Hersprechen in der Volksversammlung; 2. δικανικός (*dikanikós*), ‚Gerichtsrede‘, Rede des Angeklagten und des Verteidigers; 3. ἐπίδεικτικός (*epideiktikós*), eine ‚Lobrede‘, ein ‚Aufzeigen‘, das den Menschen in seinem Leben sehen läßt, wo es nicht auf ein Urteil im Sinne des Gerichtsurteils ankommt, sondern wo das Sehen selbst die Tendenz hat aufzuzeigen.“⁴⁷

„Im Miteinandersein kann der eine der Sprechende sein, der andere der Hörende.“⁴⁸ Der Hörende ist nicht unbedingt „der blöde, dasitzende Zuschauer“, sondern durchaus auch der κριτής (*kritēs*), also jener, der sich „eine Meinung bildet“.⁴⁹ Beim Nachdenken über diesen Zusammenhang verwendet Heidegger

45 Heidegger (wie Anm. 1) 170.

46 Im August 1934, also nach Niederlegung seines Rektorats, antwortet Heidegger mit einem Schreiben „Zur Einrichtung einer Dozentenschule“, jetzt in: Heidegger (wie Anm. 14) 308–314, wobei er offenbar auf einen länger erwogenen Plan zurückgreifen kann (vgl. ebd. 168), einer Anfrage aus Berlin. Wichtig ist Heidegger die „Atmosphäre“ einer solchen Dozentenschule, denn nichts ist in der Erziehung nachhaltiger als die unausgesprochene Wirkung der „Atmosphäre“ (ebd. 308, freundlicher Hinweis von W. Ullrich; zu inszenatorischen Aspekten von Heideggers Auftreten vgl. W. Ullrich, Heidegger im Bild, in: ders., Verwindungen. Arbeit an Heidegger, Frankfurt/M. [2003] 9–43); darin kann man unschwer das Existenzial der „Befindlichkeit“ entdecken. Bei der Lektüre dieser Antwort auf nationalsozialistische Vorschläge einer „Umerziehung“ der Hochschullehrer in entsprechenden Anstalten gewinnt man den Eindruck, dass Heidegger naiv oder ignorant gegenüber den politischen Zielen der Machthaber mit lebensreformerischen Ansätzen Konzepte seiner eigenen Philosophie umsetzen will und eher oberflächlich auf die politische Sprache der Machthaber eingeht. Statt Umerziehung in Kursen denkt er an eine Lebensgemeinschaft nach Vorbild der antiken Philosophenschulen und des mittelalterlichen Klosterlebens; entscheidend ist ihm, dass die Lehre vorgelebt und vorgeführt wird. Dieses Leben soll sich vom ohnehin schon allzu mächtigen „Amerikanismus“ im Wissenschaftsbetrieb absetzen (314).

47 Heidegger (wie Anm. 1) 125.

48 Heidegger (wie Anm. 1) 104.

49 Heidegger (wie Anm. 1) 124.

einmal auch den Begriff „Kommunikation“ und neigt sich damit dem kommunikationstheoretischen Verständnis der *Rhetorik* zu: „Das ‚Hören‘, ἀκούειν [*akúein*], das dem Sprechen Entsprechende, ist die fundamentale Weise des ‚Vernehmens‘, die eigentliche Möglichkeit der αἴσθησις [*aísthēsis*]. Im Hören bin ich in Kommunikation mit anderen Menschen sofern Menschsein Sprechen heißt.“⁵⁰ Heidegger versucht den kommunikativen Austausch modern auszudrücken, wenn er provokativ formuliert, dass man heutzutage von einem „Lebewesen, das Zeitung liest“ sprechen müsste. Darin steckt, dass der Mensch im Miteinandersein „sich von anderen etwas sagen läßt“.⁵¹ In solch rhetorischer Bestimmung des Menschen liegt indes die Gefahr, dass man sich in der Rede verfängt, im Geschwätz verstrickt. „Aristoteles befand sich daher in der extremsten Gegenstellung zu dem, was um ihn herum lebendig war, was ihm in der konkreten Welt entgegenstand.“ Denn Platon und Aristoteles hätten alle Mühe, gegen das „Geschwätz“ der Griechen in der Polis ihrer Wissenschaft nachzugehen.⁵² Auch hier tritt uns also wieder die von Heidegger behauptete ontologische Dialektik entgegen, dass die im Sichaussprechen mögliche Entdeckung des Seienden zugleich durch Depravierungen dieses Sprechens zur Verdeckung des Seins führt. Von hier aus betrachtet lässt sich ermessen, welche Rolle der philosophische Vorsprecher für Heidegger haben muss. Unverkennbar ist jedenfalls die Parallele, die er zwischen dem Kampf der antiken Philosophen gegen das „Geschwätz“ der Griechen und dem egalisierenden Gerede seiner Zeit, das im Journalismus gipfeln, aufzeigen möchte.

In den Redetexten (λόγοι ῥητορικοί, *lógoi rhētorikoi*)⁵³ spielt für Aristoteles die argumentative Struktur im technischen Sinn eine entscheidende Rolle. Heidegger bringt die drei Redegenera und die drei *písteis* zusammen und bestimmt das συλλογίζεσθαι (*syllogízesthai*) nicht als ›Logisch-Schließen‹, sondern als ›Zusammenhängend-Redenkönnen‹ (durchaus auch im Sinne von ‚Prosaredetext‘). Dem entspricht, dass Heidegger das ἐνθύμημα (*enthýmēma*) als ›Etwas-Aufzeigen‹ versteht; im συλλογίζεσθαι wird demnach ein Sehen wirksam, das sieht, was für eine Sache spricht, weil sich so ›Zusammenhängend-Reden‹ vollzieht. Auch hier wird Heideggers existenzialontologisches Interesse merklich. Heidegger erwähnt nicht die Bedeutung von συλλογίζεσθαι (*syllogízesthai*) als einen ›Syllogismus bilden, mit einem Syllogismus argumentieren‹, sondern fasst es als ein συν-λέγειν (*syn-légein*) auf, ›Zusammen-Reden‹. Möglicherweise orientierte sich Heidegger an platonischen Begriffen wie συνορᾶν (*synhorān*), was man mit ›auf ein bestimmtes Merkmal hin betrachten und so nebeneinander Gestelltes zusammensehen‹ übersetzen könnte.⁵⁴

Aber natürlich verzeichnet kein Lexikon diese von Heidegger angenommene Bedeutung von συλλογίζεσθαι (*syllogízesthai*), geschweige denn dass im *Index*

50 Heidegger (wie Anm. 1) 44.

51 Heidegger (wie Anm. 1) 111.

52 Heidegger (wie Anm. 1) 109.

53 Heidegger (wie Anm. 1) 138.

54 Plat. Phaidr. 265 d3.

Aristotelicus von Bonitz ein entsprechender Beleg zu finden wäre.⁵⁵ Heideggers ‚Philologie‘ dispensiert sich in solchen Bedeutungsanalysen vom philologischen Tagesgeschäft einer lexikalischen Erhebung, da er sich durch seine Existenzialontologie imstande glaubt, auf Ursprüngliches und Eigentliches rekurrieren zu können, was von späteren Autoren eher verdeckt worden sei. Entsprechend ist ἐνθυμεῖσθαι (*enthyméisthai*) ein Bei-sich-Erwägen (ἐν θυμῷ, *en thymō*) und die ἀπόδειξις (*apódeixis*) ist ein solches Sprechen, dass daraus ein πιστεύειν (*pi-steúein*) erwachse. Das aber meint nicht, dass durch einen logischen Schluss ein Zu-Beweisendes glaubwürdig würde, sondern hierbei ist an das Sehen-Lassen und Darstellen zu denken, wenn wir eine Sache so anschauen, wie sie jemand darstellt. An die Stelle der Logik tritt also ein Zeigen und Aufscheinen-Lassen, als handele es sich beim Syllogismus um eine Art Emergenzphänomen. War das Dasein im Verhältnis zur Welt wesentlich durch sein Sich-aussprechen-Können gefasst worden, so bewegt sich die gesamte Argumentationstheorie der Rhetorik für Heidegger im Bereich von sprachlichen Darstellungsformen. Im Zuge solchen Welt-Ansprechens und Sich-Aussprechens des Daseins vollzieht sich alles Beweisen als Aufweis, der die Dinge zu Gesicht bringt. Der so genannte Obersatz ist so dasjenige, was für sich selbst spricht: Hiervon wird ausgegangen und von hier aus wird anderes in den Blick genommen. Die hierbei leitenden Endoxa hat die Alltäglichkeit selbst als Ansichten ausgebildet. So ergibt sich, dass das Worüber der Rhetorik das Miteinander-beratenderweise-Sprechen ist, wobei die Alltäglichkeit selbst der eigentliche Gegenstand ist.

IV

Der Logos als Redetext bringt die Doxa zum Vorschein, so wie sie der Rhetor im Miteinandersprechen zur Orientierung anbietet. Die Doxa hat für Heidegger das Seiende nicht selbst, sondern nur eine Orientierung bezüglich des Seienden, indem sie auf das ἀληθές (*alēthés*) bezogen ist. Es handelt sich also, wie schon erwähnt, um eine Ansicht, die wahr oder falsch sein kann. Um das Lebenspraktische der Doxa herauszuarbeiten, gibt er als Übersetzung von Doxa die Paraphrase: 1) „ich bin dafür, daß sich die Sache so und so verhält“ 2) „ich bin dafür, daß dies oder jenes so gemacht werde.“⁵⁶ Wiederum ist hier das oratorische „ich“ ausdrücklich angesprochen, dem die orientierende Leistung zukommt. Eigentlicher Zielpunkt von Heideggers Überlegungen zur Doxa ist also, dass sie das Phänomen eines Orientiertseins in der Welt sei, d. h., „wie das menschliche Dasein zunächst seine Welt durchschnittlich da hat, wie im Dahaben der Welt die Orientiertheit ist“.⁵⁷ Daraus ergibt sich, dass die Doxa die eigentliche Entdecktheit des Miteinanderseins-in-der-Welt ist. Denn da zur Meinung gehört, dass man

55 Zum Umgang Heideggers mit solchen ‚philologischen‘ Belegen vgl. W. Beierwaltes, Heideggers Rückgang zu den Griechen. München (1995). W. Ullrich, Der Garten der Wildnis. Eine Studie zu Martin Heideggers Ereignis-Denken. München, (1996) 17–56, bes. 46–56.

56 Heidegger (wie Anm. 1) 143.

57 Heidegger (wie Anm. 1) 149.

sie mit anderen teilt, bedeutet Meinung-Haben immer schon in einer Welt mit anderen leben, die ihrerseits auch Meinungen haben. Am Begriff der ›Entdecktheit‹ lässt sich zeigen, wie Heidegger seine existenzialontologische Analyse vornimmt. Im Begriff der Doxa, den er zunächst im Kontext der Nikomachischen Ethik interpretiert und von der προαίρεσις (*prohaíresis*) unterscheidet, gewinnt er die Struktur eines Orientiertseins auf das Wahre (ἀληθές, *alēthés*), ohne dass dies wie bei der Episteme direkter Gegenstand sein könnte. Die so entwickelte Struktur aber ist deshalb eine Entdecktheit, weil ‚Doxa‘ ein Ausgesprochenes und Angesprochenes ist. ‚Entdecktheit‘ bedeutet daher ein sprachlich aufgewiesenes Phänomen.

Aus der Orientiertheit der Doxa an dem, was sich zunächst zeigt, folgt, dass die Doxa auch ein Vertrauen zu diesem nächsten Aspekt impliziert. Die Lehre des Thales etwa, dass das Wasser der erste Stoff sei, ist ein solches Vertrauen auf die Verstehbarkeit der Welt. Man vertraut darauf, dass so, wie sich einem die Dinge zunächst zeigen, sie sich auch wirklich verhalten: Heidegger nennt dies die Herrschaft des durchlaufenden Vertrauens. Heidegger benutzt den Begriff der Doxa, der hier eigentlich die Lehrmeinung bedeutet, also im Sinne der ‚Doxographie‘ gebraucht ist, um darauf das Existenzial des ‚man‘ zu gründen. Dabei bringt er auch die rhetorische Pistis-Trias ins Spiel, indem er daran erinnert, dass es bei der Doxa von entscheidender Relevanz ist, wer sie vertritt, wer sie hat (Ethos): „Es liegt in dieser Struktur der δόξα [*dóxa*] die Möglichkeit, daß sie zu einer eigentümlichen Herrschaft und Hartnäckigkeit kommen kann. Man spricht eine Meinung den anderen nach. Im Nachsprechen kommt es nicht darauf an, zu untersuchen, was der Betreffende sagt. Entscheidend ist nicht das Gesagte, sondern daß *er* es ist, der es gesagt hat. Was hinter der Herrschaft der δόξα steht, sind die anderen, die eigentümlich unbestimmt sind, die man nicht fassen kann – *man* ist der Ansicht: eine eigentümliche Herrschaft, Hartnäckigkeit und ein Zwang, der in der δόξα selbst liegt.“⁵⁸

Heidegger entwickelt das Existenzial des ‚man‘ in deutlicher Rezeption der rhetorischen Doxa im Sinne des ἔνδοξον (*éndoxon*). Dabei stellt er eine sachlich richtige, keineswegs jedoch bei Aristoteles so schon explizite Verbindung von der Doxa zum Ethos des Redenden her. Es wird nachvollziehbar, warum Heidegger gerade dieser Pistis besondere Aufmerksamkeit schenkte, da sie für die „eigentümliche Herrschaft und Hartnäckigkeit“ der Doxa verantwortlich ist. Von der aristotelischen Ethos-Lehre her betrachtet ergibt sich allerdings das Paradox, dass gerade das Ethos des Man nicht fassbar ist, da sich dieses nicht durch eine feste Haltung definiert, sondern im Gegenteil gerade wechselhaft ist: „Denn obzwar die Doxa eine gewisse Festigkeit hat, liegt es doch in ihr, daß man darüber, worin man einer Ansicht ist, immer noch reden kann. Es könnte auch anders sein. Ihr Sinn ist, eine Diskussion offen zu lassen“.⁵⁹ In dieser sprachlichen Verfasstheit der Doxa liegt nun zugleich das Existenziale des Ansprechens und Aussprechens begründet, so dass die Doxa auch die Quelle und der Antrieb für das Miteinanderreden ist und so das Miteinandersein der Welt bestimmt.

58 Heidegger (wie Anm. 1) 151.

59 Heidegger (wie Anm. 1) 151.

Heidegger sieht die Doxa jedoch auch als Boden für die Wissenschaft (ἐπιστήμη, *epistēmē*) an. „Auch das Seiende, bezüglich dessen ich nicht verhandle im Sinne des Besorgens, sondern im Sinne des Herausstellens der Tatbestände, so wie sie sind, ist zunächst da in einer δόξα [*dóxa*]“. Heidegger denkt hier an die Beschäftigung des Aristoteles mit den überkommenen Meinungen (δόξαι) der Philosophen. Auch hier reklamiert Heidegger den Begriff der δόξα, weil das, was *sich zunächst zeigt*, zum „Boden für die Untersuchung der Sache selbst“ wird.⁶⁰

V

Es ist deutlich geworden, dass Heidegger bei seiner „Betrachtungsart“ der aristotelischen *Rhetorik* zwar vom Techne-Charakter dieser Schrift eigentlich absehen will, ihm jedoch unter der Hand immer wieder auch eher technische Betrachtungsweisen unterlaufen. Der Grund für diese Verkehrung des eigenen expliziten Anliegens wäre wohl darin zu suchen, dass Heideggers Sprachverständnis als Entdeckung von Welt gerade dem philosophischen ‚Vorsprechen‘ eine besondere Rolle zuweist. Für Heidegger ist „der ursprüngliche Sinn der Rhetorik“ jedoch im Lauf der Zeit abhanden gekommen. „Das Entscheidende ist“, dass Platon und Aristoteles, „nicht von irgendwoher, etwa aus Indien, also von außen her, eine neue Existenzmöglichkeit bezogen haben, sondern aus dem griechischen Leben selbst: Sie machten Ernst mit den Möglichkeiten des Sprechens. Das ist der Ursprung der Logik, der Lehre vom λόγος [*lógos*]. Die jetzige Interpretation ist ungeeignet, ein Verständnis der Logik zu gewinnen.“⁶¹ Von hier aus ist auch der Begriff Rhetorik in neues, eigentlich altes Licht zu setzen: „Sofern man vergißt nach der konkreten Funktion der Aristotelischen Logik zu fragen, begibt man sich einer Grundmöglichkeit, diese so zu interpretieren, daß dabei durchsichtig wird, daß die Rhetorik nichts anderes ist als die Disziplin, in der die Selbstauslegung des Daseins ausdrücklich vollzogen ist. Die Rhetorik ist nichts anderes als die Auslegung des konkreten Daseins, die Hermeneutik des Daseins selbst. Das ist der von Aristoteles beabsichtigte Sinn der Rhetorik. Das Sprechen in der Weise des Sprechens-in-der-Rede: in der Volksversammlung, vor Gericht, bei feierlichen Gelegenheiten – diese Möglichkeiten des Sprechens sind bestimmte exponierte Fälle des gewöhnlichen Sprechens, wie es im Dasein selbst spricht.“⁶²

Als Philosoph hätte Aristoteles diese Bemerkung wohl akzeptiert. Es ist eine mögliche Lektüre seiner Rhetorikschrift. Aber hätte Aristoteles als Wissenschaftler nicht auch einer rein technischen Lektüre zugestimmt? Einer Lektüre also, die in der *Rhetorik*, wie übrigens auch in der *Poetik*, Kommunikations- und Textproduktionstheorien erkennt. Ist es abwegig, zu vermuten, dass Aristoteles mit seiner *Rhetorik* einen Versuch unternimmt, jene rhetorische Techne zu entwickeln, die Platon im *Phaidros* als Gegenentwurf zu den gängigen sophistischen Technai skizziert hatte? Aristoteles denkt unter anderem im ersten Buch seiner *Rhetorik*

60 Heidegger (wie Anm. 1) 152.

61 Heidegger (wie Anm. 1) 109.

62 Heidegger (wie Anm. 1) 110.

darüber nach, wie man (per Text) argumentiert, im zweiten Buch, was bei der erfolgreichen, mithin rhetorischen Kommunikation an Wahrnehmungs- und Psychefaktoren in Rechnung zu stellen ist, und im dritten Buch, welche Komponenten ein rhetorischer Prosatext haben kann. Das mag man als Nachdenken über die Möglichkeiten der Rhetorik als Techne auffassen, die insofern neu konturiert ist, als sie wie die Dialektik keinen eigenen Sachbereich betrifft, sondern als kommunikationswissenschaftliche Formaldisziplin in alle möglichen Themengebiete eingreift.

Für Heidegger kommt der von Aristoteles selbst „zuweilen gebrauchte Ausdruck τέχνη [*téchnē*] nicht als Grundbestimmung in Frage“. Hier hängt Heidegger, vielleicht ohne es zu merken, dem alten platonischen Vorurteil an. Ein Werk, das sich nur mit den Möglichkeiten befasst, mit denen es eine Disziplin zu tun hat, ist für ihn offenbar keine Fachtheorie. Gerade in diesem Konzept einer Kompetenz-Theorie liegt aber das neue, erweiterte Techne-Verständnis des Aristoteles. Unter Bezug auf *Rhetorik* 1, 2 sagt Heidegger: „Rhetorik ist δύναμις [*dýnamis*], sofern sie eine ‚Möglichkeit‘ darstellt, eine Möglichkeit, in bestimmter Weise zu sprechen. Die Rhetorik hat als solche nicht die Aufgabe des πείσαι [*peĩsai*], sie hat nicht eine bestimmte Überzeugung über einer Sache auszubilden, bei den anderen ins Werk zu setzen, sondern sie stellt nur eine Möglichkeit des Redens dar für den Sprechenden, sofern er entschlossen ist zu sprechen in der Absicht des πείσαι [*peĩsai*].“ Damit wird der Techne-Status implizit allein vom wohl eingegrenzten Sachgebiet abhängig gemacht. Die Rhetorik „bildet aus eine Möglichkeit für den, der einen überzeugen will,“ auf irgendeinem Gebiet. Sie gibt nicht feste, angeblich immer funktionierende Regeln an die Hand, wie es die Sophisten tun. Diese „Bestimmung“ ist gegenüber der „alten“, auf den Orator bezogenen sophistischen „Definition: πειθοῦς δημιουργός [*peithus dēmiurgós*], viel vorsichtiger, es ist nicht eingeschlossen das Erreichen des τέλος (*télos*) des Sprechens.“⁶³

Warum betont Heidegger den theoretischen Aspekt der aristotelischen *Rhetorik* und stellt ihn dem unbedingten Ausdruck des Überzeugenkönnens der Sophisten gegenüber? Hierin dokumentiert sich die philosophische Inanspruchnahme der *Rhetorik* durch Heidegger. Indem die Rhetorik sich von einem persuasiven Telos dispensiert und nur das Beiträglich prüft, bleibt sie eine theoretische Möglichkeit. In dieser Möglichkeit liegt begründet, dass sie in der Lage ist, die im Sprechen gegebenen Phänomene unter einer bestimmten Perspektive, nämlich der der Persuasion, in den Blick zu bekommen, ohne schon durch den Teloszwang in eine Sprechhandlung einzutreten. Hierin ist der phänomenologische Aspekt der aristotelischen *Rhetorik* zu sehen. Dieses Anliegen wird um so deutlicher, wenn man erwägt, dass in der Rhetorikdefinition von Rhet. 1, 2 δύναμις (*dýnamis*) üblicherweise nicht als Möglichkeit verstanden wird, sondern als Vermögen oder Fähigkeit, unterschieden von der wissenschaftlich operierenden ἐπιστήμη (*epistēmē*).⁶⁴

63 Heidegger (wie Anm. 1) 115.

64 Vgl. dazu die deutsche Ausgabe der *Rhetorik* des Aristoteles, übers. und erl. von Ch. Rapp, Darmstadt (2002) 2, 134–137, bes. 136–137. Vgl. auch die Überlegungen, die Quintilian in

Schließt nun die existenzialontologische Interpretation der *Rhetorik* ihre Betrachtung als *Techne* aus? Hier hat Heidegger deutlich gemacht, dass er die Kunstlehre als Verdeckung des Existenzials des Reden-Könnens ansieht. Die oben aufgewiesene sprachliche Verfasstheit des Daseins durch An- und Aussprechen, die keineswegs auf zwischenmenschliche Kommunikation beschränkt bleibt, sondern sogar individuelles Rasonieren und Überlegen als Autokommunikation auffasst, könnte in der Tat darauf führen, dass in der existenzialontologischen Interpretation der *Techne* das rhetorische Anliegen der Überzeugung aus dem Blick gerät. Und genau darauf scheint ja Heideggers Interpretation der aristotelischen Rhetorikdefinition abzielen, wenn er die *Dynamis* als eine theoretische Möglichkeit des Daseins erklärt und nicht als praktische Fähigkeit ernst nimmt. Die Frage, wie Überzeugung erreicht werden könne, spielt für Heidegger nur insoweit eine Rolle, als er im Überzeugungsprozess selbst Momente aufweisen kann, die als Existenziale für die Konstitution des Daseins wirksam sind. Es wäre daher irreführend, in diesem Zusammenhang von einer ‚Fundamentalrhetorik‘ zu sprechen, weil bei der ontologischen Analyse des Daseins zwar fundamentale Bestimmungen zu Tage treten, die sich auch in der rhetorischen Theorie finden, aber nicht als deren Spezifika. So ist die Sprachfähigkeit natürlich auch Voraussetzung rhetorischen Handelns, doch nicht im Sinne einer genuin rhetorischen Fundamentalbestimmung. Wenn aber auch Heideggers Interpretation der *Rhetorik* keine Fundamentalrhetorik entdecken lässt, so bleibt doch unbezweifelbar, dass Heidegger in der Schrift des Aristoteles Momente vorfand, die er, wie oben dargelegt, existenzialontologisch auswerten konnte. Aristoteles wird so zu einem Kronzeugen von Heideggers Daseinshermeneutik, die allein sein Erkennen leitet: „Die οὐσία [*usía*] ist der Titel für den Gegenstand der eigentlichen Fundamental-forschung der aristotelischen und überhaupt der griechischen Philosophie.“⁶⁵

Literatur

- Aristoteles, *Rhetorik*. Übers. v. G. Krapinger. Stuttgart (1999).
 Rapp, Ch., *Aristoteles – Rhetorik*, Übersetzung mit Einleitung und Anmerkungen (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 4, begr. von E. Grumach, hg. v. H. Flashar), Berlin (2002).
 Aristotelis opera. Ed. Academia Regia Borussica, Volumen secundum: Aristotelis Graece ex recognitione I. Bekkeri volumen posterius, Berlin (1831) 1354–1420.
 Barthes, R., *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt/M. (1988).
 Barthes, R., *Leçon/Lektion*, Frankfurt/M. (1980).
 Beierwaltes, W., *Heideggers Rückgang zu den Griechen*. München (1995). (SB d. Bayer. Akad. d. Wiss.).
 Gadamer, H.-G., *Die Marburger Theologie* (1964), in: ders. (1983) 29–40.
 Gadamer, H.-G., *Heideggers Wege*, Tübingen (1983).

2,15 anstellt: er übersetzt die aristotelische δύναμις mit *vis* im Sinne von *potestas* (Quint. inst. 2, 15, 16), erwähnt aber auch andere Definitionen, die von einer *vis* als *facultas persuadendi* sprechen (Quint. inst. 2, 15, 3).

65 Heidegger (wie Anm. 1) 26.

- Gadamer, H.-G., *Martin Heidegger – 85 Jahre* (1974), in: ders. (1983) 94–102.
 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, 1. Abt.: *Veröffentlichte Schriften 1910–1976*, Bd. 16: *Reden und andere Zeugnisse*, Frankfurt (2000).
 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, 2. Abt.: *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 18: *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, Marburger Vorlesung, Sommersemester 1924, hrsg. von M. Michalski, Frankfurt (2002).
 Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen (1979).
 Knappe, J., *Was ist Rhetorik?* Stuttgart (2000).
 Ullrich, W., *Der Garten der Wildnis. Eine Studie zu Martin Heideggers Ereignis-Denken*. München (1996).
 Ullrich, W., *Heidegger im Bild*, in: ders., *Verwindungen. Arbeit an Heidegger*, Frankfurt/M. (2003).