



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die Sprachphilosophie bei Nietzsche“

Verfasser

Othmar Lederer

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Philosophie

Betreuer: tit. Univ.-Prof. Dr. Kurt Walter Zeitler

DAS NICHTWISSEN ENTBLOSST [...] – DAS NICHTWISSEN KOMMUNIZIERT DIE EKSTASE¹

¹ Georges Bataille: *Die innere Erfahrung; Methode der Meditation; Postskriptum 1953* (Atheologische Summe I). *Das theoretische Werk in Einzelbänden*. Hg. und übers. von Gerd Bergfleth, mit einem Nachwort von Maurice Blanchot. München: Matthes & Seitz, 1999. S. 76 f. Infolge zitiert: Bataille: *Innere Erfahrung*, 1999. Andere Stellen oder Belege zum Nichtwissen - was ich auch als die Methode des Sokrates verstanden wissen will - finden sich auf den Seiten 14 oben, 21 – 2. Aphorismus: „Die Erfahrung erreicht schließlich die Verschmelzung von Objekt und Subjekt, indem sie als Subjekt Nichtwissen ist, als Objekt das Unbekannte.“ Ähnlich wichtig S. 25 unten – 26 oben. „[...] zur Ekstase gelangen wir durch eine Bestreitung des Wissens. Halte ich bei der Ekstase inne und bemächtige mich ihrer, so werde ich sie am Ende definieren. Doch nichts widersteht der Bestreitung des Wissens, und ich habe zuletzt gesehen, daß die Idee der Kommunikation selber entblößt läßt, da sie nichts weiß“. S. 86. Wir wissen aus einem mündlichen Vortrag (Gerhard Gotz) dass auch Schelling den Zugang zum Absoluten durch das irrationale und emotionale Moment des menschlichen Erkennens für möglich hält. D. h. die Ekstase gibt uns eine Ahnung, kein Wissen, vom Absoluten bzw. Gott.

Danksagung

Mein Dank gilt all jenen die mich direkt und indirekt beim Philosophie-Studium unterstützt haben. Zuerst meinen Eltern, die mich immer unterstützten, obwohl sie den Sinn des Studiums nicht begreifen. Meinen Freunden und Kommilitonen, die ich übers Studium kennen lernte, vor allem B. und L., ersterem danke ich für seine Einwände gegenüber meiner Argumentation, seine philosophische Kompetenz äußerte sich oft in der Form des „Sprachpolizisten“. Zweiterem für die witzige und wilde Zeit, während des Studiums, wir sind beide Freunde des „Südens“.

Allgemein gilt mein Dank auch noch den Gelehrten des Instituts für Philosophie, vor allem auch denen, deren Positionen, den meinigen kontradiktorisch entgegengesetzt sind.

Besonderer Dank gebührt Gerald Posselt, dessen Seminar: „Zur Aktualität Nietzsches: *Rhetorik, Semiotik & Dekonstruktion*. SSe. 2011.“ die Arbeit wesentlich beeinflusst hat. Das gilt in noch höherem Maße für sein Buch „Katachrese“, an dem sich mein Text u. a. abarbeitet.

Weiters gilt mein Dank auch Kurt Walter Zeidler, meinem Betreuer, der mir auch vorgeschlagen hat, über Nietzsches Sprachphilosophie zu schreiben und nicht über seine Moral-kritik.

Zuletzt sei noch Sabine gedankt für die mit ihr geführten Dialoge und fürs Korrekturlesen, des Weiteren auch Birgit, die mir bei der Textformatierung behilflich war.

Inhaltsverzeichnis

I Einleitung	8
II Einführung in die antike Rhetorik, Stellung und Bedeutung derselben bei Platon und Aristoteles.....	11
α) Platons Sprachauffassung und seine Bewertung der Kompetenz der Rhetorik.....	11
α-a) Platons <i>Kratylos</i>	13
α-b) Platons <i>Gorgias</i>	19
β) Die <i>Rhetorik</i> -Schrift des Aristoteles im Hinblick auf Nietzsches <i>Darstellung der antiken Rhetorik</i>	29
β-a) Dialektik und Rhetorik.....	33
γ) Nietzsches Sprachphilosophie.....	55
γ-a) Durchgängige Rhetorizität in Nietzsches Texten.....	55
γ-b) Eigentlicher und uneigentlicher Ausdruck.....	60
δ) Beschluss.....	76
Literaturverzeichnis.....	81
Zusammenfassung	86
Curriculum vitae.....	88

I Einleitung

Der erste einführende Teil liefert einen beschränkten historischen Überblick über die Stellung der Rhetorik im antiken Griechenland. Die zwei „prominentesten“ Positionen dazu werden anhand von Platons Dialogen *Gorgias* und *Kratylos* und der Auffassung der Rhetorik die sein Schüler vertritt, die *Rhetorik* des Aristoteles, vorstellig gemacht. Die Übernahme und eventuelle „Verfälschung“ des griechischen Gedankenguts durch römische Kommentatoren und Interpreten der Redekunst wie Cicero od. Quintilian werden, wenn überhaupt, nur *ad hoc* herangezogen. Von diesen Bestimmungen der Rhetorik, wie sie die antike Philosophie sieht, vor allem das Verhältnis von Dialektik und Rhetorik, kommen wir dann zu Nietzsches Beurteilung der Redekunst.

Die Arbeit befasst das Thema der Sprachphilosophie bei Nietzsche - in letzter Zeit ein oft besprochenes Moment der nietzscheanischen Philosophie, etwa seit den 1970er Jahren durch die französische Nietzsche Rezeption (Nietzsche aus Frankreich). Es wird zunehmend versucht Nietzsche als Rhetor bzw. als Anhänger der rhetorischen Mittel zu sehen, oder von einem „Umweg“ (Lacoue-Labarthe²) geredet, den Nietzsche über die Rhetorik genommen haben soll. Dann stellt sich die Frage, wann er auf dieselbe stieß bzw. sie entdeckte (od. erfand). Eine andere Frage, die sich der Text stellt, im Anschluss an die vorige, ist: welches Konzept wird durch das rhetorische substituiert? Löst die Rhetorik die binäre Opposition der *Geburt der Tragödie* (GT), des Apollinischen und des Dionysischen, welches sich aber in der Tragödie ergänzt, ab oder wird diese sich ergänzende Polarität durch eine neue ersetzt? Etwa durch die Begriffe der Rhetorik, Schein (*doxa*) und Wissen (*ēpistēme*), wobei wiederum zu fragen ist: Können die beiden Begriffe das *dionysische* Moment ersetzen?

Dieser Teil wird den Hauptteil bilden: Grundsätzlich wird nach der Bedeutung der Rhetorik in Nietzsches Werk gefragt und die Auswirkung der Kunst der Beredsamkeit auf seine Schriften hin betrachtet. Gibt es in Nietzsches Werk, eine durchgängig sich treu bleibende Sprach- und Schriftkritik, welche sich durch das ganze Werk zieht – von der GT bis zum *Ecce homo* (Eh)? Wir werden diese Fragen, v. a. die letzte, mit Paul de Mans „Allegorien des Lesens“ u. a. einschlägiger „Literatur“ zur Nietzscheschen Rhetorik zu beantworten

² Vgl. Philippe Lacoue-Labarthe: *Der Umweg*. S. 125. In: Werner Hamacher (Hg.): *Nietzsche aus Frankreich*. Berlin u. a.: Philo Verlagsg. 2003.

versuchen. Es wird eventuell gezeigt werden müssen, ob die nietzscheanische Philosophie von Nietzsches Rhetorikverständnis präkonfiguriert bzw. konstituiert ist. Das würde heißen, dass die Rhetorik konstitutiv für Nietzsches, m. E. wichtigere, Moral- und Erkenntniskritik ist. Tatsächlich bleibt Nietzsches Sprachverständnis für die Erkenntnis- und Metaphysikkritik essentiell wie noch zu belegen sein wird. Das gilt auch für die Kritik der Werte (*moralinfreie Werthung*), die sich im Medium der Sprache äußert.

Ein weiterer Aspekt des Hauptteils ist der philosophische Zugang zur Sprache innerhalb der abendländisch philosophischen Tradition (continental philosophy), davon wird vor allem der Ausschluss der Rhetorik aus der idealistischen Ästhetik ein Thema sein, das kann anhand des Textes von Heinrich Niehues-Pröbsting³ erläutert und ausgewiesen werden: Quasi das Anstößige an der Rhetorik von Platon bis Kant zu Hegel, d. h.: 1. Die Rhetorik betrügt, sie geht auf Schein und nicht auf Wissen aus; 2. Sie wird aus der Ästhetik ausgeschlossen⁴, weil sie als Redekunst „bloß“ funktional ist, d. h. wegen ihrer Nützlichkeit.

Zwei weitere Themen, die hier am Ort sind, werden mit Nietzsches Sprachphilosophie verbunden: Der Ursprung der Sprache und die Konventionalisierung der Kongruenz von Bedeutung und Ton, hier das gesprochene Wort. Diese Übereinstimmung ist in vielen Fällen möglich, aber nicht notwendig. (Das Positive an der Konvention, sie ermöglicht Verständigung, das Negative, sie beschränkt die Einbildungskraft.). Nietzsche gibt indirekte Antworten auf die Möglichkeit(en) des Ursprungs der Sprache durch ein Prinzip, jedoch nicht das des Machtwillens, sondern das der durchgängigen Metaphorizität der Sprache, d. h. die Übertragbarkeit und Bildhaftigkeit jeder Rede, jedes Wortes, jedes Begriffs, kurz: der ganzen Sprache - letztere als Kunst gefasst, wie denn auch der Titel von G. Gerbers Schrift „Die Sprache als Kunst“ lautet. Die Konvention beruht auf Konvention, das ist ihre tautologische Definition, aber wahrscheinlich musste sich jeder, der in einer Gemeinschaft (über)leben wollte, deren sprachliche Konventionen übernehmen, um dies auch zu können.

Ziel des Textes ist die Nietzschesche Sprachphilosophie, aber auch die des Platon und des Aristoteles, vorzustellen, ihr Rhetorikverständnis klar zu machen und der Versuch einer Kontrastierung mit anderen (Sprach-) Philosophischen Richtungen. Auf Vollständigkeit

³ Vgl. Heinrich Niehues-Pröbsting: *Ästhetik und Rhetorik in der „Geburt der Tragödie“*. S. 93-109. In: Kopperschidt / Schanze (Hrsg.): *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“*, München: Fink, 1994.

⁴ Ebd. S. 94-98.

und Berücksichtigung der gesamten Forschungsliteratur kann kein Anspruch gemacht werden, da die Arbeit drei Bereiche zu synthetisieren sucht, die eigentlich auch eine gesonderte Untersuchung verdienen würden. Die drei Bereiche sind a) Sprachphilosophie (Rhetorik und Sophistik), b) Erkenntniskritik und c) Geschichte der Philosophie. Also drei methodische Bereiche werden untersucht, zudem noch drei verschiedene und höchst einflussreiche Philosophen. Die „Geschichte der Philosophie“ wird als historisch systematische Zuweisung des Ortes der Philosophie Nietzsches verstanden, d. h. seine Bedeutung innerhalb der philosophischen Tradition.

II Einführung in die antike Rhetorik, Stellung und Bedeutung derselben bei Platon und Aristoteles.

Sprache ist von allem *die Mutter*, von allem *die Königin*, denn die/ einen hat *sie* zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen/ zu Sklaven, die anderen zu Freien gemacht.⁵

Meine Untersuchung der Rhetorik beginnt mit der Antike, weil die Rhetorik im philosophischen Diskurs seit jeher eine wichtige Rolle spielt. Da wir die Stellung der Rhetorik im alten Indien und China nicht berücksichtigen und auch andere Hochkulturen ausblenden, beginnen wir mit der abendländisch - griechischen Tradition, genauer mit dem platonischen Sokrates und seinem Sprachverständnis in den Dialogen *Gorgias* und *Kratylos*. Wichtig wird zudem die Verbannung der Dichter aus dem Staat sein und die Scheidung von wahrer Rede (Philosophie) und Literatur bzw. Dichtung – wir wollen uns anschauen, ob diese Trennung durchzuhalten ist. Das sind immer noch nicht alle Schriften Platons, wo er sich mit der Sprache und den Namen beschäftigt. Die platonische Sprachauffassung in Bezug auf seine sämtlichen Dialoge verlangt nach einer eigenen Untersuchung. Wir werden also den verkürzten platonischen Sokrates vorstellen, insofern wir nicht alle Texte berücksichtigen und seine Thesen in zugespitzter Form an den Leser bringen. Dasselbe gilt für Aristoteles, der Fokus wird vor allem auf seine *Rhetorik*-Schrift gerichtet und soll zeigen, wie die Differenz zu der platonischen Auffassung der Rhetorik gegenüber der aristotelischen, von Aristoteles argumentiert und gesehen wird.

α) Platons Sprachauffassung und seine Bewertung der Kompetenz der Rhetorik.

Jeder Ausdruck ist nur ein Symbol. Nicht die Sachen u. Symbole können sich untereinander vertreten.⁶

Wir müssen das triadische Verhältnis von Name (Wort/Begriff), Idee und „Ding“ zueinander gehörig fassen, um ein Verständnis für die Philosophie Platons zu gewinnen. Wir

⁵ Vgl. Heraklit, Fragment 50, überliefert durch Hippolytos, *Haer.* IX 9, 4 (DK 22 B 53) In: *Die Vorsokratiker*, Griechisch/Deutsch, Bd. I. Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen von Jaap Mansfeld. Stuttgart: Reclam, 1999. S. 258f. Das Zitat wurde von mir (Othmar Lederer) verändert. Im Original steht Krieg statt Sprache, Vater anstelle von Mutter, König/Königin, er/sie. In Folge zitiert: Mansfeld: *Die Vorsokratiker*, 1999.

⁶ Friedrich Nietzsche: *Darstellung der antiken Rhetorik*; § 8. *Die rhetorischen Figuren*. In: ders.: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* [KGW]. Begr. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. Fortgef. v. Wolfgang Müller-Lauter/K. Pestalozzi. 8 Abt. in 20 Bde./ 3 Abt. in 20 Bde. Berlin: de Gruyter 1967ff. Abt. 2.; Bd. 4: *Vorlesungsaufzeichnungen: (WS 1871/72 – WS 1874/75)*. Bearb. von Fritz Bornmann u. Mario Carpitella. – 1995. Zitiert: KGW II [Abteilung], 4 [Band]. Seitenzahl: S. 449.

könnten auch die platonische *Dialektik*, d. i. *das Spiel richtig zu fragen und zu antworten*⁷, mitsamt der Ontologie dual einteilen. Da sich die Namen und die Dinge zu den Ideen wie Abbilder verhalten, so kann man bei Plato eine Zwei-Welten-Lehre hineininterpretieren, von einem solchen Dualismus geht auch noch Kant aus, wenn er von *Sinnen- und Verstandeswelt*⁸ redet, deren Verhältnis aber Kant in den drei Kritiken unterschiedlich bestimmt. Matthias Hartig drückt das Verhältnis von Idee und Name bzw. Ding, wobei sich noch zeigen wird, dass Name und Ding nicht identisch sind, in seiner Platon-Lektüre so aus:

Der Dualismus von Idee und Begriff, von Wesen und Erscheinung bestimmt die Bedeutungstheorie bei Platon. Die wahre Wirklichkeit wird bei ihm durch die Gattungsbegriffe bestimmt. Der Gattungsbegriff, die platonische Idee, bleibt in den wechselnden Erscheinungen immer identisch erhalten. Dadurch, daß die Ideen aber nicht durch die wahrnehmbare Wirklichkeit gefunden werden können, muß Platon ein Konzept der „wahren“ Wirklichkeit entwickeln, die sich von der „körperlichen“ Wirklichkeit unterscheidet. Es gibt also bei ihm eine Wirklichkeit des konkret erfahrbaren Geschehens, die Welt der empirisch erfahrbaren Ereignisse, und eine unkörperliche, immaterielle Ideenwelt, die die Bedeutung der konkret erfahrbaren Welt bestimmt.⁹

Die Idee ist konstitutiv für die Erfahrung und auch prädikativ für die Begriffe. Den Menschen z. B. kann der Platoniker in der empirischen Welt erkennen, weil er an der Idee des Menschen teilhat. Ob etwas wahr (Logik), gut (Ethik) oder schön (Ästhetik) ist, ist wieder nur durch diese Ideen erkennbar. Alles, was sich unter die Idee (Prädikat) des Schönen subsumieren lässt, heißt schön. Wir können überhaupt nur erkennen, was an den Ideen teilhat bzw. diese nachahmt. So ahmt der empirische Mensch die Idee des Menschen *an sich* nach. Hartig merkt dazu an:

Dabei können aber die einzelnen Dinge ihren Gattungsbegriffen nie vollständig entsprechen. [...] Platon drückt dies durch den Begriff der Nachahmung (*mimesis*) aus. [...] Die Begriffe bekommen ihre Bedeutung durch die Teilhabe an bestimmten Ideen (Konzepten). [...] Diese Zweiteilung der Welt in einen Teil, der die Inhalte bestimmt, und einen Teil, der die Ausdrucksformen der Inhalte bestimmt, verlagert die Bestimmung des Wesens der Welt auf die Seite der nicht-empirischen, reinen Ideen. Die wahrnehmbare, empirische Welt des Menschen reduziert sich damit auf ein System von sprachlichen Gebrauchsformen, die als Ausdrucksrealisationen der Ideen verstanden werden.¹⁰

⁷ Platon: *Kratylos*. 390 c-391 a; S. 333. In: ders.: *Spätdialoge I. Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann. Kratylos. Sämtliche Werke Band V*. Eingeleitet von Olof Gigon. Übertragen von Rudolf Rufener. Zürich / München: Artemis 1974. Infolge als – Platon: *Kratylos*, 1974 - zitiert. Nur der Dialektiker besitzt die Fähigkeit, die richtige Namengebung (Benennung) des Gesetzgebers der Sprache zu prüfen, analog dem Kitharasieler der der Prüfstein der Qualität der Instrumente ist, die der Lyrabauer für ihn fertigt. Vgl. ebd. 389 d-391 a. S. 332f. Wir werden noch auf die Analogien zu sprechen kommen, derer sich Plato bedient, um den Sachkundigen (z. B. den Schuster) mit dem Erkennenden bzw. dem Philosophen zu vergleichen. Genau dann, wenn es am Ort ist, der sokratischen Rede ihre rhetorischen Kunstgriffe nachzuweisen, denn Platons Sokrates ist ein großer Redner (Rhetor), der seine Dialoggegner stets bezwingt.

⁸ Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* 1. Werkausgabe Bd. 3. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. 12 Bde. Frankfurt: Suhrkamp, 2000. S. 283ff.; B 313ff. Auf S. 284 sagt Kant über das Verhältnis beider Welten aber: „*Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen.*“ Hervorhebung im Original [= H. i. O.]

⁹ Matthias Hartig: *Einführung in die Sprachphilosophie. Das Verhältnis von Sprache und Denken*. 1. Aufl. – Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1978. S. 11ff. Zitiert als Hartig: *Einführung*, 1978.

¹⁰ Ebd. Hartig: *Einführung*, 1978. S. 13.

Kurz: Die Idee gibt dem Namen seine Bedeutung und ohne Idee bliebe der Name ein leeres Zeichen. Was auch erklärt, warum die unterschiedlichen Sprachen verschiedene Wörter bzw. Zeichen benutzen können, aber immer dieselbe Idee *meinen*, die nicht unter das Zeichen fällt, vielmehr dasselbe konstituiert. Deswegen konnte Leibniz in den *Nouveaux Essais* sagen: „Es geht hier nicht um die Namen, die irgendwie willkürlich sind, während die Ideen und Wahrheiten natürlich sind.“¹¹

α-a) Platons *Kratylos*

In meiner Lesart des *Kratylos* ergibt sich dies Verhältnis: Die Ideen sind das erste, die „Dinge“, die durch die Nachahmung der Ideen erkannt werden können, das zweite Moment in Platons Hierarchisierung des Wissens, die Zeichen¹² (Signifikant) sind nicht bloß unvollständige Ideen, sondern auch nur Abbilder der Dinge. Im *Kratylos* wird das Verhältnis von Name zu Ding so geschildert:

Sokrates: [...]. Du bist doch auch der Meinung, / daß der Name eines sei, ein anderes aber das Ding, dessen / Name er ist. / Kratylos: Ja. / S.: Und weiter gibst du zu, daß der Name eine / Nachahmung des Dinges ist? / K.: Ja, durchaus.¹³

Und diese Differenzierung¹⁴ von *Name* und *Ding* ist notwendig für beide, da sie sonst ununterscheidbar (identisch) wären. Das untere Zitat aus dem *Kratylos* soll illustrieren,

¹¹ Leibniz: *Nouveaux Essais/ Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Französisch/Deutsch, 2 Bd., Philosophische Schriften Bd. 3.1. Herausgegeben und übersetzt von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz. 2. Aufl. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. Infolge zitiert – Leibniz: NE, 2000. I. Buch, Kap. i, § 23, S. 42f. Und vgl. auch: II. Buch, xxix, § 5, S. 456f.

¹² Vom Zeichen ist im *Kratylos* keine Rede, es handelt sich um Namen (Wörter). Vgl. Matthias Flatscher: *Heideggers und Gadammers Annäherungen an das Phänomen der Sprache*. S. 167-189. – Im Netz unter: [www.sammelpunkt.philo.at:8080/1505/1/Heideggers und Gadammers...](http://www.sammelpunkt.philo.at:8080/1505/1/Heideggers_und_Gadammers...) Zugriff, am 02. Feb. 2012. In Fußnote 13 auf S. 179 erklärt Flatscher dies so: „Unabhängig von Heidegger vertritt auch der Altphilologe Pohlenz die These, dass die Trennung zwischen Zeichen und Bedeutung, PHONE und LEKTION, bzw. zwischen LOGOS ENDIATHETOS (das innere Wort) und dem LOGOS PROPHORIKOS (das verlautebarte Wort), erst im zweiten Jahrhundert im Zusammenhang mit den Debatten über die Vernünftigkeit der Tiere aufgestellt worden ist“ (zit. nach Hennigfeld (FN 5) 105). Die klassische griechische Philosophie bis hin zur alten Stoa kennt folglich die Ausdifferenzierung der Sprache in materielles Zeichen und geistige Bedeutung noch nicht.“ H. i. O. – Zitiert als: Flatscher, HuG, Wien. Vgl. aber: Platon: *Kratylos*, 1974. 426 e-427 c. S. 392f. wo Sokrates zu Hermogenes sagt: „Und auf diese Weise geht offensichtlich der Gesetzgeber [der Namen – der Namensetzer, O. L.] auch bei den übrigen Worten vor, indem er mit Buchstaben und Silben für jedes Seiende ein *Zeichen* und einen Namen bildet und von da aus dann auch das übrige aus denselben Elementen *nachahmend* zusammensetzt. Darin, Hermogenes, will nach meiner Meinung die richtige Bedeutung der Namen bestehen [...]“. Hervorhebung v. mir.

¹³ Platon: *Kratylos*, 1974. 429 e-430 c. S. 397.

¹⁴ Ebd. Platon: *Kratylos*, 1974. 432 c-433 b. S. 401f. „Sokrates: Es wäre nun doch zum Lachen, Kratylos, in welchen Zustand jene Dinge, auf die sich die Namen beziehen, durch eben diese Namen gerieten, wenn sie ihnen ganz und in / jeder Hinsicht gleichgemacht würden. Alles wäre ja dann zwiefach, und du könntest nicht mehr sagen, welches das Ding selbst und welches der Name ist.“

dass das Ding den Vorrang gegenüber dem Namen hat, zumindest in diesem platonischen Dialog. Wenn wir die *Idee* aus dem Verhältnis von Name zu Ding ausblenden, dann ist das Ding vorgängig und paradigmatisch für den Namen und dessen Setzung (Schöpfung). Das Ding ist das Original, der Name dessen Abbild, welcher durch Nachahmung oder Teilhabe an ersterem konstituiert wird. Das Ding ist durchaus einzigartig, der Name verallgemeinert das Einzelne zur Reduktion „der Vielheit in die Einheit“, d. h. der eine Name – z. B. Mensch – subsumiert alles unter sich, was unter ihn fällt. Nietzsche drückt dieses Zurecht-Legen (Fälschen) der Welt durch die Sprache oder besser dieses Zusammenziehen der Vielheit in die Einheit des Begriffs, u. a. so aus:

Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe: jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Uerlebniss, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d. h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. *Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen.*¹⁵

Das Gleichsetzen des Nicht-Gleichen erfolgt per Analogie – auch im platonischen Dialog *Kratylos*¹⁶.

Die Struktur des Dialogs *Kratylos* ist eigentlich einfach aufgebaut, aber dem dialektischen Dreischritt des platonischen Sokrates ist nicht immer leicht zu folgen. Der Dialog findet zwischen Hermogenes und Kratylos statt, Sokrates tritt später hinzu. Die Kontroverse von ersteren ist die Frage, ob die Benennung (der Name) von Natur (Physis) aus richtig ist, oder ob sie auf Konvention (Nomos, Gesetz) bzw. gesetzgebendem Akt beruht? Letzteres vertritt Hermogenes, die andere Position Kratylos, Sokrates zeigt, in wahrlich sophistischer Manier¹⁷, dass beide Ansätze nicht haltbar sind. Zuerst widerlegt Sokrates die

¹⁵ Friedrich Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2. durchges. Aufl. München u. a.: dtv/de Gruyter 1988, Bd. 1. S. 879f. H. v. m. Ab jetzt zitiert als: KSA 1, WuL, Seitenz. Siehe auch – Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*. In: ders.: *Werkausgabe Bd. 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984. Bd. 1, S. 276f. § 65 – wo es heißt: „[...] Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen gar nicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, – sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen verwandt.“ H. i .O. Zitiert als: Wittgenstein: PU, 1984. §, S.

¹⁶ Platon: *Kratylos*, 1974. 433 e-434 c. Oder überhaupt S. 404-407 bzw. 433 e-436 a. Kratylos sagt 433 e: „Durchaus und in jeder Beziehung ist es besser, Sokrates, wenn jemand, der etwas kundmachen will, das mit Hilfe der Ähnlichkeit und nicht mit etwas Zufälligem macht.“ *Ähnlichkeit* meint hier die zwischen Wort und Ding, z. B. dass der Buchstabe r „[...] zum Schwung und zu der Bewegung und zur Rauheit passe“. Vielleicht hatte Hitler, in seinen ausgearbeiteten Reden, diesen Kunstgriff der Rhetorik – das rollende r – in ähnlicher Hinsicht angewandt, um diesen Eindruck auf die Hörer zu vermitteln. Das *Zufällige* im *Kratylos*-Zitat bedeutet Konvention, nämlich eine Übereinkunft des Gebrauchs und der Bedeutung der Wörter innerhalb einer Sprachgemeinschaft.

¹⁷ Sophistische Manier heißt hier soviel wie: jede Position (Theorie) vertreten können, auch wenn es nicht die je eigene ist.

Konventionstheorie des Hermogenes, indem er die „Antistrophe“ mimt, d. i. die Position des Kratyllos, um danach umgekehrt zu verfahren. So weist er nach, dass die beiden sophistischen Sprachauffassungen nicht haltbar sind. Flatscher bringt dies in seiner Interpretation, die sich auf Gadammers Lesart des platonischen Dialogs *Kratylos* bezieht, auf den Punkt.

In diesem laut Gadamer für die nachfolgenden sprachphilosophischen Überlegungen grundlegenden Text wägt Platon zwei sophistische Auffassungen der Sprache gegeneinander ab: Sokrates und seine beiden Gesprächspartner Kratyllos und Hermogenes gehen der Frage nach, worin die Richtigkeit der Namen (ORTHOTES TON ONOMATON) – nicht nur der Eigennamen, sondern der Wörter überhaupt – gründet und worauf die Angemessenheit der Benennungen im Verhältnis zwischen Wort und Sache fußt. Entweder beruht die Sprache auf konventionellen Setzungen – so die These Hermogenes’ (vgl. Krat. 384d-e) – oder sie stützt sich auf eine natürliche Affinität zu den Dingen – wie Kratyllos behauptet –, bei der die Sprache den Dingen mehr oder weniger ähnlich ist.¹⁸

Gadamer wendet sich gegen einige Parts der Sprachauffassung des platonischen Sokrates¹⁹. Die „Sprachvergessenheit“²⁰ in der abendländisch-philosophischen Tradition rührt von einem Zu-Eng-Fassen der Sprachkompetenz, wie sie bereits im *Kratylos* aufgestellt wurde. Die Sprache hat keinen epistemischen Wert (Funktion), zumindest nicht in diesem Dialog. Gadamer sagt: „Nun hat die griechische Philosophie geradezu mit der Erkenntnis eingesetzt, daß das Wort *nur* Name ist, d. h. das es nicht das wahre Sein vertritt.“²¹ Insofern berühren sich hier Nietzsche und Platon, auch wenn die Differenzen überwiegen – die Sprache belässt uns in der *Uneigentlichkeit*. Letzteres ganz simpel gefasst: das Wort (der Name) z. B. Lust ist *uneigentlich*, wie in dem oben angeführten Zitat Nietzsches zur Begriffsbildung (KSA 1, WuL.), es steht für lauter ungleiche Fälle, die Lust als Erfahrung, Erlebnis oder Empfindung ist *eigentlich* und nicht durch die Sprache verfälscht. Die Abstraktion der Begriffsbildung, das Zusammenziehen des Nicht- Gleichen ins Gleiche, die Aufhebung der Vielheit in der Einheit sind freilich für die Konversation

¹⁸Flatscher: HuG, Wien. S. 170f. H. i. O. Flatscher bezieht sich bei seiner Gadamerlektüre auf dessen Hauptwerk. Hans Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 6. Aufl. (durchges.). – Tübingen: Mohr. 1990. Zitiert als: Gadamer: WuM, 1990. Gadamer rekurriert in seiner Interpretation der platonischen Sprachphilosophie hauptsächlich auf den Dialog *Kratylos*. Flatscher sagt dies so: „Gadamer stützt sich in seiner Untersuchung vornehmlich auf den *Kratylos* und lässt andere Dialoge, in denen Platon abermals und differenziert über das Wesen der Sprache reflektiert, beiseite.“ Ebd. S. 171, vgl. Fuß-Note 3 (FN 3) des Flatscher Textes, wo auf den *Sophistes* und den *Theaitetos* verwiesen wird, in diesen Dialogen beschäftigt sich Platon auch mit Sprache, allerdings auf andere Art wie im *Kratylos*. „Im *Kratylos* bleibt das sprachphilosophische Interesse Platons im Umkreis des Problems der korrekten Benennung des einzelnen Wortes für das anvisierte Seiende;“. Ebd. S. 171, FN 3. Ein Beweis für die unendliche Aktualität Platons ist u. a. seine Vorwegnahme und Destruktion der modernen Referenztheorien, d. s. zu enge Auffassungen der Sprache, die die Bedeutung eines Zeichens durch den Gegenstand, der unter es fällt, festmachen wollen – ein mechanistischer Ansatz.

¹⁹Gadamer: WuM, 1990. S. 409f.

²⁰Ebd. S. 422; und Flatscher, HuG, Wien. S. 168.

²¹Gadamer: WuM, 1990. S. 409. H. i. O.

notwendig. Bei Plato ist der Name *uneigentlich*, weil er die Dinge bloß *nachahmt*, d. h. Abbild und nicht Urbild ist. Nietzsche sagt über die Nachahmung in den nachgelassenen Fragmenten:

Das *Nachahmen* ist darin der Gegensatz des Erkennens, daß das Erkennen eben keine Übertragung gelten lassen will, sondern ohne Metapher den Eindruck festhalten will und ohne Konsequenzen. Zu diesem Behufe wird er petrificirt: der Eindruck durch Begriffe eingefangen und abgegränzt, dann getödtet, gehäutet und als Begriff mumisirt und aufbewahrt. Nun aber giebt es keine „eigentlichen“ Ausdrücke und *kein eigentliches Erkennen ohne Metapher*. Aber die Täuschung darüber besteht, d. h. der *Glaube* an eine *Wahrheit* der Sinneseindrücke. [...] Das *Erkennen* ist nur ein Arbeiten in den beliebtesten Metaphern, also ein nicht mehr als Nachahmung empfundenes Nachahmen. Es kann also natürlich nicht ins Reich der Wahrheit dringen.²²

Das Fragment verdeutlicht, was dem *Eindruck*, der Empfindung durch den Begriff – der das Medium des Erkennens ist – geschieht. Der Begriff muss das einmalige Erlebnis (Eindruck) negieren bzw. töten, um es verallgemeinern zu können, d. h. es ausstopfen, damit das Erkennen möglich wird. Nietzsches Formulierungen im obigen Zitat sind selbst voller Metaphern – der Begriff „mumisirt“ den Eindruck zwecks Aufbewahrung. Nur ist sich Nietzsche seines Gebrauchs der rhetorischen Figuren – der Tropen²³ – bewusst, im Gegensatz zum platonischen Sokrates, bei dem es ein *eigentliches Erkennen ohne Metapher* gibt. D. h. Nietzsche weiß über die durchgängige Metaphorizität alles Sprechens bzw. Redens Bescheid, damit sind der Bildcharakter der Rede, der Vergleich und das Identifizieren per Analogie, das Sprechen in Gleichnissen angesprochen. Ohne die Metaphorizität - keine Sprache, deswegen konnte Nietzsche das Wesen der Sprache als rhetorisch definieren.

„Statt der Dinge nimmt die Empfindung nur ein *Merkmal* auf. Das ist der *erste* Gesichtspunkt: die Sprache ist Rhetorik, denn sie will nur eine *δόξα*, keine *ἐπιστήμη* übertragen.“²⁴ Selbst die wahre philosophische Rede will nur eine Meinung (*doxa*) und kein Wissen (*epistēmē*) vermitteln. Platon unterscheidet sehr wohl zwischen wahrer und falscher Rede²⁵, obwohl die Rede zum „reinen“²⁶ Erkennen nicht taugt. Die Dialektik ermöglicht die wahre Rede, die Eristik nur scheinbar und ist somit falsch.

²² Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente, Sommer 1872-Anfang 1873*. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Hg. von G. Colli u. M. Montinari. 2. durchges. Aufl. München u. a. dtv/de Gruyter 1988, Bd. 7. S. 490f. Fragment 19 [228]. Zitiert: KSA 7, S., Fragment. Vgl. auch die Fragmente 19 [226], [227] u. [229], S. 489ff. die alle das Nachahmen behandeln.

²³ Zu den Redefiguren, den Tropen, komme ich später, wenn im Hauptteil auf Nietzsches Sprachphilosophie eingegangen wird. Eine der Tropen ist die Metapher. Doch unterscheidet Nietzsche in: KGW II, 4. § 7, die Tropen von den in § 8 behandelten rhetorischen Figuren.

²⁴ KGW II, 4. S. 426, § 3.

²⁵ Platon: *Der Staat (Politeia)*. (Sechstes Buch), übersetzt u. herausgegeben von Karl Vretska, durchges. verbesserte und bibliographisch ergänzte Ausgabe 1982 u. ö. Stuttgart – Reclam. Zitiert: Platon: *Staat*, 1982. 499a – b, S. 308f. Sokrates sagt über die Vielen, die den Philosophen verachten, zu Adeimantos: „Sie haben ja, mein Lieber, nicht einmal schöne und edle Reden in hinreichendem Ausmaß gehört, die mit aller Kraft und auf jede Weise die Wahrheit um der Erkenntnis willen suchen, die aber Redeschmuck und

[Sokrates:] Wahrlich, mein Glaukon, edel ist die *Macht*, die der Kunst des Widerspruchs [FN 14²⁷] eigen ist. [Glaukon:] Wieso? Weil ihr viele, auch gegen ihren Willen, verfallen und glauben, ein echtes Streitgespräch [Dialektik, O. L.] zu führen, während sie nur leeres Stroh dreschen, denn sie können den Gegenstand des Streits nicht in seine Artbegriffe [„Diärese“, O. L.] zerlegen und danach betrachten, sondern suchen die Widerlegung der Behauptung nur im Wortlaut [Eristik, O. L.] und führen so gegeneinander ein Wortgefecht, keine ernste Erörterung.²⁸

Sokrates ist sich seines Menschseins immer bewusst, er weiß um sein „Nichtwissen“ und weist es auch bei den anderen Dialogpartnern²⁹ nach. Und er weiß, dass seine Dialektik³⁰

Kopffechtereien und die Kunststücke, die nur auf Schein und Rechthaberei vor Gericht und bei privaten Zusammenkünften hinzielen, weit von sich weisen.“ Vgl. auch: Platon: *Kratylos* 1974, 385 b-e.

²⁶ Flatscher: HuG, Wien, S. 171. Wo er sagt: „Sokrates plädiert – um der Wahrheit willen – für einen Ausschluss der Sprache aus dem noetischen Bereich. Die eigentliche Sacherkenntnis muss sich bei der Unzuverlässigkeit der Worte in einer sprachfreien Sphäre abspielen, zu der nachträglich zwar Sprache hinzutreten kann, aber zum Wahrheitsgehalt des Erkannten nichts mehr beiträgt, ja diesen sogar – wie es sophistische Beispiele belegen – zu verdrehen und entstellen vermag.“ Vgl. auch: Platon: *Kratylos*, 1974, 386 c-387 a; u. 438 d-439 b; auf letztere Stelle bezieht sich Flatscher auf S. 171.

²⁷ Platon: *Staat*, 1982. S. 543f. In der Anmerkung (FN) 14 des V. Buches der „Politeia“ wird diese *Kunst des Widerspruchs* den Eristikern zugesprochen. Vretska merkt an: „Damit wird die Kunst der Eristiker ironisiert [...] Die Handhabung solcher Trug- und Fangschlüsse, mit denen sich alles beweisen und widerlegen ließ, wurde besonders bei der Jugend zu einem gefährlichen Spiel (537d) geistreichelnden (sic) Witzes und / daher von Konservativen Leuten bekämpft. Möglich wurden diese Schlüsse dadurch, daß man sich über die logisch erlaubten und nicht erlaubten Formen des Schlusses nicht klar war; hier schuf erst – nach den Versuchen Platons, wie er sie besonders im *Euthydemos* gibt – Aristoteles Klarheit, indem er die Formen der möglichen Schlüsse aus den verschiedenen Urteilen und deren Umkehrbarkeit untersuchte und festlegte.“ Ob es sich bei der aristotelischen Syllogistik um eine Urteilslogik, wie Vretska nahe legt, oder eine Begriffslogik handelt, ist hier nicht zu entscheiden. Letzteres wäre plausibler - was nicht heißt, dass es wahrer ist - wenn Begriff und Idee synonym sind. Während die Eristiker keine Idee und keinen Begriff haben, sondern Worte (Namen). Vgl. auch ebd. den Eintrag *Dialektik*, in: *Namen und Sachen*, am Ende des Textes, S. 646ff. Und. ebd. S. 649, den Eintrag: „*Eines und Vieles*: der Begriff (= Idee) existiert nur einmal, erscheint aber an vielen Einzeldingen 476a [...]“.

²⁸ Ebd. 454a-b. S. 249. Hervorhebungen bzw. Ergänzungen von mir [= H. v. m.].

²⁹ Die übrigens meistens schlecht wegkommen, d. h. widerlegt werden. Vgl. aber KGW, II, 4. – *Vorlesungsaufzeichnungen*, „*Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*.“ Die Zusammenfassung des Dialogs *Sophistes* durch Nietzsche, wo er behauptet, die statische Ideenkonzeption (Abbild in Relation (Nachahmung) zum Urbild) wird zugunsten eines dynamischen Ideenverständnisses aufgegeben. Aristoteles ist Anhänger (Schüler) dieser späteren Ideenauffassung, wie sie der ältere Platon in den Spätdialogen vertritt. Ebd. *Philebus*, S. 139f. Zur Wandlung des Ideenverständnisses bei Platon in Nietzsches Rezeption des *Sophistes* vgl. S. 135, ebd. Zum *Politikos* sagt Nietzsche: „Nicht zu vergessen daß im Parmenides Sophist u. Politiker der Eleat seine Theorie entwickelt u. Sokrates entweder zustimmt oder überwunden wird. Wir müssten also annehmen daß Plato am Ende seines Lebens seine Methode so weit verändert hat, um sich selbst zweimal einzuführen, als jüngeren u. älteren, einmal als Sokrates, andererseits als Eleat.“ Ebd. *Politikos*, S. 136f.

³⁰ Gadamer: WuM, 1990. II. Teil: *Wahrheit in den Geisteswissenschaften*, S. 384 bzw. [360]. „Jedes Gespräch setzt eine gemeinsame Sprache voraus, oder besser: es bildet eine gemeinsame Sache heraus. [...] Das ist nicht ein äußerer Vorgang der Adjustierung von Werkzeugen, ja es ist nicht einmal richtig zu sagen, daß sich die Partner aneinander anpassen, vielmehr geraten sie beide im gelingenden Gespräch unter die Wahrheit der Sache [...]“. Zumindest kommen die Dialogierenden zu dem Gefühl des „gelingenden Gespräch[s]“, wodurch das „Mitteilungsbedürfniss“ befriedigt wird - letzteres als Motiv für die Genese der Sprache verstanden, wie Nietzsche in Wahrheit und Lüge implizit ausführt. Vgl. KSA I, WuL, S. 877, Zeile 25-30, S. 879 Z. 25-30, S. 881. Die Entstehung der Sprache aus Nützlichkeit (Pragmatismus) bzw. Mitteilungsbedürftigkeit gilt nur für den abstrakt-vernünftig denkenden Menschen, nicht für den intuitiven, ersterer verlangt nach *festen Conventionen* zur Verständigung untereinander. Der intuitiv-künstlerische Mensch wird dem entgegengesetzt. (Ebd. S. 888f.) – Er überschreitet die bloße Nützlichkeit künstlerisch, indem er neue Metaphern schafft. Nietzsche erwähnt hier das Wort „Mitteilungsbedürfniss“ nicht, deswegen sage ich implizit. Der Gedanke war nur durch eine Verwechslung bzw. Projektion möglich, die

auf das lebendige Gespräch (Dialog) angewiesen ist – niemals ist er dogmatisch³¹, sondern nimmt immer die Positionen ein, die sich aus dem aktuellen Dialog ergibt oder aber die, die er gerade braucht. Auch Sokrates hat keinen ungetrübten Zugang zu den Ideen - wegen der Einkörperung der Seele in den Leib. Nietzsche sagt in seiner Beurteilung des Dialogs *Kratylos* (*Cratylus*):

Ich erkenne aber das Resultat: im ersten Theile verfährt Sok. als ob die Sprache uns die Dinge lehre, schränkt dies aber im zweiten Theile so ein, daß nichts übrig bleibt. Also er leugnet die ὀρθότης [orthotēs – Richtigkeit, O. L.] überhaupt: während die bisherigen Denker [Ante-Platoniker, O. L.] von ihr ausgegangen waren u. nur über φύσει u. „θ“ νόμῳ stritten.³²

Zweifellos ist Gadamer zuzustimmen, wenn er sagt, dass es sich bei den Positionen von der natürlichen oder gesetzten – per Übereinkunft – Richtigkeit der Namen, um zwei Extremstandpunkte bzw. Sichtweisen handelt, die sich nicht gegenseitig auszuschließen brauchen³³. Die Konventionstheorie der Bedeutung eines Namens oder die Übereinkunft seines Gebrauchs, setzen eine „Sprache vor der Sprache“³⁴ voraus, von der aus die Übereinkunft getätigt werden kann. Flatscher erklärt die Unhaltbarkeit beider Ansätze, so:

Die *Willkür der Benennungen* stürzt jede Kommunikation in eine heillose sonder- oder privatsprachliche Verwirrung und die Berufung auf die *natürliche Namensgebung* kann beispielsweise keine Homonymie oder Polyonymie, partielle Umbenennungen und Namenlose erklären.³⁵

„Mittheilungs-Bedürftigkeit“ spielt eine zentrale Rolle bei der Erklärung der Genese des Bewusstseins in Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft*. In: Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*, 2. durchgeseh. Aufl. München u. a. dtv/de Gruyter 1988, Bd. 3. Zitiert: KSA 3, FW, S. Vgl. S. 590-593. § 354, ebd. Nietzsche sagt aber in WuL, S. 887: „An sich ist ja der wache Mensch nur durch das starre und regelmässige Begriffsgespinnst darüber im Klaren, dass er wache, [...]“. Wir werden später im Hauptteil noch ausführlicher darauf zu sprechen kommen, dass 1. Sprache und Bewusstsein, beim vernünftigen Menschen durch ein Bedürfnis konstituiert wird – der *Mittheilungs-Bedürftigkeit*; 2. dass diese Bestimmung der beiden menschlichen Vermögen durch deren In-Eins-Setzung möglich ist und 3. dass „Wahrheit“ auf einen Trieb gründet, der Affekt der uns das Gefühl gibt, Kommunikation wäre möglich und dadurch Erkennen. S. dazu - KSA 7, S. 498f. - vor allem die Fragmente 19 [251] „Das Vertrauen zu einer gefundenen Wahrheit zeigt sich darin, daß man sie mittheilen will.“ H. i. O. Und Fragment 19 [254] „Sucht der Philosoph die Wahrheit? / Nein, dann läge ihn mehr an der Gewissheit. / Die Wahrheit ist kalt, der Glaube an die Wahrheit ist mächtig.“

³¹ Platon: *Kratylos*, 1974, 391 a-391 c; S. 333f. Um nur einen Nachweis unter vielen zu bringen; Sokrates sagt: „Ich spreche gar nicht von einer solchen [Richtigkeit der Namen, O. L.], du glücklicher Hermogenes. Hast du denn vergessen, was ich eben vorhin gesagt habe: daß ich nichts darüber wisse, sondern mit dir zusammen suchen wolle? Nun, da wir es untersuchen, ergibt sich uns, dir und mir, gerade so viel, daß der Name, entgegen unserer früheren Meinung, von Natur eine gewisse Richtigkeit besitzt [...]“.

³² KGW II, 4, S. 130. *Vorlesungsaufzeichnungen* zum *Cratylus*.

³³ Gadamer: WuM, 1990. S. 410. „Die Seinsweise der Sprache, die wir den ‚allgemeinen Sprachgebrauch‘ nennen, begrenzt beide Theorien.“

³⁴ Flatscher: HuG, Wien. S. 179f.: „Eine Übereinkunft die erst gestiftet werden muss, würde das Problem aber nur verschieben, da jede Konvention wiederum Sprache voraussetzt und ohne sie keine Übereinkunft zu er / zielen ist.“

³⁵ Ebd. Flatscher: HuG, Wien. S. 171. Auch Gadamer geht in WuM, 1990, S. 410ff. auf die Positionen der Dialog-Partner ein, *Konventionalismus* u. *Ähnlichkeitstheorie*. S. 410. Er sagt dazu: „Beide Interpretationen der Worte gehen von ihrem Dasein und Zuhandensein aus und lassen die Sachen als vorhergewußte für sich sein. Sie setzen eben deshalb von vornherein zu spät an.“ Ebd.

Beide Ansätze müssen entweder zusammengedacht werden, damit Sprache möglich ist - obwohl die natürliche Richtigkeit der Namen unwahrscheinlich scheint - oder ein anderer Ansatz bewährt sich, etwa der der *pragmatischen Gebrauchstheorie*. Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* (PU) z. B. können nicht auf eine solche reduziert werden, das geschieht nur, wenn der § 43 derselben gekürzt wird, d. h., wenn die Klausel „[...] nicht für *alle* Fälle seiner Benützung [...]“³⁶ nicht berücksichtigt wird. Jedenfalls ist das „Wesen der Sprache“ nicht einfach zu fassen, das „Wunder der Sprache“³⁷ ist seine Funktionalität, was uns auf etwas schließen lassen möchte, was dieser zugrunde liegt. Wir werden noch darauf zu sprechen kommen, ob die Frage nach dem *Wesen der Sprache* sinnvoll beantwortet werden kann oder nicht, d. h., ob die Wesensfrage nicht das Wesen derselben verstellt statt erhellt. Nietzsche traut sich nun eine Definition des Wesens der Sprache zu, wie oben schon erwähnt, das *Wesen der Sprache* wird als *rhetorisch* prädikatisiert (bestimmt). Genauer: was Aristoteles als Kraft (Vermögen) der Rhetorik definiert - wird bei Nietzsche – zu dem, was Sprache ermöglicht und ihr zugrunde liegt.

Es giebt gar keine unrhetorische „Natürlichkeit“ der Sprache, an die man appelliren könnte: die Sprache selbst ist das Resultat von lauter rhetorischen Künsten die Kraft, welche Aristot. Rhetorik nennt, an jedem Dinge das heraus zu finden u. geltend zu machen was wirkt u. Eindruck macht, ist zugleich das Wesen der Sprache: diese bezieht sich, ebenso wenig wie die Rhetorik, auf das Wahre, auf / das Wesen der Dinge, sie will nicht belehren, sondern eine subjektive Erregung u. Annahme auf andere übertragen.³⁸

α-b) Platons *Gorgias*

Wir werden jetzt den *Gorgias* behandeln und die Kritik des platonischen Sokrates an der Redekunst. Sokrates fordert einen direkten Zugang zum Seienden, der irgendwie sprachfrei möglich sein soll, wie wir anhand des *Kratylos* Textes ausgewiesen haben. Aber was ist seine Dialektik anderes als die τέχνη (Kunst, praktisches Können) der Beredsamkeit? Aber

³⁶ Wittgenstein: PU, 1984. § 43, S. 262f. Was alles Sprache sein kann wird im § 23 aufgezählt, S. 250f. u. § 24; „Wem die Mannigfaltigkeit der Sprachspiele nicht vor Augen ist, der wird etwa zu den Fragen geneigt sein, wie dieser: ‚Was ist eine Frage?‘ [...]“. Er wird also zu Wesensfragen *geneigt sein*.

³⁷ Vgl. Erich Heintel: *Einführung in die Sprachphilosophie*. 4., um ein Nachw. erw. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1991. S. 69f. Zitiert: Heintel: *Einführung*, 1991. Er bezieht sich auf diesen Seiten auf Humboldts Sprachphilosophie, der von „dem Wunder der Sprache“ spricht.

³⁸ KGW II, 4. S. 423f. § 3. Und Aristoteles: *Rhetorik* [griech.: ΤΕΧΝΗ ΡΗΤΟΡΙΚΗ, τέχνη ῥητορική; lat. ars oratoria, eloquentia.], Übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke. München: Wilhelm Fink Verlag, 1980. [UTB – Uni-Taschenbücher 159]. Zitiert: Aristoteles: *Rhetorik*, 1980. 1354a1-7, S. 7; u. 1355b33-37, S. 12; I Buch 2. Kap.: „Die Rhetorik stelle also das Vermögen dar, bei jedem Gegenstand das möglicherweise *Glaubenerweckende* zu erkennen. Denn dies ist die Funktion keiner anderen Theorie.“ H. v. Ü.[bersetzer]. Ich werde ad hoc auch die Übersetzung und Herausgabe der aristotelischen Rhetorik von Gernot Krapinger zum Vergleich heranziehen (Reclam – 2007). Im Gegensatz zur UTB Ausgabe 1980 ist Krapingers Herausgabe der Rhetorik mit knapperem Nachwort und kürzeren Anmerkungen versehen, daher die Bevorzugung des ersten Textes.

genau das will Platon bestreiten, er postuliert die Trennung der Wahrheit von der Rede. Der Sachverständige irgendeines Handwerks oder irgendeiner Kunst muss wissen und *nicht* - gut reden können. Wir können uns einen stummen, aber kompetenten Arzt vorstellen, aber keinen beredten (wohlredenden) Mediziner bzw. Sachkundigen ohne Können bzw. *technē*. Die Dialektik, als die Technik des rechten Fragens und Antwortens, könnte unter die rhetorischen Figuren subsumiert werden, insofern sie ein Kunstgriff des platonischen Sokrates ist – 1. um den Gesprächspartner zu überzeugen und letzterem das Gefühl zu geben, dass er sich selbst überzeugt oder zumindest daran teilhat; 2. den Eindruck zu vermitteln – was mit 1. gewissermaßen zusammenfällt –, dass Sokrates die *Vernunft* nicht *dogmatisch gebraucht*. Nietzsche sieht die Dialektik³⁹ in den Spätdialogen als rhetorisches Kunstmittel des Plato.

Das Frage u. Antwortspiel ist eine durchsichtige Hülle für die Mittheilung fertiger Konstruktionen. Die Mitunterredner willige Jünglinge, die leicht nachgeben. Der Meister schilt sie halb im Ernst halb im Scherz begünstigt sie, schlägt einen leichteren Weg ein. So verfährt der geehrte Greis mit seinen Schülern: gewiß nicht Plato in der sog. megarischen Periode: es sind Nachbildungen der spätesten Akademiegespräche: Sokrates ist sogar nicht mehr nothwendig Gesprächsleiter.⁴⁰

Um zum *Gorgias* zurückzukommen, der Sachverständige hat wahres Wissen, der Redner, der seine Rede nicht an das Wissen eines bestimmten Bereichs koppelt, nicht. Letzterer mimt nur den Wissenden, seine Rede geht auf Überzeugung des nichtwissenden Hörers⁴¹,

³⁹ Vgl. KGW II, 4. S. 139, in den Dialogen: *Philebus*, *Soph.* u. *Polit.* die der Form nach verwandt sind. Diese Dialoge, zumindest der *Philebus*, setzen nach Nietzsche Platons *Parmenides* voraus.

⁴⁰ Ebd. u. S. 537; Nietzsches: *Vorlesungsaufzeichnungen*, Aristoteles Rhetorik. I. Anscheinend hatte Nietzsche in drei aufeinander folgenden Semestern (WS 1874/75; SS 75; WS 77/78 - ob er sie wirklich gehalten hat ist nicht der Ort der Untersuchung) die von ihm übersetzte aristotelische Rhetorik seinen Basler Philologie-Studenten vorgetragen. Nietzsche übersetzt bzw. interpretiert die Aristoteles-Stelle (1355a 12-17), die die Dialektik mit der Rhetorik vergleicht: „Die rhetor. Art des Beweises nennen wir „Gedanken“; und in diesen liegt, einfach zu sprechen, die wesentliche Macht, um jemanden zum Glauben zu bringen. Der Gedanke aber gehört zu den Schlüssen, von denen bekanntlich die Dialektik handelt welche selber entweder ganz oder zu einem guten Theile eben Schlusslehre ist.“ Das ist nun freilich nicht die platonische Scheidung von bloßer Redekunst und wahrer Rede (Dialektik), aber die seines Schülers. Die Dialektik errät das Wahre, die Rhetorik das Wahrscheinliche, durch dasselbe Vermögen (Kraft) wie Nietzsche ebd. interpretiert.

⁴¹ Platon: *Gorgias*; oder über die Beredsamkeit. Nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher Herausgegeben von Kurt Hildebrandt. 2. Aufl. Stuttgart: Reclam, 1989. Zitiert: Platon: *Gorgias*, 1989. Vgl. u. a. 458 e-459 e, S. 20f. Sokrates zu Gorgias: „Zum Redner sagst du, könntest du jeden machen, wenn er von dir lernen will.“ G: „Ja.“ S: „Und zwar über jegliches, so daß er die Menge überredet, nicht belehrend jedoch, sondern nur Glauben erregend.“ G: „Jawohl.“ S: „Denn du sagtest sogar, daß in Sachen der Gesundheit der Redner mehr Glauben finden würde als der Arzt.“ G: „Das sagte ich auch; bei der Menge nämlich.“ S: „Und nicht wahr, dieses ‚bei der Menge‘ heißt doch soviel wie bei den Unkundigen? Denn bei den Wissenden wird er doch nicht mehr glauben finden als der Arzt.“ G: „Das ist richtig.“ S: „Findet er nun mehr Glauben als der Arzt, so findet er mehr Glauben als der Wissende?“ G: „Allerdings.“ S: „Ohne doch ein Arzt zu sein, nicht wahr?“ G: „Ja.“ S: „Der Nichtarzt versteht nichts von dem, was der Arzt versteht?“ G: „Offenbar.“ S: „Der Nichtwissende also findet mehr als der Wissende Glauben unter den Nichtwissenden, wenn der Redner mehr Glauben findet als der Arzt. Folgt dies oder etwas anderes?“ - Die logische Struktur, der Schluss des Satzes leuchtet durch den Argumentationsgang, welcher dem Gesprächspartner durch Fragen seine Geständnisse entlockt, unmittelbar ein. Die Frage (das Nichtwissen, mit dem sich Sokrates brüstet) ist ein zentrales Moment der sokratischen Dialektik, wie auch Gadamer: *WuM*, 1990, S. 369, sieht. Dass der

niemals kann er den Wissenden täuschen. Das leuchtet insofern ein, um auf die Richtigkeit der Namen zurückzukommen, da mir der Name nichts vom Wesen des Dinges sagt. Ein Beispiel - welches nicht ausreicht einen Allgemein-Satz zu begründen, wie jedes Beispiel - jemand kennt einen Menschen dem Namen nach, so weiß er noch nicht wie dessen Charakter beschaffen ist. So kann der Redner, wenn ihm das nötige Wissen fehlt, nur scheinbar wahre Reden halten. Die Alltagssprache sagt dann: leere Worte, *flatus vocis*, aufgeblasene Rede, das „klingt theoretisch gut, taugt aber nicht für die Praxis“ oder X hat leicht reden, weil er keine (Ahnung) Erfahrung hat.

Es fragt sich jetzt, wie der Sachverständige (Philosoph, Schuster, Schmied usw.) in der platonischen Philosophie zum wahren Wissen kommt. Nicht durch Sprache und Sinneswahrnehmung, diese können uns täuschen, sondern die Schau der Ideen, die die Urbilder darstellen, ermöglicht dies, von denen die Einzeldinge nur Abbilder sind. Bevor wir auf den Dialog *Gorgias* genauer eingehen, noch ein Hinweis für die Motivation des Plato, Texte zu verfassen.

Wir dürfen ihn nicht als Systematiker in vita umbratica [zurückgezogenes gemütliches Leben; od. Leben im Studierzimmer, O. L.] betrachten, sondern als agitatorischen Politiker, der die ganze Welt aus den Angeln heben will und unter anderem auch zu diesem Zwecke Schriftsteller ist. Die Gründung der Akademie ist für ihn etwas viel Wichtigeres: er schreibt, um seine akademischen Gefährten zu bestärken im Kampfe.⁴²

Der Kampf wird u. a. gegen die Sophisten⁴³ geführt, d. s. Lehrer der Redekunst, die gegen Bezahlung ihre Technik vermitteln. Es kommt nicht auf die Wahrheit an, sondern auf die geschickte Argumentation, die alles Beliebige als wahr darstellen kann. Die Frage, die Gorgias dem Sokrates stellt und die Antwort, die implizit darin enthalten ist, möchten wir stark machen. Schafft nicht die Sprache neue Wahrheiten, vor aller Erfahrung, so dass der Redner keine Kenntnis des fachspezifischen Wissens, d. s. die speziellen Topoi, braucht? –

Schluss zwingend ist gesteht auch - Gorgias: „Dies folgt hieraus freilich.“ S: „Es verhält sich also zu allen Künsten der Redner ebenso die Redekunst. Die Dinge selbst, wie sie sind, braucht sie nicht zu kennen, sondern nur einen Kunstgriff der Überredung aufgefunden zu haben, so daß sie das Ansehen bei den Nichtwissenden gewinnt mehr zu verstehen als die Wissenden.“ Nun wendet dies G. positiv; G: „Ist es nun nicht ein großer Vorteil, Sokrates, daß man die anderen Künste nicht gelernt zu haben braucht, sondern nur diese einzige, um hinter den Meistern in jenen nicht zurückzustehen?“

⁴²KGW II, 4. S. 9 oben.

⁴³Vgl. den Eintrag: *Rhetorik, Redekunst*, in: Ritter, Joachim/Gründer Karlfried (Hg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 12 Bd. Basel u. a.: Schwabe 1971ff. Bd. 8, R – Sc, S. 1014: „Ein Lehrer der Rhetorik [Rh.] hieß [...] bis in den Hellenismus σοφιστής [2]“. Zitiert: HWdPh 1971ff, S. Vgl. Platon: *Kratylos*, 1974, 391 a-c, S. 334. wo Sokrates die Sophisten ironisch zeichnet, er sagt zu Hermogenes über sie: „Am richtigsten wird diese Untersuchung sein, lieber Freund, wenn du sie zusammen mit den Wissenden führst, indem du ihnen Geld gibst und andere Gunstbezeugungen erweist. Es sind dies aber die Sophisten [wörtl: die Weisen, O. L.], denen ja auch dein Bruder Kallias schon viel Geld entrichtet hat und dadurch scheinbar weise geworden ist.“

Die Sprache konstituiert unser Denken, wie ist das möglich? Nun kommen wir auf die Nachahmung (*mimetische Praxis* – Adorno/Horkheimer) zurück. Sprache gründet auf Nachahmung, aber nicht, weil die Worte und Dinge die Ideen nachahmen oder an ihnen teilhaben, sondern weil wir Sprache durch Mimesis lernen. Wir ahmen, mimen, spielen und parodieren nach, alles – die Rede der Eltern, der Autoritäten, der Gelehrten, der Sänger und vor allem auch die Rede des Textes, die auch in neuen Kontexten zitiert werden kann.

Dabei erschöpft sich die Iterabilität des Zeichens nicht in der Reproduktion oder der einfachen Wiederholung des Identischen, wie Derrida unter Hinweis auf die Ableitung *iterum* („zum zweitenmal, wiederum, abermals“ im Lateinischen), *itara* („der andere“ im Sanskrit) betont; vielmehr kann sie als „die Ausbeutung jener Logik gelesen werden, welche die Wiederholung mit der Andersheit verbindet“. [FN 35] Dies impliziert zugleich die Kraft des Zeichens, mit seinem Kontext zu brechen und unendlich viele neue Kontexte zu erzeugen, da man ein schriftliches Syntagma immer aus einer Verkettung herausnehmen und in andere Ketten einschreiben oder diesen aufpfropfen kann – was keineswegs heißt, „daß das Zeichen (*marque*) außerhalb vom Kontext gilt, sondern im / Gegenteil, daß es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt“. [FN 36] /

„Könnte eine performative Äußerung gelingen“, fragt Derrida, „wenn ihre Formulierung nicht eine ‚codierte‘ oder / iterierbare Äußerung wiederholte, mit anderen Worten, wenn die Formel die ich ausspreche, um eine Sitzung zu eröffnen, ein Schiff oder eine Ehe vom Stapel laufen zu lassen, nicht als einem iterierbaren Muster konform, wenn sie also nicht in gewisser Weise als ‚Zitat‘ identifizierbar wäre?“ [FN 41]⁴⁴

Diese gesamten Vermittlungsmöglichkeiten durch Sprache konstituieren nicht nur unsere Denkmöglichkeiten und erweitern unsere Sprachkompetenz, sie schaffen auch neue Gedanken (Wahrheiten). Das konstruktivistische Moment der Sprache ist hiermit hervorgehoben. Das kann so gedacht werden: zuerst wird die Sprachkompetenz (*eloquentia*) vermehrt, die wird dann selbständig und konstruiert neue Wahrheiten im alten Medium, etwa durch Übertragung, Sublimierung und Verschiebung des Sinnes in eine andere Ebene, so gebärt die Sprache neue Wahrheiten. Wir können nur diese Gedanken⁴⁵ haben, wo uns auch die Termini (Begriffe) zur Verfügung stehen. Der Terminus steht nicht einfach zur

⁴⁴ Gerald Posselt: *Katachrese, Rhetorik des Performativen*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2005. Vgl. S. 56-59. Zitiert: Posselt: *Katachrese*, 2005. Derrida geht in diesem Textabschnitt, in Posselts Lesart, auf das Verständnis des Performativen bei Austin und Searle ein; Derrida bewertet das Misslingen eines Sprechaktes aber anders als letztere. Posselt bezieht sich in FN 35, 36; 41, auf Derridas Text „Derrida, ‚Signatur Ereignis Kontext‘, 298 (frz. 375). [304 (frz. 381); 310 (frz. 388f)].“ Posselt sagt: „Ein ernsthafter Sprechakt, so Derrida, der in seiner Struktur nicht bereits die Möglichkeit seiner nicht-ernsthaften oder vorgetäuschten Form enthielte, wäre schlicht unmöglich.“

⁴⁵ KSA 3, FW, S. 590-593, Aphorism. 354. Wo der Gedanke implizit angeschnitten wird, „wir können nur das Denken was der Wortschatz erlaubt“. Wichtiger für unsere „gewaltsame Auslegung“ ist aber der 58. Aphorism.: *Nur als Schaffende*. S. 422 ebd.: „Nur als Schaffende können wir vernichten! – Aber vergessen wir auch dies nicht: es genügt, neue Namen und Schätzungen und Wahrscheinlichkeiten zu schaffen, um auf die Länge hin neue ‚Dinge‘ zu schaffen.“ Vgl. dazu auch Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse – Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. In: ders.: Kritische Studienausgabe. 2. durchges. Aufl. München u. a. dtv/de Gruyter 1988, Bd. 5, vgl. 20. Aphorism., S. 34f. Zitiert: KSA 5, JGB. Dieser Paragraph handelt von dem konstitutiven Moment der Grammatik für den Gedanken und des Denkmöglichen und lässt sich auch als Beleg für den obigen Gedanken ausweisen.

Verfügung, er wird durch den Gebrauch – im Sprachspiel⁴⁶ - gelernt. Der Terminus, das Schlagwort, z. B. Erkennen⁴⁷, löst eine Reihe von Assoziationen bzw. Bedeutungen im Hörenden aus, da das Wort immer amphibolisch (Ambiguität) und auch mehr als nur doppeldeutig aufgefasst werden kann. Zuletzt verselbstständigt sich der Terminus und generiert neue Bedeutungen und damit neue Gedanken. Der Terminus wird nicht von uns geschaffen, wir ahmen ihn nach, erst wenn er internalisiert ist, kann er in seiner Gebrauchsweise variieren und seinen Assoziationshorizont verschieben⁴⁸ bzw. erweitern. Das Wort, da wir es nicht selbst kreiert haben, ist gestohlen, es handelt sich bei der Benützung jeglichen Wortes, in zugespitzter Bezeichnung, um ein Plagiat. Der Plagiatsvorwurf⁴⁹ trifft also jeden, der spricht. Streng genommen müsste jedes Wort mit einer Anmerkung (FN) ausgewiesen werden, wenn wir nicht vergessen hätten woher wir die Termini haben.

Es ist auch kein Argument gegen die Nachahmungstheorie, dass beim Ursprung der Sprache vorher schon Sprache gewesen sein hat müssen, Sprache vor der Sprache, die dann nachgemacht werden kann. Vielmehr entzieht sich vermutlich das Ursprungsmoment und ist im Nachhinein nicht mehr evaluierbar. D. h. auch, dass es keine Sprache vor⁵⁰ der Sprache geben muss, von der die Konvention abhängig gemacht wird. Auch der Plagiatsvorwurf für den Worte nachahmenden Menschen trifft nicht die Sache, denn es gibt keinen

⁴⁶ Wittgenstein: PU, 1984. § 9, S. 242; § 7, S. 241.

⁴⁷ Beachte die Bedeutung des Erkennens im Alten Testament: „Und er erkannte sein Weib“.; und die vermeintlich herkömmliche Bedeutung von Erkennen – welche von beiden Verwendungsarten ist nun älter, die hebräische od. antik griechische?

⁴⁸ Wir werden uns später ausführlicher um die Frage kümmern, wer denn die Bedeutung des Wortes festsetzt. Entweder die Sprachgemeinschaft (Intersubjektivität?), das Herrenrecht – quasi die Elite (Genealogie der Moral), das Wörterbuch od. die Grammatik. Alternativ dazu - alle vier Konstituenten bestimmen reziprok die Bedeutung, d. i. die richtige Verwendung des Wortes.

⁴⁹ Was ein Plagiat ist od. nicht, könnten wir anhand des Textes von: Glenn Most / Thomas Fries: <“>: *Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung*, S. 17-39, herauszuarbeiten suchen. In: Josef Kopperschmidt; Helmut Schanze (Hrsg.). *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“* – München: Fink, 1994. (Figuren Bd. 1). Zitiert: Most / Fries: *Die Quellen*, 1994. Vgl. S. 251-258, ebd. Vorweg kann behauptet werden, dass es sich bei Nietzsches „Darstellung der antiken Rhetorik“ nicht um ein Plagiat von Gustav Gerbers: *Die Sprache als Kunst*, Bd. I (Bromberg: Mittler'sche Buchhandlung, 1871), handelt. Weil der Text nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war, sonder für seine Basler Hörer und Nietzsche G. Gerber sogar im § 3 der *antiken Rhetorik* erwähnt. Ansonsten fällt auf, dass Nietzsches *Vorlesungsaufzeichnungen* (gesamte KGW II, 4) vor Quellenangaben strotzen - im Gegensatz zu seinen Hauptwerken, wo das nicht der Fall ist - und dass es sich um einen sehr sorgfältig ausgearbeiteten Text handelt, der mit philologischer Strenge und philosophischem Witz gepaart ist.

Um auf Guttenberg zu sprechen (die Medien verderben jede gute Stimmung) zu kommen, es geht bei ihm weniger um „geistigen Diebstahl“, für den er sich nicht anstrengen hat müssen, dafür andere; – nein – die Menschen brauchen wieder jemanden, den sie hassen können. Die ewige „Sündenbockproblematik“ bricht hier durch, der Hass bindet zur Einheit.

⁵⁰ Die Zeitlogik, die uns sagt, Sprache müsse schon da gewesen sein, um Konvention und Nachahmung zu ermöglichen, ist eine mechanistische und keine dynamische Zeitlogik. Trotzdem arbeitet sie mit dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, insofern sie ein ausschließendes Entweder/Oder voraussetzt.

ersten originalen Sprachschöpfer, von dem man plagiiert könnte – ohne Original kein Plagiat⁵¹.

Die Rede und der Wortschatz konstituieren die Wahrheiten im Medium der alten Rede. Wenn wir die Rede des Sachverständigen *kennen*, (*können*) beherrschen wir auch sein Wissen, weil sich Wissen und Sprache, wenn es der rechte *logos* (*λόγος*) ist, decken, ansonsten nicht. Die Sprache *hat* dann aber nicht am Wissen *teil*, sondern bringt es hervor. Denn wie drückt der Fachmann sein Wissen aus? In und durch die Rede, verstehen wir diese richtig, erkennen wir, was er weiß. – Und so können wir über sein Wissen, durch es, vermöge der Sprache, hinausgehen, so wie die newtonsche Mechanik innerhalb desselben Systems erweitert werden kann, das dasselbe dann transzendiert, was die vormalige Mechanik nicht suspendiert, aber ihr ihren Ort zuweist. Innerhalb dieses Bezirks (beschränktes Gebiet) gilt sie dann noch. Das Wort Lichtgeschwindigkeit hat sicher unsere Perspektive für das Licht verändert, doch reicht das Wort alleine nicht aus, wir müssen auch sehen, was darunter gedacht wird. Dazu brauchen wir die empirischen Experimente freilich nicht – für die Naturwissenschaften sind sie aber unverzichtbar, wegen der positiven Beschränkung, die das Ergebnis ermöglicht –, wir können sie nachlesen. Potentiell hat die Sprache also die Möglichkeit von Erkenntnissen a priori, wie die Mathematik, deren Ergebnissen die Erfahrung (*empeiria*; *ἐμπειρία*) hinterherhinkt.

Hier stellt sich die Frage nach dem Kriterium für den wahren Logos, ob derselbe sich ausschließlich auf Aussagesätze, die wahr und falsch sein können, wie in der Aussagenlogik, bezieht oder auch bei anderen Sätzen (*logos*: Wort, Satz, Gedanke, Überlegung, Grund, Berechnung, Vernunft) statthat. Die Frage nach dem Wahrheitskriterium eines Satzes *möchten* wir dahingehend beantworten, dass der wahre Satz seine Wahrheit durch die Relation zu anderen Sätzen erhält. D.h. der *Kontext* eines Textes konstituiert den jeweilig einzelnen Satz, ersterer macht letzteren in einem gewissen Zusammenhang wahr. Wie ist es aber mit isolierten Sätzen, die auch für sich stehen können, wie der Obersatz des Syllogismus: „*Alle*⁵² Menschen sind Brüder und Schwestern.“? Da ist der Kontext der Mensch, d. h., in Wirklichkeit kann der isolierte Satz auch nur durch die Beziehung zu anderen Sätzen abgegrenzt werden, der Textzusammenhang kann auch als Kalkül⁵³ gefasst werden.

⁵¹ Vgl. Posselt: *Katachrese*, 2005. S. 61. „Iterabilität und Zitation“.

⁵² Auf den All-Quantor der Prädikatenlogik können wir hier noch nicht eingehen.

⁵³ Die Gesamtheit des Kalküls bestimmt den einzelnen Satz desselben. Dazu – Posselt: *Katachrese*, 2005. S. 34f. – im Bezug auf Saussures Sprachphilosophie: „Das Sprachliche Zeichen ist arbiträr, insofern die Verbindung zwischen Signifikant und Signifikat willkürlich, unmotiviert ist; die beiden Seiten des Zeichens

Der Kontext, der der Mensch ist, wandelt sich dauernd, d. i. das *Werden des Wissens*⁵⁴, bei dem kein Status quo möglich ist, vielmehr ist dieser Stillstand immer nur vorübergehend.

Im *Gorgias* haben wir gesehen, zum wahren Reden bzw. Wissen ist nur der Sachkundige befähigt, nun ist der in der Redekunst Geschickte ein Fachmann auf diesem Gebiet. Das lässt Platon/Sokrates freilich nicht gelten, da die Rede eine Geschicklichkeit und keine Kunst (*technē*) ist. Sokrates vergleicht sie mit der Geschicklichkeit des Kochs, dem Gau-
men zu schmeicheln – was eben nicht die Gesundheit befördert. Nietzsche fasst die Dia-
loge des Plato, für seine Hörer, in erstaunlicher Kürze zusammen ohne dabei Wesentliches
auszulassen. Über den *Gorgias* sagt er:

Zum Schluß Aufforderung zu diesem Wettkampfe, so gut wie möglich zu leben und zu sterben. Also die Beredsamkeit verurtheilt als Schmeichelei: mit ihr schützt man sich vor Ungerechtigkeit; aber be-
straft zu werden ist das nächste Ziel [Zwecks Läuterung, O. L.], wenn man etwas begangen hat. Wird
man als Gerechter mißhandelt, so hat man die Wahrheit zu sagen: *das Leben hat eine metaphysische
Bedeutung*⁵⁵. Überall der Tod des Sokrates der Hintergrund: er der aus Mangel an Redekunst starb. –
Also Inhalt des Dialogs die Stellung des Philosophen und des staatsmänn. Redners abzuwägen: nur der
Philosoph will das Gute für ein Volk, als der Arzt. Der Redner ist ein Schmeichler. [...] – Plato nimmt
alle intellektualen Thätigkeiten seiner Zeit durch: die Eristik bekämpft er im Ethydemus, die privaten
Reden des Lysias im Phaedrus und Symposion, die staatsmänn. Rhetorik im *Gorgias*. Er rechtfertigt
sich gegen die Verächter der Philosophie: über seine unpolitische Thätigkeit. [Nietzsche datiert den
Dialog, O. L.] Jedenfalls nach Gründung der Academie und vor der zweiten Reise nach Sizilien. Der
Dialog ist gänzlich exoterisch, keine Spur der Ideenlehre.⁵⁶

Der *Gorgias* handelt also von der staatsmännischen Beredsamkeit: eine Kritik an der poli-
tischen Rede bzw. am Redner selbst. Als Nichtwissender kann der Rhetor nur die Vielen –
die breite Masse, die unwissend ist – durch diese Schmeichelkunst überzeugen, im Gegen-
satz zum Nichtwissen der Dialektik, die nicht auf Schmeichelei aus ist, sondern auf die
„annähernd“ wahre Rede. Der politische Redner erregt offenbar nicht bloß heute dieses
Misstrauen, dass er eigentlich ein Heuchler und Schmeichler ist, dessen Motiv der Rede

– Signifikant und Signifikat – sind arbiträr, *da sie allein durch das bestimmt sind, was sie nicht sind.*“ [H. v. m.]

⁵⁴ „Werden des Wissens“ – Hegel hatte die Struktur des absoluten Wissens so bestimmt, wie wir *glauben*. Da wir uns mit Hegel noch viel zu wenig auseinander gesetzt haben, um ihm dies zu unterstellen. Wolfgang Röd: *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*. Bd. 2, 17. – 20. Jahrhundert. München: Beck, 1. Aufl. 2000. S. 257ff., sagt über das Werden bei Hegel, allerdings mit Blick auf den Gegenstand: „Das in stetiger Veränderung begriffene Ding wird in jedem Augenblick eine Eigenschaft haben und zugleich nicht haben, es wird etwas sein und nicht sein: Sein und Nichtsein fallen zusammen bzw. sie sind im Begriff des Werdens aufgehoben.“ Zu Saussures Bestimmung der Worte, wie sie oben in FN 50 bestimmt – durch die Differenz oder Negation – wird, siehe S. 259, wo Röd, die Bestimmung und Begrenzung in seiner Hegelerläuterung im Anschluss an Spinoza so erklärt: „[...] ‚Omnis determinatio est negatio‘ (Jede Bestimmung ist eine Verneinung)“ – so auch in Saussures System der Sprache.

⁵⁵ KGW II, 4. S. 117f. Nietzsche lässt Sokrates sagen: „Denn daß die Seele ungerecht in den Hades komme, ist das Allerhöchste der Übel. Jetzt ein Mythos: den S. [ocrates] als etwas Wahres erzählt: über die Todtenrichter. [...] Die Philosophen kommen [im Gegensatz zu den schlechten Menschen, O. L.] nach den Inseln der Seligen.“

⁵⁶ KGW II, 4. S. 118f. H. v. m.

die Überzeugung der Wähler (der Vielen) ist, vielmehr - *immer schon*. Zumindest nimmt Sokrates diese Sicht auf den politischen Redner ein, wenn er ein schlechter ist, die auch wir einnehmen, wenn wir den Politiker als Schmeichler durchschauen, der nur auf Stimmfang aus ist und nicht auf Wahrheit. Jede Rede ist sinnlos, aber nicht wirkungslos, die nicht auf die *Topoi* des wahren *Logos*, zu dem der Sachkundige Zugang hat, Bezug nimmt.

S. [ocrates] sagt: ich bin es allein, der jetzt in der echten Staatskunst sich versucht. Werde ich einmal vor Gericht gezogen [Anspielung auf d. Apologie, O. L.], so wird mirs ergehen, wie dem Arzt unter Kindern, dessen Ankläger der Küchenmeister wird. (: dieser Mann hat euch viel Übel zugefügt, indem er euch brennt schneidet abmagern [Methoden d. antiken Medizin, O. L.] lässt usw.) Wenn er die Wahrheit sagt: „das that ich, liebe Kinder, eurer Gesundheit halber“, welches Geschrei werden da die Richter erheben? Ihn tröstet nur das Bewusstsein, daß er sich selbst hilft, nichts Unrechtes gesagt u. gethan zu haben: fände ich den Tod aus Mangel an schmeichlerischer Beredsamkeit [Wiederholte Anspielung auf Apologie des S., O. L.], so würdest du mich den Tod sehr ruhig ertragen sehen.⁵⁷

Der Redner muss ein guter Mensch sein und einen Sinn (Wissen) für Gerechtigkeit haben, das ist *conditio sine qua non*, der Ausgangspunkt für die Rede - u. a. auch für die politische Rede. Die ethische Komponente, das Gute und Gerechte, ist zentral für die Thematik des *Gorgias*, in dem auch die Naturrechtslehre (Recht des Stärkeren) gegen das Gesetz gehalten wird. Der gute Redner qua Dialektiker geht nun von dem *Guten* aus und das macht ihn zum tauglichen Redner, während die Rede des Sophisten, speziell die des *staatsmänn.* Rhetors, auf Macht bzw. Beeinflussung der Hörenden geht, also um Steigerung der eigenen Macht. Wie aktuell die sokratische Sprachkritik ist, wollen wir unten, wenn die Schnittstellen von Nietzsche und dem platonischen Sokrates aufgezeigt werden, darlegen. Zu zeigen war, was das Skandalöse an der Redekunst für Sokrates ausmacht.

1. Die Redekunst⁵⁸ bewirkt den Relativismus der Wahrheit, alles kann wahr sein, was der Redner überzeugend darstellt, d. h., die Wahrheit der Rede ist ihre eloquente Form.

⁵⁷ KGW II, 4. S. 117.

⁵⁸ Ebd. KGW II, 4. S. 368. *Geschichte der griechischen Beredsamkeit*. „Die maaßloseste Überhebung, als Rhetoren und Stilisten alles zu können, geht durch das ganze Alterthum, in einer für uns unbegreiflichen Weise. Sie haben die ‚Meinung über die Dinge‘ und dadurch die *Wirkung der Dinge auf die Menschen in der Hand*, das wissen sie.“ [H. i. O.] Und ebd. S. 417ff. *Darstellung der antiken Rhetorik* sagt Nietzsche über Platons Beurteilung der Rhetorik; und diese Bewertung bezieht sämtliche Dialoge von letzteren ein: „Der Wissende kann also sowohl *ῥητορικός* als *διδασκτικός* sein. [redend – überredend od. lehrend – belehrend, O. L.] Das eine Ziel ist nur viel höher: doch soll nicht jede Anwendung der Rhetorik ausgeschlossen sein: *nur ja nicht ernsthafter Lebensberuf!* [(H. v. m)...] So schildert Plato nun auch den wahren Philosophen Sokrates, bald wissenschaftlich belehrend, bald populär rhetorisch. Der *mythische* Bestandtheil der Dialoge ist der rhetorische: der Mythos hat das Wahrscheinliche zum Inhalt: also nicht den Zweck zu belehren, sondern nur *δόξα* bei den Zuhörern zu erregen, also zu *πείθειν*.“ [D. h. zu überreden u. überzeugen, O. L.] Der folgende Satz ist nun wichtig zum Verständnis der platonischen Sprachauffassung: „*Die Wahrheit lässt sich weder in schriftl. noch in rhetorischer Form aussprechen*. [H. v. m.]. Das Mythische u. das Rhetorische wird angewandt, wenn die Kürze der Zeit keine wissenschaftliche Belehrung zulässt.“ Soviel zum Verhältnis von *Mythos* und *Logos*. Plato schließt die Rhetorik nicht gänzlich aus seiner Philosophie aus. „[...] Die Polemik Platons gegen das Rhetorische richtet sich einmal gegen die schlechten Zwecke der populären Rhetorik [also Sophistik, O. L.], sodann gegen die ganze rohe u. ungenügende unphilosophische Vorbildung der Redner.

2. Die Redekunst⁵⁹ ist keine Kunst im eigentlichen Wortsinn, sie schmeichelt den Hörern, z. B. wenn der Politiker sagt, seine Wähler sind gute Menschen, wie die Kochkunst dem Gaumen.
3. Das Entscheidende ist nicht die Richtigkeit der Namen, sondern der sprachfreie Zugang zum *Wesen der Dinge* (*Kratylos*).
4. Die „Langrednerei“⁶⁰ bzw. Geschwätzigkeit (Gerede; Palaver), die Sokrates vor allem im *Gorgias* anklagt, gerade er will, dass nur das Notwendige gesagt wird und er fordert Polos auf, diese zu lassen. Auch Nietzsche ist kein Freund des vielen Redens, wie wir anhand der *Götzen-Dämmerung* noch zeigen werden.

Je mehr wir uns auf die platonische Philosophie und Sprachskepsis einlassen, desto sympathischer wird uns sein Ansatz. – Plato arbeitet aber so oft mit Gleichnissen bzw. Metaphern (auf die Unterscheidung beider kommen wir noch), dass auch die platonische Rede und Argumentation nur vermöge der Metaphorizität möglich ist. Hier der Gedanke, der *per Analogie* und Proportionalität Eingang in unser Verständnis findet. Der gute Körper braucht keine Schminke und keine modische Kleidung, keinen Putz, hingegen der schlechte Körper, der sich hinter solchen Dingen verstecken muss, schon. Die wahre, gute Rede braucht auch nicht geschmückt zu sein, die Rede wird also umso mehr geschmückt sein müssen, je weniger sie zu sagen hat. Doch ist der Schluss nicht zwingend, da Sokrates im *Kratylos* einräumt, nicht jedes Wort muss richtig nennen, Teile eines Satzes können auch falsch sein, er sagt da:

Gib also getrost zu, mein edler Freund [Kratylos], daß auch bei den Namen der eine gut, der andere schlecht gesetzt ist, und beharre nicht darauf, daß er alle seine Buchstaben nur zu dem Zweck hat, damit er genau der Sache entspricht, die er bezeichnen soll, sondern laß auch etwa einen Buchstaben dazunehmen, der eigentlich nicht dazu gehört. Und wenn schon einen Buchstaben, dann auch ein Wort im Satz, und wenn ein Wort, dann mag auch ein Satz, der nicht dazu gehört, in der Rede geduldet werden;

Auf philosophischer Bildung ruhend zu guten Zwecken dh. Zu Zwecken der Philosophie verwendet läßt er sie gelten“.

⁵⁹Platon: *Gorgias*, 1989. 463a-465e, S. 26-30. Sokrates sagt 465c 1-5: „Wie sich nämlich die Putzkunst [Schminken Kleidung, Mode usw., O. L.] zur Gymnastik verhält, so die Kochkunst zur Heilkunst, oder vielmehr so, wie die Putzkunst zur Gymnastik, so die Sophistik zur Gesetzgebung, und wie die Kochkunst zur Heilkunst, so die Redekunst zur Rechtspflege.“ Polos stellt, 466a-d, Sokrates die Frage: „Meinst du denn, daß in den Staaten die guten Redner wie Schmeichler als schlecht gelten.“ [...] S.: „Nun denn, sie gelten für gar nichts, meine ich.“ Der Redner, der schöne Reden formulieren kann und sonst nichts, kann „niemals“ jemandem weiterhelfen, ausgenommen der Psychoanalytiker. Man wird sich eher den Rat vom Sachverständigen holen. Wird einer als bloßer Redner durchschaut, so fällt er unter dieselbe Kategorie wie der Lügner. Damit des Redners Rede nicht leer läuft, muss zu derselben das Wissen bzw. die Sachkundigkeit dazukommen. Man wird hier den ehrlichen und kompetenten vom heuchlerischen und unwissenden Redner scheiden.

⁶⁰Ebd. 461c-462c; „Schleiermacherübersetzung“.

und gib zu, daß nichtsdestoweniger die Sache mit Namen genannt und daß geredet wird, solange nur das Charakteristische des Dinges, von dem wir reden, darin enthalten ist [...].⁶¹

Was ergibt sich aus dieser Einstellung, der Skepsis gegenüber der Sprache? Die Sprache braucht den positiven Bezug zum wahren Wissen, welches nicht durch die Sprache vermittelt sein kann, ohne diese Referenz bleibt der *logos* (Überbegriff für alle Sprachmodi) leer bzw. Lufthauch – doch wie wir bereits gesehen haben, lässt sich auch die platonische Sprachauffassung nicht eindeutig festmachen. Denn das Wissen, welches die Dialektik durch Frage und Antwort erreicht, gilt nur vorübergehend, jedes Mal kann das Ergebnis neuerlich der Frage unterworfen werden, somit wird der Dogmatismus vermieden, aber nur scheinbar. Sokrates spielt *vermutlich* nur den offenen Unterredner, da ihm die Ideenlehre unumstößlich zu gelten scheint.

Die wichtigste Frage aber, sind Sokrates und die Philosophen überhaupt *bloße* Redner? Man könnte diese Auffassung auf sämtliche Geisteswissenschaften⁶² übertragen, denen der positive Bezug zur Wirklichkeit fehlt. Einige Geisteswissenschaften haben zwar diesen positiven Bezug zur denk- und sprach- unabhängigen „Wirklichkeit“, der aber nur ein solcher der Selbstbeschränkung der jeweiligen Disziplin sein kann. Mit positivem Bezug meinen wir Erfahrung, Experiment, Beobachtung und Deskription als Methoden der Einzelwissenschaften, also alles Verfahren, die keinen allgemeingültigen Satz erschließen können. Wenn der Philosoph nur Redner - im pejorativen Sinn- ist, dann fragt sich, woher er sein Wissen hat. Mindestens zwei Antworten sind möglich: Das Wissen wird durch einen Text oder die Erfahrung vermittelt. Der Text ist aber die wahre Rede, wenn er gut ist, ansonsten Gerede.

⁶¹ Platon: *Kratylos*, 1974. 432 d-433b; S. 402.

⁶² Welche Geisteswissenschaften sind gemeint? – Theologie, Philosophie, ansonsten beanspruchen doch alle diesen positiven Bezug zu machen. Die Mathematik stellt einen Grenzfall dar, wie die Linguistik. Diese beiden Disziplinen können zwar auf Phänomene Bezug nehmen, erstere auf den Raum und die Mengen. Letztere auf die Sprache als vorhandene, aber Mathematik und Sprachwissenschaft übersteigen auch immer diesen positiven Bezug, d. h., sie sind der Erfahrung voraus und konstruieren die Erfahrung a priori, so sind sie auch konstitutiv für die Erfahrung. Die anderen Geisteswissenschaften, die von Statistik und Beobachtung ausgehen, von der Wahrscheinlichkeitsrechnung, bringen sich durch den positiven Bezug zur vermeintlichen „Wirklichkeit“ um die Möglichkeit von Obersätzen. Die Induktion, der Schluss vom Einzelnen aufs Allgemeine ist unzulässig, da ich nie alle Einzelfälle kennen kann. Deswegen ist der positive Bezug zur Wirklichkeit immer auf einen gewissen Bereich beschränkt.

ß) Die *Rhetorik*-Schrift des Aristoteles im Hinblick auf Nietzsches *Darstellung der antiken Rhetorik*

Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.⁶³

Wie schon erwähnt, hat Nietzsche⁶⁴ die aristotelische *Rhetorik* übersetzt, was nicht allzu sehr überrascht, da es zum Geschäft des Philologen gehört, alte Texte lesen und übersetzen zu können. Auch seine Kenntnis der platonischen Dialoge ist umfangreich, anscheinend kein Dialog darunter, den er nicht kannte. Nietzsche gibt in der *Darstellung der antiken Rhetorik* eine Beschreibung der hellenischen und der römischen Redekunst, die Definition von ersterer nimmt er von Kant, letztere von Schopenhauer.

Am deutlichsten spricht Kant Kritik der Urtheilskraft p. 203. „die redenden Künste sind Beredsamkeit und Dichtkunst. Beredsamkeit ist die Kunst ein Geschäft des Verstandes als ein *freies Spiel* der Einbildungskraft zu betreiben, Dichtkunst ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen. Der Redner also kündigt ein Geschäft an und führt es so aus, als ob es bloß ein Spiel mit Ideen sei, um den Zuhörer zu unterhalten. [...]“ Damit ist das Spezifische des hellenischen Lebens charakterisiert: alle Geschäfte des Verstandes [z. B. das Vernunft-Geschäft, O. L.], des Lebens-ernstes, der Noth, selbst der Gefahr noch als *Spiel* aufzufassen. Die Römer sind lange Zeit in der Rhetorik Naturalisten, vergleichsweise trocken und derb.⁶⁵

Die Rhetorik, vor allem die der edlen Hellenen, darf also nicht auf das persuasive Moment der Rede - dessen Nutzen in der Überzeugung und Überredung liegt – reduziert werden. Es geht vielmehr bei den Griechen um dieses schon erwähnte freie Spiel; und jeder Lebens-ernst wird in dieses Spiel übertragen, selbst der Krieg, wie Nietzsche implizit (*selbst die Gefahr*) sagt. Bei den Römern hingegen ist die Individualität⁶⁶, die große Persönlichkeit, das Entscheidende, mithin die Autorität oder das Charisma des Redenden (Orators). Freilich verschwimmen die Grenzen in einen fließenden Übergang, beim Redner Sokrates kommt es nicht nur auf dieses freie Spiel der Einbildungskraft, sondern auch auf die Autorität an. Nietzsche sagt aber:

Im Allgemeinen aber sind alle Neueren in ihren Definitionen ungenau, während durch das ganze Alterthum hindurch der Wetteifer um die richtige Definition der Rhetorik geht, und zwar unter Philosophen u. Rednern. [...] Diejenigen die der Strenge der Definition auswichen, suchten wenigstens das

⁶³ Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, in: ders.: *Werkausgabe Bd. 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984. S. 7-85; Satz 5.6, S. 67. Zitiert als: Wittgenstein: T, 1984. S.

⁶⁴ KGW II, 4. S. Vf. *Vorbemerkung*, von Fritz Bornmann u. Mario Carpitella. „Zudem hat Nietzsche diesen Text [aristotelische *Rhetorik*, O. L.] in lateinischer Schrift verfertigt, was auf die Absicht einer Reinschrift schließen läßt; und er hat fast immer eine endgültige für ihn befriedigende Fassung hergestellt.“

⁶⁵ KGW II, 4. S. 416f. [H. v. m.] Die schopenhauersche Def. der Redekunst passt nach Nietzsche eher auf die Römer. Die Rede soll den Zuhörer einnehmen, eine Sympathie mit uns im Hörenden auslösen, es kommt aber nicht nur auf das Pathos an, dass der Redner im Vernehmenden auslöst, er überzeugt auch diskursiv, indem das Gesagte einleuchtet bzw. nachvollziehbar ist. „Dies Meisterstück wird um so größer sein, je mehr der Gang ihrer Gedanken vorher von dem unsrigen abwich.“ Nietzsche zitiert Schopenhauer W. als W. u. V. II 129.

⁶⁶ Ebd. S. 416.

τέλος officium [offizielle Ziel, O. L.] des Redners zu bestimmen. Dies ist das *πείθειν* [peithein: Überreden u. Überzeugen, O. L.], dicendo persuadere, es war schwierig dies in den *ὀρισμός* [Definition, O. L.] aufzunehmen; denn die *Wirkung* ist nicht das Wesen der Sache: u. zudem bleibt das *Überreden* bei den besten Rednern mitunter aus.⁶⁷

Die aristotelische Definition der Rhetorik, die Nietzsche übersetzt, lautet: „Die Redekunst ist eine Kraft (dynamis, auch Vermögen), die auf „alles mögliche Wahrscheinliche und Überzeugende.“⁶⁸ geht. Also: „Aristoteles bestimmt ähnlich [wie Plato, O. L.], aber mit vorsichtiger Wissenschaftlichkeit die Rh. als die Fähigkeit, bei jedem Gegenstand zu erkennen, was Überzeugungskraft hat [...]“⁶⁹. Die Rhetorik, als Dialog und Gespräch gefasst, ist auch die Grundlage der Dialektik. Der Vollzug der Dialektik wird in der Sprache formuliert, wie wir oben in Bezug auf Platons Sokrates bereits interpretiert haben. Die Schriftkritik des Sokrates ist keine Kritik am Dialog, vielmehr fordert die Dialektik, wie es die platonischen Dialoge⁷⁰ beweisen, das Gespräch, Sokrates verlangt die Zustimmung der Gesprächspartner, am Ende des Gesprächs bleiben die Dialogierenden zwar *bei den Dingen stehen*, aber das ist nichts Endgültiges. Die Rede hat nie einen endgültigen Sinn, jederzeit lässt sich dort anknüpfen, wo man stehen geblieben ist, wenn das Gedächtnis es zulässt. Die Rede ist nur nicht so privilegiert wie das Sein, solange sie an diesem Topos teilhat, ist sie wahr und beinahe das Sein selbst. Behler⁷¹ lässt in seiner Derrida-Lektüre Derrida diesen *Topos des Seins*, der die Rede zu einer wahren macht, wenn die Sprache an diesem Ort des Seins teilhat - es trifft, kritisieren. Doch bevor wir auf diese Kritik Derridas eingehen werden, der die Schrift vor der Ausschließlichkeit des Seinsbezugs, Textbezugs oder Sinnbezugs bewahren möchte, weisen wir darauf hin, dass dieser Seinsbezug, wenn es um wahre Rede – in jeglichem Bereich – geht, so konservativ dies für den modernen Linguisten klingen mag, immer mitgemacht (gedacht) wird. Wir brauchen nicht erst

⁶⁷ Ebd. KGW II, 4. S. 417. Nietzsche sagt über die Sikuler Korax und Tisias und deren Bestimmung der Redekunst „Die Rhetorik ist der Überzeugung Schöpferin;“ bzw. Schöpferin von Überzeugung. Die Übersetzung stammt von mir, bis auf den Demiurg (*δημιουργός*), den Nietzsche mit „Schöpferin“ u. „Walterin“ übersetzt. Ebd., vermutlich weil *die Sprache* und *die Überzeugung* im Griechischen wie im Deutschen feminin sind. Nietzsche dazu: „[...] bei den Dorern hat das Wort eine höhere Bedeutung als bei den Ioniern ‚Schöpferin‘ ‚Walterin‘: die höchsten obrigkeitl. Personen in den dorischen Staaten heißen so (dort nur ‚Gewerbe treibende‘.) Ebenso Gorgias und Isocrates, der es mit [...] - [Wissenschaft oder Wissen um die Überredung od. Überzeugung, O. L.] prosaischer umschreibt.“ Ebd. Demiurg ist wahrscheinlich eine Synthese aus *dēmos* u. *ergon*, jemand der für die Gemeinschaft werkt.

⁶⁸ Ebd. S 419.

⁶⁹ HWdPh, 1971ff, S. 1016. Artikel: Rhetorik.

⁷⁰ Nicht nur der *Gorgias* und *Kratylos*, sondern bei den meisten Dialogen, wo Sokrates das Wort führt. Zudem erfordert es die Methode des Nichtwissens, ein wichtiger Moment in der Methode der Mäeutik.

⁷¹ Ernst Behler: *Derrida – Nietzsche, Nietzsche – Derrida*. München u. a.: Schönigh, 1988. S. 72.

Parmenides⁷² bemühen, um diesen Nachweis zu erbringen, dass die Redenden sagen: „es verhält sich so oder so (ist); oder nicht so (ist nicht)“. Wenn die Rede nicht wahr ist, d. h., wenn wir sie nicht glauben, dann ist sie – zumindest *für uns* nicht seiend. Die Idee des Seienden macht die Rede zu einer wahren nur dann, insofern letztere an ersterem partizipiert. Zumindest gilt dies für den Aussagesatz, aber nicht unbedingt für die Aussagenlogik – deren Wahrheitsgehalt nicht aufs Sein angewiesen ist. Beide, der Aussagesatz und die Sätze der Aussagenlogik, können wahr und falsch sein, sie sind also auf die binäre Opposition von richtig und falsch ausgerichtet. Nur, dass die Logik der Aussage, ein Satz derselben, durch die Relation der Sätze untereinander innerhalb eines Kalküls mit einer begrenzten Anzahl von Junktoren wahr oder falsch wird. D. h. das mögliche Verhältnis (Relation) der Sätze innerhalb eines Systems, ihre Möglichkeiten und die Anzahl der Symbole⁷³ – die eine Abkürzung oder Symbolisierung *der in der Sprache gelegenen* Verknüpfungen sind, bestimmen den Wahrheitswert der einzelnen Sätze, denen man aber vorher Wahrheitsmöglichkeiten, völlig arbiträr, zugeordnet hat. Obwohl die Wahrheitsmöglichkeiten den Sätzen willkürlich beigelegt werden, bleibt die Logik dieselbe, wie auch immer die Möglichkeiten den Aussagen zugeteilt werden. Die Aussagenlogik bezieht sich schon auf das Sein, die Wirklichkeit, aber auf das Sein der Möglichkeit des Aussagesatzes. Der entscheidende Unterschied von Aussagenlogik und Seinslogik, letztere so genannt, weil die Referenz auf das Sein (Seiende) den Satz zu einem wahren macht und sie dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch unterworfen ist, erstere hingegen arbeitet mit einem nicht ausschließenden *Entweder/Oder*. Zur Illustration ein Beispiel: Die Welt *ist rund* oder sie *ist nicht rund*. In der Aussagenlogik könnten beide Sätze wahr sein und auch die Verknüpfung derselben, ihren Möglichkeiten nach, in der Seinslogik nicht, außer in

⁷² Obwohl Parmenides sagt: „Nichtseinendes kann nicht gedacht werden.“ Unsere Arbeit beschäftigt sich auch mit den Fragen: 1. fallen Denken und Sprechen zusammen? 2. ist das Denken oder das Sprechen zuerst, d. h., ist Sprache konstitutiv fürs Denken od. umgekehrt? Und 3. kann Nichtseiendes gedacht oder geredet werden? Vgl. zu Parmenides – Mansfeld: *Vorsokratiker I*, 1999. S 315ff., Fragment 6 (DK 28 B 2).

⁷³ Die formale Logik, sofern ich ein gehöriges Verständnis derselben habe, versucht künstliche Sprachen zu formulieren. Das Kalkül (Modell der Sprache) wird umso erfolgreicher sein, je mehr das Modell die Alltagssprache wiedergeben kann, die durch das Kalkül aber nie eingeholt wird. Die Objektsprache bleibt immer ein unvollkommenes Abbild der Metasprache. Erstere versucht nun, durch die Symbolisierung gewisser Operatoren der Alltagssprache, letztere adäquat darzustellen, zu formalisieren. Dazu zieht sie die „Funktion“ von Verknüpfungen in ein Symbol zusammen – symbolisiert sie. *Und, oder, nicht* (Negation) und *wenn, dann* sind in der Aussagenlogik als Junktoren dargestellt, mit ihnen sind sämtliche Aussagen innerhalb des Kalküls formulierbar. Die vier Junktoren sind nicht unbedingt notwendig, es wurden Kalküle entwickelt, die etwa nur mit der Negation auskommen.

Will man aber Nietzsches Logik symbolisieren, seine Sätze und Aphorismen in Zeichen zusammenfassen, die so viel wie möglich ausdrücken sollen, können, so kommt dafür wahrscheinlich nur die parakonsistente Logik in Frage. Diese ist nun freilich nicht eine Aussagenlogik, aber kommt es einmal zwischen zwei Sätzen zum Widerspruch, so können beide trotzdem wahr sein.

speziellen Fällen, die noch unser Verständnis übersteigen, wie die Quantenphysik eventuell zeigt, dass ein Teilchen an verschiedenen Orten gleichzeitig sein kann. Eine Seinslogik wird an Zeit und Raum gebunden sein und außerhalb dieser ist kein Sein. Deswegen denken auch Wissenschaftler, die den Aussagesatz auf Protokollsätze reduzieren wollen, innerhalb einer Seinslogik⁷⁴. Aristoteles untersucht den Aussagesatz in *Peri hermeneias*, wo er über denselben sagt:

Jedes Wortgefüge hat zwar eine Bedeutung – nicht nach Art eines Werkzeugs freilich, sondern, wie schon gesagt, gemäß einer Übereinkunft –, ein Behauptungssatz aber ist nicht jedes, sondern nur eines, dem es zukommt, wahr oder falsch zu sein. Nicht allen kommt dies zu. So ist z. B. eine Bitte zwar ein Wortgefüge, aber weder wahr noch falsch. Die anderen nun wollen wir beiseite lassen; denn sie zu Untersuchen ist eher Sache der Rhetorik oder der Poetik. [...] / Ein einheitlicher Behauptungssatz ist zunächst die bejahende Aussage und sodann die verneinende. Alle anderen (Behauptungssätze) bilden aufgrund einer Verknüpfung eine Einheit.⁷⁵

Wir werden noch auf dieses „gemäß einer Übereinkunft“, welche die Bedeutung eines Satzes bzw. „Wortgefüges“ konstituiert, zurückkommen. Auch die Redekunst, die sich auf die Wahr- und Falschheit von Sätzen richtet, die wissenschaftliche Rede, *möchten* wir unter die rhetorischen Kunstgriffe zählen, da diese Reden eine große Überzeugungskraft haben. Der Begriff „Wahrheit“ als der Topos, dessen man sich bedient, um glaubwürdig zu scheinen. Aristoteles scheidet freilich den Behauptungssatz von den anderen Redetechniken ab, wie oben angemerkt. Die poetische (uneigentliche) Rede ordnet er der Poetik zu, die Rhetorik hat es mit staatsmännischen Reden zu tun, d. s. Reden, die für die Öffentlichkeit bestimmt sind.

Vorher müssen wir aber noch darauf eingehen, warum wir diesen kleinen Exkurs über die Aussage – den Behauptungssatz, die Seinslogik und die Aussagenlogik - formuliert haben. Zudem, warum neuerlich auf die Dialektik der platonischen Philosophie eingegangen wird. Der einfache Grund hierfür ist, dass wir dies alles der Rhetorik unterordnen und aufzeigen wollen, was dem Zeichen, dem Satz und dem Text seine Wahrheit gibt, auf was sie sich beziehen müssen und welcher Logik die Worte folgen, sodass das Wortgefüge wahr wird.

⁷⁴ Sein und Nichtsein heißt soviel wie: wahr und falsch.

⁷⁵ Aristoteles: *Peri hermeneias*. Übers. u. erl. von Hermann Weidemann. Berlin: Akademie 1994, vgl.: 17a-10, S. 6. Zitiert: Aristoteles: *Peri hermeneias*, 1994. S. Zur bejahenden und verneinenden Aussage sagt Aristoteles: „Eine bejahende Aussage ist eine Behauptung, die etwas etwas anderem zuspricht, eine verneinende Aussage hingegen ist eine Behauptung, die etwas etwas anderem abspricht. Behaupten kann man nun aber sowohl von dem, was (einer Sache) zukommt, daß es (ihr) nicht zukommt, als auch von dem, was (einer Sache) nicht zukommt, daß es ihr zukommt, sowie von dem, was (einer Sache) zukommt, daß es ihr zukommt, und von dem, was (einer Sache) nicht zukommt, daß es ihr nicht zukommt, und ebenso auch, was die Zeiten außerhalb der Gegenwart anbetrifft. Daher kann man (einer Sache) doch wohl alles, was (ihr) irgend jemand zugesprochen hat, auch absprechen [...]“. Vgl. 17a25-17b. S. 7f; die Ergänzungen in runder Klammer stammen vom Übersetzer.

Wie wir gesehen haben, ist die platonische Dialektik nur in der Rede des Gesprächs möglich, der platonische Dialog, als Schrift oder Text gefasst, kann zwar das Gespräch original (eins zu eins) wiedergeben, aber er endet wo er endet. Die Schrift kann nicht *genau* den Habitus, die Physiognomie des Sprechenden und den Ton der geäußerten Worte nachahmen⁷⁶. Die Prüfung des Logos, ob er haltbar ist oder nicht, hört mit dem Ende des Dialogs auf. Die Schrift ist somit aus einer gewissen Perspektive das Erstarren der Gedanken zum Stillstand des Textes, während im aktuellen Gespräch die Gedanken im *Fluss* bleiben und durch die Konvention der Dialogierenden ständig modifiziert werden können. Unsere Behauptung ist nun, wie schon gesagt, dass die Dialektik eine Form der Redekunst ist, dass die Trennung von Rhetorik und Dialektik selbst ein rhetorischer Trick ist, der nicht haltbar ist. Die Trennung der beiden in eigene Disziplinen lässt sich ebenso wenig ausweisen, wie die Trennung von Literatur und Dichtung gegenüber der Philosophie. Wir werden uns der Unhaltbarkeit dieser Differenz der Disziplinen etwas später zuwenden, wenn wir auf die Lesart der Texte Nietzsches durch Paul de Man zu sprechen kommen, andere Referenten zu dieser Problematik sind u. a. Derrida und Martha Nussbaum. Kurz: Worin besteht der - nicht haltbare – Unterschied zwischen wissenschaftlicher Arbeit⁷⁷ einerseits und Literatur andererseits?

β-a) Dialektik und Rhetorik

Die Dialektik ist vermutlich eine Unterart, eine Form der Rhetorik; Aristoteles (*Rhetorik*) und Platon⁷⁸ (*Gorgias*) scheiden beide die Dialektik von der Redekunst, freilich mit unterschiedlicher Akzentuierung. Aristoteles sagt diesbezüglich im ersten Kapitel der Rhetorik:

Die Theorie der Beredsamkeit ist das korrespondierende Gegenstück (Antistrophe) zur Dialektik; denn beide beschäftigen sich mit Gegenständen solcher Art, deren Erkenntnis auf eine gewisse Weise allen

⁷⁶ Obwohl auch dies denkbar ist.

⁷⁷ Nietzsche sagt über das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft in, KGW II, 4. S. 156f. §. 13.: „Die Wissenschaft bezieht sich auf die Gesetze den Zusammenhang und die Gründe der Erscheinungen, mit Hülfe der Begriffe fasst sie das Allgemeine zusammen, leitet das Besondere daraus ab. [...] / Die Welt des Wechsels, der Gesetze und Relationen ist das Thema der Wissenschaft. Ihr Material Begriffe, ihre Methode Gründe. Die Kunst dagegen, das Werk des Genius betrachtet das allein wesentliche der Welt, den Gehalt der Erscheinungen, sie wiederholt die durch Contemplation aufgefassten ewigen Ideen. Die erste Betrachtungsart ist die des Aristoteles, die zweite soll die des Plato sein?“ Vgl. auch S. 159ff. §. 15. ebd.

⁷⁸ KGW II, 4. S. 154, §. 10. Vorlesungsaufzeichnungen: *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*. Nietzsche sagt hier über die platonische Dialektik: „Plato weiß nichts von einem intuitiven Erfassen der Ideen, der Weg zum Begriff ist *immer* die Dialektik [diskursives Denken, O. L.]: dem richtigen Begriff entspricht dann nothwendig ein Seiendes, das man aber natürlich nicht sehen u. wahrnehmen kann als eben durch den Begriff. Der Belehrung durch Dialektik ist die Überredung durch Rhetorik u. Schrift entgegengesetzt. Sie bringt kein Wissen, sondern nur eine *δόξα* hervor.“ H. i. O.

und nicht einer speziellen Wissenschaft gemeinsam ist. Daher haben auch alle auf irgendeine Weise Anteil an beiden [Disziplinen]; denn alle bemühen sich bis zu einem gewissen Grade, ein Argument zu prüfen bzw. zu stützen sowie sich zu verteidigen oder anzuklagen.⁷⁹

D. h., die Dialektik und Rhetorik sind universal und kommen jeder Wissenschaft (Disziplin) zu, da das Wissen nur durch die Sprache gesagt bzw. vermittelt werden kann. Dass die Sprache nicht auf ihr funktionales Moment der Vermittlung und Verständigung zu reduzieren ist, wird in meiner Nietzsche-Interpretation gezeigt werden. Wir wollen uns auch anschauen, ob das aristotelische Sprachverständnis eine Reduktion auf dieses funktional-pragmatische Moment der Kommunikation darstellt. Warum wird von einer Reduktion der Sprache auf ihre Funktion der Verständigung gesprochen, wo doch das gegenseitige Verstehen ein ausgezeichnetes und positives Moment der Unterhaltung darstellt? – Weil die Sprache nicht auf die bloße Funktionalität beschränkt werden kann, wenn die Sprache in ihrem Umfang untersucht werden soll (vgl. Wittgenstein: PU, 1984. § 23).

Die Frage, die uns hier beschäftigt, wenn wir uns auf das Verhältnis von Rhetorik und Dialektik einlassen, ist: „Macht die Rede die Wahrheit zu einer solchen?“ Oder: „Wird die Rede wahr, weil sie an der Wirklichkeit teilhat und letztere erstere wahr macht?“ Der zweite Ansatz wäre der des platonischen Sokrates⁸⁰, der erste aber der, den wir anhängen obwohl, er weniger einleuchtet, d. h. auf den ersten Blick weniger plausibel scheint. Wir haben oben schon auf den konstruktivistischen Charakter der Sprache und ihr Potential aufmerksam gemacht. Die neuen Wahrheiten im Zuge des Fortschritts⁸¹ der Wissenschaften – z. B. bei der Formulierung neuer Hypothesen – sind immer durch die Sprache ausgerückt. Wie sehr kommt es beim Erkennen auf Sprache an? Wir könnten auch Beobachtungen ohne Sprache machen, obwohl dies schon mehr als zweifelhaft ist. Damit wir einen Eindruck fixieren, festhalten und wiedergeben können, ist, wie gesagt, die Arbeit des Begriffs notwendig, d. h., der Eindruck muss in den Begriff übersetzt, mit ihm symbolisiert werden, damit der Eindruck überhaupt zur Sprache kommt. Die Rede macht den Eindruck erst bewusst – das Bewusstsein ist das, was zur Sprache (vgl. KSA 3 FW, § 354, S. 590-593.) kommt. Wir können also gar kein Bewusstsein, keine Vernunft, kein Denken und keine Gedanken ohne Sprache denken. Der Satz ist nicht neu und nicht besonders originell,

⁷⁹ Aristoteles: *Rhetorik*, 1980. 1354a-7. S. 7. I. Buch, 1. Kap. eckige Klammer i. O.

⁸⁰ Obwohl die Wahrheit durch die Dialektik hindurchgehen muss, um sich zu bewähren, also die Rede die Wahrheit zu derselben macht, gibt es anscheinend in der platonischen Philosophie die reine Wirklichkeit (Sein), die denk- und sprachunabhängig gültig ist. Es drängt sich die Frage auf, ob Platon um den spezifisch menschlichen Zugang zur Erkenntnis durch Sprache gewusst hat? Wir bejahen das, was die Dialektik zu einer anthropologischen, d. h. unvollkommenen Methode, macht.

⁸¹ Ob die Wissenschaften tatsächlich einen Fortschritt darstellen, bleibt fraglich und wird durch meine Arbeit auch nicht versucht zu beantworten.

diesen Vorwurf hatte bereits Hamann⁸² Kant gemacht, ob Kant dieser Vorwurf trifft bleibt dahingestellt. Doch dass „Alles Sprache ist“⁸³, die Sprache als *Archē* gefasst, wurde bereits von den Vorsokratikern (mindestens von einen) behauptet. - *Thales* und *Anaximenes* wurden nur instrumentalisiert, um die Behauptung „Alles ist Sprache“ stützen zu können, d. h. um den Gedanken plausibel zu machen, dass alles durch ein Prinzip erklärt werden kann. Bei Heraklit ist dann das Feuer der Urgrund, auf dem alles gründet. Doch wollen wir in den Heraklit-Fragmenten für unseren Satz – die Sprache ist die *Archē* – einen Beleg auffinden, der unseren Satz ausweist. Dazu muss das Prinzip, in diesem Fall das Feuer⁸⁴, synonym mit Sprache gedacht werden können. Dieses In-Eins-Setzen von Sprache und Feuer, erscheint uns legitim und im Fall Heraklit erlaubt, da „*alles eins ist*“⁸⁵. Freilich muss man diese Fragmente nicht gewaltsam interpretieren, um ihnen den Gedanken unterzulegen, dass der Logos alles beherrsche.

Mit dem sie am meisten ununterbrochen verkehren – *dem Logos, der das All verwaltet* -, von dem sondern sie sich ab, *und was ihnen jeden Tag begegnet, kommt ihnen fremd vor*.⁸⁶

⁸² Johann Georg Hamann: *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, in: ders.: *Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft. 1772-1788. Sämtliche Werke Band III*. Hg. von Josef Nadler. Wien: Herder 1951. S. 286f. sagt Hamann über die Sprache: „Nicht nur das ganze Vermögen zu denken beruht auf der Sprache [...] sondern Sprache ist auch der *Mittelpunct des Misverständes der Vernunft mit ihr selbst*“. Und S. 284 ebd.: „[...] die *Sprache*, das einzige erste und letzte Organon und Kriterion der Vernunft“.

⁸³ Wir nehmen für unsere Interpretation Anleihen bei den milesischen Naturphilosophen, dem Thales und dem Anaximenes, vor allem bei letzterem. Diese setzen aber *nicht* die Sprache als das Prinzip der Prinzipien, Urgrund bzw. *Archē*, sondern Thales das Wasser und Anaximenes den „Aer“, was soviel wie Luft oder auch Atem heißt. Vgl.: Mansfeld: *Die Vorsokratiker I*. 1999. Zu Thales s. S. 49, Fragment 10, da kaum noch die originalen Texte der Vorsokratiker existieren, werden sie häufig durch andere überliefert, d. h. auch durch den Überlieferer interpretiert. Um die Stelle richtig anzugeben: Aristoteles, *Metaph.* A 3, 983b20f. (DK 11 A 12). Aristoteles lässt Thales hier sagen: „Thales, der Begründer dieser Art von Philosophie [...], sagt, das Wasser sei Prinzip, [...]“. Der Beleg zu Anaximenes findet sich u. a. auf S. 88f. ebd. Fragment 3; oder um die Zitierweise von Diels/Kranz anzugeben, die immer den Überlieferer nennt und somit klarstellt, ob das Zitat authentisch (original) ist oder nicht: Olympiodoros von Alexandria, *De arte sacra*, S. 83, 7f. Ruelle (DK 13 B 3). Was auch immer seine Quelle gewesen sein mag, Olympiodoros v. A. interpretiert Anaximenes so: „Anaximenes ist der Meinung, es gebe nur ein Prinzip der seienden Dinge, ein sich bewegendes und *unbeschränktes: die Luft*; denn so drückt er sich aus. Die Luft steht dem Unkörperlichen nahe, und weil wir durch ihren Ausfluß entstehen, muß sie notwendig reich sein, wie auch unbeschränkt, da sie niemals ausgeht.“

⁸⁴ Mansfeld: *Vorsokratiker I*. 1999. S. 264, Frag. 69, Hyppolytos lässt Heraklit sagen: „[...] das Feuer sei vernünftig [...]“. H. i. O. Überliefert durch: Hyppolytos, *Haer.* IX 10, 7 (DK 22 B 64); und Fragm. 74, ebd. überliefert von demselben, gleiche Schrift (DK 22 B 66): „Über alles wird das Feuer [die Rede, O. L.], *sagt er*, einmal herangekommen, urteilen und es verurteilen.“ H. i. O.

⁸⁵ Ebd. Fragm. 41, S. 256f. Wieder durch: Hyppolytos, *Haer.* IX 9, 1 (DK 22 B 50) weitergegeben. „Wenn man – nicht auf mich, sondern – auf die Auslegung hört, ist es weise, beizupflichten, daß alles eins ist.“

⁸⁶ Ebd. S. 244f. Fragm. 4, Überliefert durch: Mark Aurel [dem stoischen Philosophen-Kaiser, der wie bei den Stoikern vermeintlich – Herakliteer war. O. L.] IV 46 (DK 22 B 72). Vgl. aber Nietzsche, KGW II, 4. S. 278. FN 24 *Die vorplatonischen Philosophen*, § 10 – *Heraclit* S. 261 – 282. In dieser Anmerkung 24 heißt es: „Die Stoiker haben Heraklit ins Flache umgedeutet. Er selbst hielt an der höchsten Gesetzmäßigkeit der Welt fest, doch ohne den gemeinen stoischen Optimismus.“

Die Grundeinsicht, die Heraklit hat, ist die, dass der Logos (die Sprache) das All verwaltet. Der Logos, der die Grundeinsicht ausdrückt ist das Prinzip des hellenischen Agon (Wettkampf), der alles regelt. So ist auch der *Krieg* (Gegensätze, Streit, Wettkampf) - im weitesten Sinne – *der Vater aller Dinge*. Der Gedanke wird auch eine Rolle für die Aufklärung und die englische Nationalökonomie spielen, wenn bei David Ricardo von der *unsichtbaren Hand* die Rede ist oder bei Kant in der Schrift: „*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*“, wo vom *Antagonismus*⁸⁷ als dem Prinzip, das alles lenkt, gesprochen wird. Der Gedanke, den wir hier stark machen, ist aber nicht der, dass die widerstreitenden Kräfte alles bestimmen, sondern der, dass die Sprache das Prinzip des menschlichen Erkennens schlechthin ist. Ohne dieselbe – das ist der gewagte Gedanke – wären wir bewusstlose Tiere. Die Sprache ist somit die *conditio humana*, sie gehört zur Naturgeschichte⁸⁸ des Menschen. Das Problematische an dem Satz, dass uns erst die Sprache zum Menschen macht, ist der *Anthropomorphismus*⁸⁹, der darin enthalten ist. Wir wissen nicht, wie die Tiere sich verständigen und perzipieren, ob sie über eine Art des Sprechens verfügen, bewusstlos und instinktgeleitet sind oder nicht. Wir wissen nur um die Funktionalität der Sprache, wenn wir aber genauer über dieselbe reflektieren, so sind uns die *Bedingungen ihrer Möglichkeit* wenig klar. Doch ist die Funktion eines Wortes bzw. Satzes nicht darin erschöpft, dass dementsprechend gehandelt wird, wie dies bei performa-

⁸⁷ Immanuel Kant: *Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Manfred Riedel. Stuttgart: Reclam – ergänzte Ausg. 1985. Folgt der Akademieausgabe: Akad.-Ausg. Bd. 8, Berlin 1912. S. 15-31. Der Antagonismus wird im „Vierten Satz“ von Kant erklärt: „Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die *ungesellige Geselligkeit* der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist.“ S. 25 dieser Ausg. H. i. O. Zitiert: Kant: *Geschichtsphilosophie*, 1985

⁸⁸ Vgl. Wittgenstein: PU, 1984. § 25, S. 251. „Man sagt manchmal: die Tiere sprechen nicht, weil ihnen die geistigen Fähigkeiten fehlen. Und das heißt: ‚sie denken nicht, darum sprechen sie nicht‘. [Die Umkehrung des Satzes lässt sich vorstellen: ‚sie sprechen nicht, darum denken sie nicht‘. O. L.] Aber: sie sprechen eben nicht. Oder besser: sie verwenden die Sprache nicht – wenn wir von den primitivsten Sprachformen absehen. – Befehlen, fragen, erzählen, plauschen gehören zu unserer Naturgeschichte so wie gehen, essen, trinken, spielen.“

⁸⁹ KSA I, WuL, S. 884f. „Schon dies kostet ihm mühe, sich einzugestehen, wie das Insekt oder der Vogel eine ganz andere Welt percipieren als der Mensch, und dass die Frage, welche von beiden Weltperceptionen richtiger ist, eine ganz sinnlose ist, da hierzu bereits mit dem Maassstabe der *richtigen Perception* d. h. mit einem *nicht vorhandenen* Maassstabe gemessen werden müsste. Ueberhaupt aber scheint mir die richtige Perception – das würde heissen der adäquate Ausdruck eines Objekts im Subjekt – ein widerspruchsvolles Unding: denn zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären wie zwischen Subjekt und Objekt giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein *ästhetisches* Verhalten, ich meine eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache. Wozu es aber jedenfalls einer frei dichtenden und frei erfindenden Mittel-Sphäre und Mittelkraft bedarf.“ Diese Vermittlerin ist die Sprache, das Paradoxe an derselben ist nun, dass sie die Subjekt-Objekt Dichotomie allererst schafft, um sie hinterher zu überwinden, d. h. zwischen beiden Bereichen zu vermitteln. Ohne die Sprache wäre tatsächlich *alles eins*, dies eine bloße Vermutung, denn es gibt kein Außerhalb der Sprache und des Bewusstseins; sollte es dies aber doch geben – wir würden davon nichts wissen.

tiven Sprachhandlungen, etwa bei Befehlen, statthat. Die Funktionalität kann also nicht für alle Sätze und Sprachhandlungen als Wahrheitskriterium beansprucht werden. Selbst der Gebrauch (Wittgenstein) eines Wortes kann nicht das absolute Maß dafür sein, dass der Name richtig verwendet wird. So bleibt die Sprachgemeinschaft, die durch Konvention festlegt, wie man die Namen richtig gebraucht, doch setzt auch die Übereinkunft eine prästabilisierte Richtigkeit des Gebrauchs der Namen voraus, um den Konsens zu ermöglichen. Durch die falsche Verwendung des Namens merken wir nur, dass der, der ihn falsch gebraucht, die Dinge mit falschen Namen bezeichnet und somit gegen die Konvention einer Sprachgemeinschaft verstößt, z. B. wenn x ein Pferd sieht und sagt, das sei ein Hund und immer wenn er von Hunden erzählt, *meint* er eigentlich Pferde.

Wir suchen jetzt durch die aristotelische Rhetorik die Differenz von Dialektik und Redekunst etwas genauer zu präzisieren und klarzumachen, weshalb Aristoteles die Beredsamkeit als Kunst bzw. *technē* begreift. Es geht Aristoteles darum, durch diskursives Denken (Theorie) die Überzeugungsmittel⁹⁰ zu begründen, also nicht in erster Linie darum, Affekte im Hörenden auszulösen, die letzteren durch Gefühl und Emotion zur Überzeugung der dargestellten Sache treiben. Genau das kritisiert Aristoteles an den früheren Theorien⁹¹ der Redekunst, dass sie das Unwesentliche als zentrales Moment der Überzeugung fassen. Nur das Beherrschen der *begründeten Überzeugungsmittel* machen: „[...] einem [zum, O. L.] Meister des rhetorischen Schlußverfahrens (Enthymem) [...]“⁹². Das Enthymem⁹³ ist ein verkürzter Schluss, der gewöhnlich den Untersatz nicht extra ausspricht. Ein Beispiel: 1. Obersatz (Regel): Alle Menschen brauchen Luft. 2. Untersatz (Einzelfall): X ist ein

⁹⁰ Aristoteles: *Rhetorik*, 1980. 1354b23-27, S. 9.

⁹¹ Ebd. Aristoteles: *Rhetorik*, 1980. 1354a22-35. S. 7f.

⁹² Ebd. 1354a24-27, S. 9

⁹³ Ebd. 1355a5-26, S. 9f. „Da es aber nun offenkundig ist, daß die in der Theorie begründete Anleitung auf die Überzeugungsmittel zielt, die Überzeugung aber eine Art Beweis ist – denn wir glauben da am meisten, wo wir annehmen, daß etwas bewiesen sei – und / da der rhetorische Beweis das Enthymem [FN 5] ist, [[so ist dieses auch, um es kurz zu sagen, das bedeutendste unter den Überzeugungsmittel]]. Das Enthymem aber ist eine Art Schlußverfahren [FN 6] – über jede Art von Schlußverfahren aber hat ohne Unterschied die *Dialektik* Untersuchungen anzustellen: entweder die ganze Wissenschaft oder ein Teil von ihr -; es ist daher offenkundig, daß der, der am ehesten in der Lage ist zu untersuchen, woraus und wie eine Schlußfolgerung (Syllogismus) entsteht, auch am ehesten befähigt sein dürfte für rhetorische Schlußverfahren (Enthymeme), indem er sich nur noch Klarheit verschafft, worüber man rhetorische Schlußverfahren anstellt und welcher Unterschied zwischen diesen und den logischen Syllogismen besteht; denn das Wahre und das dem Wahren Ähnliche zu sehen, ist Aufgabe ein und derselben Fähigkeit. [...]. Daher ist die Veranlagung zum Erzielen der gewöhnlichen Meinung die gleiche wie die zur Erzielung der Wahrheit.“ H. i. O. Ergänzungen u. Alternativübersetzungen in runder Klammer vom Hg. [[]] = Hinzufügungen von fremder Hand in das Original = [] bei Kassel. Wir haben diese Stelle oben schon einmal zitiert, allerdings in Nietzsches Übersetzung, der Enthymem mit Gedanke wiedergibt. KGW II, 4. S. 537.

Mensch. 3. Konklusion (Resultat): Also braucht x Luft. An diesem Beispiel wird deutlich, dass der Mittelbegriff, hier Mensch, nicht extra im Untersatz, wie es im rechten Syllogismus der Fall ist, mit dem Einzelfall verknüpft zu werden braucht, um zum Resultat zu gelangen. Wir folgen der Auslegung von Sieveke⁹⁴ (Aristotel. *Rhetorik*, 1980), wenn wir das Enthymem als Schluss darstellen, der nicht alles – Untersatz oder Obersatz – explizit auszusprechen braucht. Wie schon gesagt, ist diese Ausgabe gegenüber der Übersetzung durch Krapinger (Aristotel.: *Rhetorik*, 2007) wegen des Anmerkungsapparats (ausführlichere Fuß-Noten) und dem hervorragenden Nachwort vorzuziehen, nicht wegen der Qualität der Interpretation des Rhetorik-Textes und deren *Übertragung* ins Deutsche. Sieveke sagt nun hinsichtlich der Differenz der platonischen gegenüber der aristotelischen Dialektik:

Der Ausdruck *Dialektik* im Munde des Aristoteles führt uns eher aus der formalen Logik in die Wirklichkeit und zugleich ins gnoseologische Feld der Gewissheitsgrade bei der Erfassung des Wirklichen [FN 10⁹⁵]. Der Gegensatz zu Plato kann nicht deutlicher ausgedrückt werden. Er bildet die Grundlage für die aristotelische Rehabilitierung der Rhetorik, indem sie in die Nachbarschaft eines neu definierten philosophischen Wissensgebietes, der aristotelischen „Dialektik“, lokalisiert wird. Nach Platon zeitigt die Dialektik apodiktische Wahrheit, Aristoteles aber drückt sie in die Niederungen der Meinung hinab. Der Grund des Unterschieds liegt im Wechsel der Objektwelt. Die platonische Dialektik bemüht sich um die geistige Durchdringung der Ideen, der reinen Bedeutungen; die aristotelische Dialektik / schaut auf das vorgegebene Feld des kontingenten Seins. Über dieses aber können wir – so hatte ja Platon selbst gelehrt! – nur Meinungen aufstellen [FN 11⁹⁶].⁹⁷

Man wird in einer eigenen Untersuchung nachprüfen müssen, ob die Auslegung Sievekes – der aristotelischen Dialektik – haltbar ist. Dass Aristoteles eine andere Auffassung der

⁹⁴ So finden sich in dieser Ausgabe (Sieveke: *Rhetorik*, 1980.) aufschlussreiche Anmerkungen zum Enthymem und Syllogismus und deren vermeintlichen Differenzen, in den FNen. 4-6, S. 228-231. Und im Nachwort, die von Sieveke konstatierte Unterscheidung der Auffassung, die Aristoteles von der Dialektik gegenüber Platon hat. Man muss diese Differenzierung nicht unbedingt mitmachen und kann auch davon ausgehen, beide hätten das gleiche (ähnliche) Verständnis für Dialektik. Was aber für Sievekes Auslegung spricht ist, dass die Dialektik von der Ideenlehre abhängt, d. h., die Ideen sind konstitutiv für die Dialektik. Bei Platon ermöglichen die Ideen (Begriffe) das Erkennen der Dinge, der Organismen, der Kräfte usw. – sie machen allererst die Einteilungen, Subsumtion unter die Ideen möglich. Analog den Kategorien der Transzendentalphilosophie, die vor aller Erfahrung diese Einteilungen ermöglichen, zu denken. Aristoteles hingegen geht von der präsenten Idee aus, d. h., die Idee kann in der empirischen „Wirklichkeit“ *erscheinen*, präsent sein. Was bei Platon nicht möglich ist, die Ideen sind die wirklichste Wirklichkeit, die Welt der Erscheinungen hingegen nur ein unvollkommenes Abbild. Wenn ein wahrer Satz über das Sein zustande kommen soll, so kann er, wie gesagt, nur durch die Teilhabe an den Ideen wahr werden. Die Dialektik geht nun durch den Dialog, bloß approximativ in Richtung der Schau der Ideen. Das scheinbar Paradoxe hierbei ist, durch die Ideen erkennen wir die Dinge, aber die Ideen können nicht in ihrer Reinheit gefasst werden, d. h. Unabhängig von der Welt der *Erscheinungen*. Die reine Schau der Ideen war vor der Einkerkelung der Seele in den Leib möglich, vor der Geburt also.

⁹⁵ Aristoteles: *Rhetorik*, 1980. S. 313ff. (Nachwort) Sieveke setzt das, was er zitiert, in kursive Schrift. Die Fußnote 10 bezieht sich auf: „Erhard-Wolfram Platzeck: *Von der Analogie zum Syllogismus* [sic]. Paderborn 1954, S. 98.“

⁹⁶ Sieveke verweist in FN 11 des Nachworts, das Zitat ist wieder in kursiver Schrift, auf: „Platzeck, a. a. O., S. 99.“

⁹⁷ Ebd. S. 313f. – Nachw.

Ideenlehre hat als Plato, ist *mir* aus dem Nominalismusstreit⁹⁸ bekannt. Der Hauptunterschied in dem Ideenverständnis des Aristoteles zu Platons Sicht ist, dass die Ideen in den Dingen sind und diese bestimmen. Sie sind somit „[...] als kraft- und formbildungs-begabt“⁹⁹ zu denken, also die Ideen sind die Seelen der einzelnen Organismen (Pflanzen, Tiere u. Menschen), d. h. ihr entelechiales Prinzip, zumindest wenn die Idee bezüglich der Substanz gedacht wird. Während bei Platon die Dinge die Ideen nachahmen, wie schon öfters erwähnt, sind sie bei Aristoteles insofern real, als sie wahrgenommen werden können.

⁹⁸ Exkurs in dem wir uns auch auf einen mündlichen Vortrag von Zeidler beziehen: Der Nominalismusstreit bleibt, wie die antike Sprachphilosophie, für die (Post-) *Moderne* virulent. D. h., dass die Relektüre dieser alten Texte sich jederzeit lohnt und für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden kann. Bei dem Streit geht es um die Allgemeinbegriffe (Universalien), die *vor* (*ante*) den Dingen sind und die Kenntnis von letzteren ermöglichen, z. B. der Universalbegriff des Schönen ermöglicht u. a. das „Sehen“ des schönen Organismus – dies die Position Platons. Der Allgemeinbegriff *in* den Dingen (*in rebus*), die präsente Idee – die schöne Frau etwa, schafft uns durch die Präsenz derselben, die Kenntnis des Allgemeinbegriffs (Idee). Bei Aristoteles kann die Idee in der empirischen Wirklichkeit präsent sein, was bei Plato nicht der Fall ist. Wie wir schon gesagt haben, ist bei letzterem die empirische Wirklichkeit „bloßer“ Schein, aber anscheinend wirklicher als der Sprachbezug zu dieser *Scheinwelt*, da Platon im *Kratylos* einen sprachfreien Zugang zur Realität postuliert. Wie kommt Aristoteles durch die erscheinende Idee, dem Ding das der Idee entspricht, zum Allgemeinbegriff, das aber ist die Idee? Das Ding schafft erst die Idee – wir sehen aber, dass der aristotelische Ansatz die Kategorisierung nicht erklärt. Wie ist das präsente x überhaupt erkennbar bzw. zur Einteilung geschickt, ohne eine Idee, die die Differenz ermöglicht? Man kann vermuten, dass die aristotelische Idee durch Abstraktion von den Dingen gebildet wird. Doch wenn dies so gedacht wird, dann sind die Ideen qua Universalien nicht in den Dingen präsent, sondern „bloß“ im Verstand. Die Differenzierung vom reinen Nominalismus ist somit, dieser Lesart gemäß, nicht vorstellbar. Der Nominalismus, die dritte Position im Streit um die Allgemeinbegriffe, meint die Ideen seien nichts Reales, die Universalien kämen *nach* (*post*) den Dingen, sie seien „nur“ von letzteren abgezogen, sagt nun, die Ideen befänden sich im Verstande, an sich käme ihnen keine Wirklichkeit zu. Der Nominalismus kommt zu den Ideen durch Abstraktion, die Differenz zu Aristoteles – Universalien in rebus – lässt sich aber aufrechterhalten, wenn die Allgemeinbegriffe nicht durch das Denken, sondern durch eine intuitive Schau – bei Aristoteles – zustande kommen, letztere zeigt die Idee durch die Präsenz des Dinges gleichzeitig an, beide verweisen aufeinander und überwinden so die Trennung von Ideenwelt und Sinnenwelt (*mundus sensibilis*). Die intuitive Schau erklärt aber nichts diskursiv, sie verweist darauf, dass die Kenntnis des Wahren auf Gefühlen basiert, hier dem Gefühl der Evidenz. Vgl. Heinrich Schmidt: *Philosophisches Wörterbuch*. Neu bearb. von Georgi Schischkoff. 22. Aufl. – Stuttgart 1991. Zitiert: *Philosophisches Wörterbuch*, 1991. Den Eintrag zum *Nominalismus*, S. 522f.: „Der Sache nach geht der N. auf die Kyniker und Stoiker zurück, die sich gegen den platonischen Begriffsrealismus wendeten; der Name ‚*nominales*‘, d. h. *Nominalisten* entstand zur Zeit der Frühscholastik, als der N. durch Johann Roscelinus von Compiègne erneuert wurde; sein N. wurde 1092 zu Soissons aus religiösen Gründen verdammt. Wilhelm von Ockham gab dem N. die eigentliche metaphysisch-religiöse Begründung, die sich schon bei Duns Scotus, der selbst kein Nominalist ist, anbahnte. [...] Der Weg zum späteren dogmenfreien Denken und zur Entstehung der autonomen neuzeitlichen Wissenschaft ging von dem N. aus. Der moderne mathem. Formalismus und der Verzicht der Naturwissenschaften darauf, physikal. Phänomene auf letzte Substanzen und Wesenheiten zurückzuführen, sind neue Spielarten des N.“ Vgl. auch den Eintrag: *Universalienstreit*, S. 744f. ebd. Die drei sich ausschließenden Ansichten zu den Allgemeinbegriffen lauten dort: „1. die Lehre, daß den Allgemeinbegriffen eine von den Einzeldingen verschiedene allgemeine metaphysisch-objektive Wesenheit (→ Idee) entspreche (radikaler Begriffs-Realismus, z. B. bei → Joh. Scotus Eriugena); 2. daß die Allgemeinbegriffe nur in einem Wort bestehen, durch das Ähnliches zusammengefasst wird (→ Nominalismus, z. B. bei → Wilhelm von Ockham); 3. daß die Allgemeinbegriffe objektiv gültig seien, weil in ihnen doch das Wesen der Dinge erfasst werde (gemäßigter Realismus, z. B. → Thomas von Aquino).“

⁹⁹ Ebd. *Philosophisches Wörterbuch*, 1991. S. 321f. Eintrag zur Idee.

Aristoteles führt in seiner *Rhetorik* drei Arten der Enthymeme an, die zum Syllogismus in einem engen Verhältnis stehen. Im Gegensatz zum Syllogismus – vor allem dem der Deduktion, Schluss vom Allgemeinen (Regel) auf den Einzelfall, der zwingend ist – ist der Schluss des Enthymem ein Wahrscheinlichkeitsschluss.

Die Charakterisierung als Wahrscheinlichkeitsschluss basiert – einer Definition der *Anal. pr. II 27. 70a10 f.* folgend – auf der Wahrscheinlichkeit ihrer Prämissen: Das Enthymem geht aus von dem, was die „Regel“ ist (ἐξ εἰκότων, *ex probabilibus*, aufgrund des Wahrscheinlichen) oder von „Indizien“ (ἐκ σημείων, *ex signis*), bzw. es wird von allgemeinen „Sentenzen“ oder „Maximen“ (γνώμαι [d. s. die Gnome: Sinnsprüche, O. L.] mit begründendem Nachsatz gebildet. Interessant ist die Feststellung, daß Aristoteles in seiner *Rhetorik* die strenge Unterscheidung gegenüber dem Syllogismus nicht sonderlich zum Ausdruck bringt [...].¹⁰⁰

Man sieht, selbst die Regel und die Indizien fallen unter das Wahrscheinliche in dieser Auslegung des Enthymem durch Sieveke. Indem man in der Rede mit dem Wahrscheinlichen arbeitet, kann zumindest der dogmatische Ausdruck in derselben vermieden werden und nimmt den Hörer auch dadurch ein, indem der Topos des Wahrscheinlichen so vorgetragen wird, dass er auf das Gemeinschaftsgefühl zielt. D. h., es wird so getan, als wäre das Wahrscheinliche intersubjektiv und deswegen braucht man auch nicht alles zu sagen, da es den Hörenden ein Glücksgefühl, eigentlich einen Machtaffekt, gibt, Teile der Rede und Prämissen selbst zu erschließen, die Sätze zu antizipieren und sich a posteriori bestätigt zu fühlen. Die Möglichkeit der „Wahrheit“ beruht somit, wenn auch nicht ausschließlich, auf Gefühlen und Emotionen, etwa das Pathos der Sicherheit, dass Verständigung tatsächlich vollzogen werden kann. Wir haben gesagt, der Wahrscheinlichkeitsschluss braucht nicht alles zu sagen – nun gehört es zu unserem Sprachverständnis, dass die Sprache *nie* alles sagt, in ihr findet sich immer ein offener Raum, der nicht ganz geschlossen werden kann. Anders ausgedrückt, die Sprache ist nicht der adäquate Ausdruck¹⁰¹ für die Dinge, die sie mit Namen versieht¹⁰², wie Nietzsche in *Wahrheit und*

¹⁰⁰ Aristoteles: *Rhetorik*, 1980. FN 4, S. 228f. (Anmerkungen). Die Hervorh. durch Anführungszeichen stammt von mir, Othmar Lederer.

¹⁰¹ KSA 1, WuL, S. 878. Wir haben die Stelle bereits angeführt. „[...] decken sich die Bezeichnungen und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?“.

¹⁰² Die Sprache vollzieht auch andere Akte als das Benennen – vgl. Wittgenstein: PU, 1984. §§ 26 u. 27 – man sieht aber deutlich, dass viele Sprachtheorien innerhalb dieses Topos ihr Thema variieren. Das Zeichen bzw. der Name haben dieses Verhältnis zu dem Ding, dass die Worte letzteres benennen. Folgendes Schema zur Illustration: Zuerst das Ding, dann der Name, der es bezeichnet; oder der Name referiert auf das Ding und umgekehrt; referiert er nicht, fällt kein „Gegenstand“ unter ihn, dann hat er keine Bedeutung – er bezeichnet nicht. Diese Auffassung verstellt sicher den Blick auf das *Wesen der Sprache*, was auch eines der Hauptthemen von Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* ausmacht. Die Reduktion der Wörter auf das Benennen, Bezeichnen und Referieren ist eine Beschränkung, die den Umfang der Sprachmöglichkeiten übersieht. Das Wort auf eine konkrete Bedeutung festlegen zu wollen, verkennt den Sachverhalt, dass das Wort so und anders verstanden und damit auch verwendet werden kann. Doch gibt es viele Hinweise, dass es eine eindeutige Richtigkeit des Namens geben muss, z. B. das Wörterbuch. Der Eindeutigkeit der Ausdrücke durch letzteres halten wir aber entgegen, zum einen das Synonym-Wörterbuch und zweitens, dass jedes Wort

Lüge behauptet. Wenn die Sprache nicht alles sagt¹⁰³, was sagt sie? Sie sagt „immer nur“ einen Teilaspekt der Sache, niemals das Ganze, so ist die Sprache als ein außergewöhnlicher Abkürzungsprozess zu fassen, der in ein Zeichen die Mannigfaltigkeit bannt, durch Symbolisierung macht das eine Zeichen die Vielheit in der Einheit fest, wie das auch beim Wort Sprache der Fall ist. In den Worten Herders ist die Genese der Begriffe aufs *Merkmal* gegründet, ein Teilaspekt wird von dem Ding abgezogen bzw. abstrahiert und steht stellvertretend für das Ganze, das Merkmal wird als inneres Merkwort gefasst – ein spezifisch anthropologisches Vermögen. Diese Fähigkeit zeichnet den Menschen, nach Herder, vor den Tieren aus und muss auch bei ihm für den Ursprung¹⁰⁴ der Sprache „herhalten“. In einer verkürzten Interpretation können wir Herder sagen lassen:

durch andere nicht bloß substituiert, sondern erklärt werden muss können. Beispielsweise kann der Terminus transzendental mit erkenntnismöglichend übersetzt bzw. ausgelegt werden. „Komplizierte“ Ausdrücke sollten durch „einfache“ erklärbar und auch ersetzbar sein. Denn wie kommt man zum Verständnis des schwierigeren Begriffs? Über die Alltagssprache; und die schweren Wörter sind solche, die nicht Usus sind. Nimmt man den Worten aber ihre Originalität, wenn Wörter durch andere Wörter ersetzt- und erklärbar sind? Die Antwort ist komplex, da sich nicht jedes Wort durch ein beliebig anderes substituieren lässt, vielmehr gibt es Entsprechungen, die nicht fest umrissen aber auch nicht ganz ohne Grenzen sind – letztere bergen auch die Möglichkeit der Versetzung in sich. Um nochmals auf die Originalität eines Terminus zurückzukommen: Die Sprache hat das Potential von Neuschöpfungen, sie erfindet ein Wort, das sie braucht und das es vorher nicht gegeben hat. Dieser „Sachverhalt“ wird u. a. in Posselts Text: Posselt: *Katachrese*, 2005., untersucht.

¹⁰³ Michel Foucault: *Nietzsche, Freud, Marx*. In: Werner Hamacher (Hg.): *Nietzsche aus Frankreich*. Berlin u. a.: Philo Verlagsg. 2003. S. 59-71. Zitiert: Foucault: *Nietzsche*, 2003. S. Foucault sagt bezüglich der Sprache auf S. 59: „[...] Die Sprache hat jedenfalls in den indo-europäischen Kulturen von jeher zwei Arten von Verdacht genährt: - einerseits den Verdacht, daß die Sprache nicht genau das sagt, was sie sagt. [...] – andererseits nährt die Sprache den Verdacht, daß sie in gewisser Weise über ihre im eigentlichen Sinne sprachliche Gestalt hinausgeht und daß auch andere Dinge in der Welt, die nicht Sprache sind, sprechen.“

¹⁰⁴ Wir hingegen vermuten, dass der Ursprung der Sprache nicht mehr eingeholt werden kann, nicht rekonstruierbar ist. Es gibt aber zwei Ansätze, die uns doch von demselben überzeugen könnten: 1. mimetische Praxis – wie sie Adorno/Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* in dem Stück: *Begriff der Aufklärung* „begreifen“. Und 2. Nietzsches – in Anlehnung an Gerber – Ansatz, der Ursprung der Sprache gründet auf einen Kunsttrieb, das metaphorische und rhetorische Verständnis der Sprache. Die Sprache ist ein ästhetisches Verhalten zu den Dingen oder zu dem, was von der Sprache getrennt werden kann, also zu einem uns unbekannten x. Anleihe für die Auslegung Nietzsches sind die von ihm nicht veröffentlichten Texte: KSA 1, WuL, S. 884 – wo von einer „[...] frei dichtenden [...] Mittelkraft und vom „ästhetischen Verhalten“ [H. i. O.] die Rede ist. S. 886f. – auf diesen Seiten geht Nietzsche auf den „[...] Trieb zur Metaphernbildung“, ein. Dass die Sprache keine feste und ein für allemal gegebene Struktur aufweist, belegen wir mit, ebd. S. 882f. – „Man darf hier den Menschen wohl bewundern als ein gewaltiges Baugenie, dem auf beweglichen Fundamenten und gleichsam auf fließendem Wasser das Aufthürmen eines unendlich komplizierten Begriffsdomes gelingt“. Der Text WuL ist voller Metaphern zur Veranschaulichung der Perspektiven Nietzsches. Man kann davon ausgehen, dass der Einsatz dieses Tropus der Metapher bei Nietzsche eine rhetorische Strategie ist, dass die Redekunst die Figuren der Übertragung benützt, um ein Exempel zu geben von dem Sachverhalt, dass die eigentliche Rede nie möglich ist, sondern bloß die metaphorische Umschreibung und Deskription des Eigentlichen. Wir wollen diesen Dogmatismus unserer Interpretation – die Rede gründet auf dem ästhetischen Verhalten und auf der durchgängigen Metaphorizität und Figuralität – im dritten Teil (γ) wieder etwas auflockern. Die Belege zu Nietzsches Sprachverständnis finden sich auch noch u. a. in: KGW II, 4, §§ 3, 7 u. 8 – *Darstellung d. a. Rhetorik*.

Der Mensch in den Zustand von Besonnenheit gesetzt, der ihm eigen ist, und diese Besonnenheit (Reflexion) zum erstenmal frei wirkend, hat Sprache erfunden. Denn was ist Reflexion? Was ist Sprache? Diese Besonnenheit ist ihm charakteristisch eigen und seiner Gattung wesentlich: so auch Sprache und eigene Erfindung der Sprache. / *Erfindung der Sprache ist ihm also so natürlich, als er ein Mensch ist!* Lasset uns nur beide Begriffe entwiceln [sic]: Reflexion und Sprache. [...] Er beweist also Reflexion, wenn er nicht bloß alle Eigenschaften lebhaft oder klar erkennen, sondern eine oder mehrere als unterscheidende Eigenschaften bei sich *anerkennen* kann: der erste Aktus dieser Anerkenntnis [es folgt eine Anmerkung¹⁰⁵, O. L.] gibt deutlichen Begriff; es ist das erste Urteil der Seele – und - Wodurch geschah die Anerkennung? Durch ein Merkmal, was er absondern mußte und was, als Merkmal der Besinnung deutlich in ihn fiel. Wohlan! Lasset uns ihm das *εὔρηκα* zurufen! Dies *erste Merkmal der Besinnung war Wort der Seele! Mit ihm ist die menschliche Sprache erfunden!*¹⁰⁶

Die Sprache sagt nie etwas ganz, sie nimmt immer nur einen Aspekt als Merkmal bei Herder, was noch *nicht* heißt, dass der Aspekt für das Ganze genommen wird und damit das *Wesen der Sprache* (Merkmals) auf der Synekdoche gründet. Nietzsche erklärt die „Synekdoche“ wie folgt; und immer, wenn in meinem Text gesagt wird, die Sprache sei ein Abkürzungsprozess und sie sage nicht das Ganze¹⁰⁷ des Dinges aus, so rekurriert diese Behauptung auf Nietzsches Sicht des *tropischen Ausdrucks*.

Die Sprache drückt niemals etwas vollständig aus, sondern hebt überall nur das am meisten hervorstechende Merkmal hervor: freilich ist die Negation der Gegenwart noch keine Vergangenheit, aber die Vergangenheit ist wirklich eine Negation der Gegenwart. Ein Zahn-habender ist noch kein Elefant, ein Haar-habender noch kein Löwe, u. dennoch nennt das Sanskrit¹⁰⁸ den Elephanten dantîn, den Löwen kesîn. Der Gebrauch ist natürlich für Dichter noch freier als für Redner: [...]“¹⁰⁹.

Wir haben oben vom Enthymem gesagt, es handelt sich dabei um einen verkürzten Schluss¹¹⁰ oder einen Wahrscheinlichkeitsschluss, der auch nicht alles zu sagen braucht, um dem Hörer das Gefühl des Selbst-Erschließens zu geben, gerade weil er das Wahrscheinliche¹¹¹ zum Gemeinplatz (Topos) erhebt, an dem alle partizipieren, kurz: um Evidenz zu vermitteln. Deswegen braucht der Rhetoriker ein Wissen von dem Wissen seiner Hörer und auch die Kenntnis ihrer Charaktere, um zu errahnen, was die Rolle des Topos einnehmen kann und was nicht. Das Enthymem hat das Vermögen den Hörer zu überzeugen, Aristoteles legt darauf den größten Wert, da die Überzeugung rational und diskursiv erfolgt, so steht der verkürzte Schluss für das aristotelische Postulat der Argumentation als bevorzugtes Mittel der Redetechnik. Der Syllogismus soll nun logisch zwingende

¹⁰⁵ Herder verweist im Kontext der *Anerkenntnis* auf folgende Schrift: „Eine der schönsten Abhandlungen, das Wesen der Apperzeption aus physischen Versuchen, die so selten die Metaphysik der Seele erläutern, ins Licht zu setzen, ist die in den Schriften der Berlinschen Akademie von 1764 [FN 28].“

¹⁰⁶ Johann Gottfried Herder: *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*. Hg. von Hans Dietrich Irmscher. Stuttgart: Reclam 1997. S. 31f.

¹⁰⁷ Sagte sie alles, Sprechen (Kommunikation) wäre vermutlich unmöglich.

¹⁰⁸ Die ältesten Schriften sind meines Wissens aus dem Indischen zu uns gekommen.

¹⁰⁹ KGW II, 4. S. 445, § 7. *Der tropische Ausdruck*.

¹¹⁰ Vgl. Wikipedia: www.wikipedia.at – den Eintrag: (Zugriff, am: 25. 02. 2012) *Syllogismus* und *Enthymem*, der letzteres als Schluss, der nicht alles anführt, bestätigt.

¹¹¹ Aristoteles: *Rhetorik*, 1980. 1356a24-27, S. 13f. „Durch die Rede endlich erfolgt die Persuasion, wenn wir Wahres oder Wahrscheinliches von dem aus jedem Sachverhalt resultierenden Glaubwürdigen aufzeigen.“

Sätze liefern, vor allem der deduktive, während der induktive Satz den Status eines bloßen Beispiels¹¹² einnimmt, aus dem sich keine Regel herleiten lässt. Trotzdem hat ein gut gewähltes Beispiel einige Überzeugungskraft und kaum ein Redner wird seiner entraten können. Es gibt in der aristotelischen Redetechnik - die eine eigene Disziplin darstellt, aber universal ist - drei mögliche Enthymeme gemäß den syllogistischen Figuren. Nach einer gewissen Tradition ist der Syllogismus die stärkere Methode der Wahrheits- oder Wahrscheinlichkeitsfindung, die Umkehrung dieser Auffassung ist denkbar: das Enthymem darf nicht auf eine der drei Figuren reduziert werden. Doch zuerst wollen wir zeigen, wie Aristoteles selbst dieses Verhältnis schaut, bevor wir auf Sievekes Interpretation zurückkommen, der freilich die Rhetorik stark machen möchte.

[[[Wie nun in der Dialektik im Hinblick auf wirkliches oder scheinbares Beweisen Induktionsbeweis, Syllogismus und scheinbarer Syllogismus existieren, so verhält es sich auch hier; denn das Beispiel ist ein Induktionsbeweis, daß rhetorische Schlussverfahren (Enthymem) ein Syllogismus <und das scheinbare Enthymem ein scheinbarer Syllogismus¹¹³>. Ich nenne aber das Enthymem einen rhetorischen Syllogismus und das Beispiel (Paradeigma) eine rhetorische Induktion.]]] Jeder gewinnt aber die Überzeugungsmittel durch Beweisen, indem er entweder Beispiele vorbringt oder rhetorische Schlüsse (Enthymeme) formuliert, und außerdem durch sonst nichts.¹¹⁴

Durch das obige Zitat wird klar, dass die Unterscheidung von Enthymem und Syllogismus, mithin von Dialektik und Rhetorik, vermutlich nicht aufrecht zu erhalten ist. Da die Dialektik nur im Dialog möglich ist, braucht sie als Korrektiv die Gesprächspartner, weil sie aufs Gespräch angewiesen ist, gehört sie zur Rhetorik, selbst wenn sie als innerer Monolog gefasst wird. Wenn etwa Sokrates „sich mit sich selbst“ unterhält, im Fall, dass niemand seinem Frage- und Antwortspiel gewachsen ist, so bringt er den *logos* nur mit Hilfe des „Daimonion“¹¹⁵ zustande. Um es noch einmal zu sagen, es gibt kein Außerhalb der Rede bzw. der Sprache, somit kann die Dialektik nur als Spielart der Redekunst gefasst werden,

¹¹² Der Schluss von einem schweren Körper kann nicht für die Regel konstitutiv sein, dass alle Körper schwer sind. Wie die allgemeine Regel durch die Syllogistik generiert wird, können wir in diesem Text nicht bestimmen. Eine Vermutung ist aber, dass das Ergebnis (Konklusion) als Regel (Obersatz) verwendet wird.

¹¹³ Ob es sich beim scheinbaren Syllogismus um die Abduktion handelt, könnte anhand der Schriften Peirce' und Zeidlers ermittelt werden.

¹¹⁴ Aristoteles: *Rhetorik*, 1980. 1356a47-1356b10. S. 14. Die Zeilenzählung ist etwas unüblich, sie folgt nicht der üblichen Einteilung der Zeilen durch Bekker. Die [[[]]] sind Hinzufügungen, die von Aristoteles selbst stammen oder stammen könnten, bei Kassel in [[]]. < > sind Ergänzungen im Original. Zu den Ergänzungen s. S. 327 ebd. „Vgl. Aristoteles: *Ars rhetorica*, edidit Rudolfus Kassel. Berlin 1976.“

¹¹⁵ Zum *Daimonion* vgl.: *Philosophisches Wörterbuch*, 1991. S. 119. Und Nietzsches Bemerkungen dazu in seinen *Nachgelassenen Schriften – Sokrates und die griechische Tragödie*. Vgl. KSA 1 S. 627f. zum Nichtwissen und S. 628f.: „Einen Schlüssel zu dem Wesen des Sokrates bietet uns jene wunderbare Erscheinung, die als ‚Dämonium des Sokrates‘ bezeichnet wird. In besonderen Lagen, in denen sein ungeheurer Verstand in's Schwanken gerieth, gewann er seinen festen Anhalt / durch eine in solchen Momenten sich äussernde göttliche Stimme. Diese Stimme *mahnt*, wenn sie kommt, immer ab. Die instinktive Weisheit zeigt sich bei dieser gänzlich abnormen Natur nur, um dem bewussten Erkennen hier und da *hindernd* entgegenzutreten. Während doch bei allen produktiven Menschen der Instinkt gerade die schöpferisch-affirmative Kraft ist“.

wie jeder Text, wie wir behaupten. Vor allem Sokrates¹¹⁶ muss als Rhetoriker gelten, da er sich gegen die Fixierung der Gedanken durch die Schriftlichkeit wehrt und diese verachtet, er ist ein außergewöhnlicher Stehgreif-Redner, mit bemerkenswertem Gedächtnis und einer hervorragenden Argumentationstechnik, der sich sehr wohl auf Polemik und Ironie versteht, d. h., er überzeugt nicht nur mit diskursiver Logik und mythischem Denken, sondern oft mit der Logik des Witzes.

Dass die Rhetorik die fundamentale Struktur jedes Textes ist, weil derselbe nur in der Sprache ausgedrückt werden kann, macht nicht bloß die Annahme de Mans plausibel, dass Nietzsches Texte – von der *Geburt d. Tragödie* (GT) bis zum *Ecce homo* (Eh) – durch die Rhetorizität strukturiert und konstituiert sind. Sondern vielmehr ist jeder Text erst durch Rhetorik und innerhalb ihrer möglich, gleich welches Thema. Selbst wenn in der *Geburt der Tragödie* der privilegierte Zugang zum Sein des „Ureinen“ ausschließlich die dionysische Musik¹¹⁷ sein kann, sind diese Gedanken über Musik immer nur durch Sprache fassbar. Wir werden noch auf das Verhältnis von Musik und Sprache zu sprechen kommen, wenn wir auf die Thematik¹¹⁸ des Rhythmus, der Steigerung, des Höhepunkts, der Wendung des Themas, die Betonung, die Dissonanz, die Fuge (harmonisches Verfugen von zwei Themen bzw. Melodien bzw. Stimmen) und die Pausen, deren sich die Beredsamkeit anscheinend unbewusst bedient, hinweisen. Insofern singt¹¹⁹ der

¹¹⁶ Vgl. Günter Figal: *Dem Logos vertrauen. Zur Rhetorik der Philosophie bei Platon*. In: Helmut Vetter und Richard Heinrich (Hg.): *Die Wiederkehr der Rhetorik*. Wien u. a.: Akad.-Verl., 1999. S. 28-45. Auf S. 29 sagt Figal: „Den Anspruch auf Wissen demaskierend, erhebt er [Nietzsche, O. L.] den Anspruch zu wissen, was Philosophie in Wahrheit ist. Diese Geste der Aufklärung kann man selbst noch für ein problematisches Echo der platonischen Tradition halten“.

¹¹⁷ Im Grunde wird die Musik diese Stellung in Nietzsches Denken immer einnehmen, also Musik als höchster „Werth“ und *telos* der Kultur, mit der Musik freilich auch der Tanz. Ich bringe nur einen Beleg aus den späteren unveröffentlichten Schriften – und einen aus seinen früheren – Nietzsches, wo er erklärt, was er „[...] eigentlich von der Musik will“. Friedrich Nietzsche: *Nietzsche contra Wagner* (1888), in: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Hg. von G. Colli u. M. Montinari. 2. durchges. Aufl. München u. a.: dtv/de Gruyter 1988. Bd. 6. Zitiert: KSA 6, NcW, S. 420f. oder ein anderes dementsprechendes Sigel für ein anderes Werk desselben Bandes (z. B. KSA 6, Eh [Ecce homo]) „[...] was ich eigentlich von der Musik will. Dass sie heiter und tief ist, wie ein Nachmittag im Oktober. Dass sie eigen, ausgelassen, zärtlich, ein kleines süßes Weib von Niedertracht und Anmuth ist... Ich werde nie zulassen, dass ein Deutscher wissen könne, was Musik ist.“ H. i. O. Vgl. auch S. 439. ebd. und KSA 7, S. 465, Fragment 19 [143]: „Die Musik als Supplement der Sprache: viele Reize, und ganze Reizzustände, die die Sprache nicht darstellen kann, giebt die Musik wieder.“ H. i. O.

¹¹⁸ Die Aufzählung, die folgt, ist nicht vollständig.

¹¹⁹ Vgl. zu dieser Thematik Herders Sprachauffassung wie sie von Wolfgang Nufer in seinem Text herausgestellt wird: *Herders – Ideen zur Verbindung von Poesie, Musik und Tanz*. [Germanische Studien, Heft 74, Berlin 1929] Lübeck: Matthiesen Verlag (Nachdruck), 1967. S. 12f.: „Baute doch Herder seine ganze Sprachphilosophie und Musikästhetik auf der Erkenntnis von der ursprünglichen Einheit von Sprache und Musik auf.“ Herder teilt nach Nufer „[...] die Geschichte der Sprache in fünf Stufen [...]“ ein, in denen zwar Sprechen immer eine Art des Singens und der Pantomimik ist, aber erst die „3. Stufe“ vermag etwas für

Vortragende oder Redner, wenn er spricht, deswegen versetzt uns die Rede leicht in Affekt, das gilt vor allem für die gesprochene Rede, doch können wir selbst den Text nicht ganz davon ausnehmen.

Eine exakte Grenzziehung zwischen Rhetorik und Dialektik ist also nicht möglich, doch sagt Aristoteles gleich am Anfang seines Rhetorik Textes, erstere ist das Gegenstück (Antistrophe) zu letzterer. Er sagt aber auch; und hier können wir die Dialektik mit der Rhetorik durch unsere Auslegung in eins setzen:

Daß die *Rhetorik* nun nicht teilhat an irgendeiner Art Festdefiniertem, sondern der *Dialektik* entspricht, und daß sie nützlich ist, das ist offenkundig; ferner daß es nicht ihre Aufgabe ist zu überreden, sondern zu untersuchen, was an jeder Sache Glaubwürdiges vorhanden ist, wie das in allen anderen Theorien auch der Fall ist [...].¹²⁰ Hinzukommt, daß es ihr Geschäft ist, das Glaubwürdige wie das scheinbar Glaubwürdige zu erkennen, wie bei der Dialektik die echte (Syllogismus) und die / scheinbare Schlußfolgerung zu unterscheiden. Denn das sophistische Schlußverfahren gründet nicht in der Begabung sondern in der Absicht. Indessen wird hier der eine gemäß seines Wissens [rhetorischer Dialektiker, O. L.], der andere gemäß seiner Absicht ein *Redner*¹²⁰, dort aber jemand *Sophist* gemäß seiner Absicht, *Dialektiker* aber nicht gemäß seiner Absicht, sondern nach seiner Begabung.¹²¹

Der gute - im Sinne von sittlich und kompetent – Redner bedient sich der Dialektik als Methode, der schlechte lässt sich von der Absicht leiten. Die Frage ist nun, ob das Glaubwürdige mit dem Wahren identisch ist oder nicht. Da aber das Nichtwissen die Methode der sokratischen Dialektik ist, geht sie eher auf das Glaubwürdige, wenn sie auch beansprucht durch das Frage- und Antwortspiel und durch die Mäeutik (Hebammenkunst, Hilfe zur Wiedererinnerung) den Zugang zu den Ideen wieder freizulegen. Wir glauben auch nicht, dass der platonische Sokrates ohne Absicht seine Dialektik gebraucht, immer will er der *Gute und Gerechte* sein, was zu einigem Misstrauen ihm gegenüber Anlass gibt. Diese Unterordnung der Dialektik unter die Rhetorik bzw. deren Identifizierung ist natürlich gegen den philosophischen *mainstream* gerichtet, dies ist nur dann möglich, wenn die Hypothese von der Möglichkeit sicherer und unumstößlicher Wahrheiten zugunsten des Bereichs des Meinens aufgegeben wird. Das menschliche Erkennen hat nur einen Zugang zum Bereich der Meinung, nicht aber zum Wissen – zu endgültig sicheren Wahrheiten. Die

etwas zu setzen, ein Symbol oder Zeichen. „Die Sprache“ wird in dieser 3. Stufe geregelter „in ihren Formen“. „Unsinnliche Begriffe wurden aufgenommen, aber mit sinnlichen Namen. [...] ‚Man sang im gemeinen Leben, und der Dichter erhöhte nur seine Akzente in einem für das Ohr gewählten Rhythmus.‘ [...] *Taten wurden durch Lieder verewigt*. In den Gesängen waren Sittensprüche, Gesetze und Mythologie enthalten.“ Alle H. i. O. Nufer zitiert auch Stellen aus Herders Preisschrift *Vom Ursprung der Sprache* zu diesem Thema. „*Die erste Menschengesprache sagt er* [Herder, O. L.], *war Gesang* [...]“. H. i. O. Und Herder zählt auch das spätere Sprachstadium zu einer Gattung des Gesangs laut Nufer: „selbst da die Sprache später regelmäßig, eintönig und gereiht wurde, blieb sie noch immer eine Gattung Gesang [...]“.

¹²⁰ Wie der populistische Politiker, dem niemand außer dem gemeinen Volk traut, da er zu leicht durchschaubar ist.

¹²¹ Aristoteles: *Rhetorik*, 1980. 1355b10-28, S. 11f.

Naturwissenschaften, die aber nicht auf die Philosophie in einem verengten Sinn angewiesen sind, scheinen den Satz zu bestätigen, dass sie immer nur vorläufiges Wissen generieren, Hypothesen¹²² die durch neue Kenntnisse modifiziert oder von neuen Vermutungen abgelöst werden. Freilich beansprucht auch die „beschränkte Naturwissenschaft“, dass ihre Sätze wahr sind, d. h., sie haben den philosophischen Anspruch wahr zu sein. Der einzige Bereich, der vermutlich sichere Sätze hervorbringt, ist nach wie vor die Mathematik¹²³ und Kant möchte die Metaphysik auf die Strenge und Stringenz dieser formalen Wissenschaft, die keine Naturwissenschaft ist, reduzieren. Wir haben immer noch kein entscheidendes Wahrheitskriterium gefunden, um die Ununterscheidbarkeit von Wissen (Dialektik) und Meinen (Rhetorik) *aufzuheben*. Wir sagten schon, Sieveke subordiniere¹²⁴ die Dialektik unter die Rhetorik, er tut dies im Nachwort, wo er zeigt, dass es eine Differenz in der aristotelischen von der platonischen Auffassung der Dialektik gibt. In der 1. Anmerkung aber zum aristotelischen Text über die Rhetorik macht Sieveke doch auf einen anderen Unterschied beider Techniken aufmerksam:

ἀντιστρέφειν [antistrēphein, antistrophe, O. L.] schließlich bezeichnet in der aristotelischen Logik das Verhältnis zweier Begriffe, die einander so entsprechen, daß sie miteinander vertauscht werden können. Somit zielt die Verwendung des Terminus *ἀντιστροφος* darauf ab, das Verhältnis der Analogie zwischen Rhetorik und Dialektik zum Ausdruck zu bringen. Die Anknüpfung der Rhetorik an die Dialektik beruht darauf, daß sie – wie diese – sich nicht auf das Gebiet des Apodeiktischen, des wahren Wissens bezieht, sondern auf das allgemeine Bewußtsein, die allgemeine Ansicht, die Meinung: *Daraus bezieht die Dialektik ihre Prämissen*. [H. v. m.] Der Untersuchung der dialektischen Methode und der Ermöglichung ihrer Schlußverfahren ist die aristotelische *Topik* gewidmet. Sehr häufig berühren sich daher Ausführungen über die rhetorische Beweisführung mit solchen der Dialektik, also mit der *Topik*. Dennoch kann nicht eine der beiden Disziplinen durch die andere ersetzt werden, sondern jede hat ihr eigenes Terrain. Die Berührungspunkte beider Disziplinen beziehen sich nur auf die rhetorische Inventio-Lehre. Das aber hängt mit dem allgemeinen Charakter dialektischer Schlußverfahren zusammen: Dia-

¹²² Zu dieser Aussage könnte die Debatte zwischen Feyerabend, Kuhn, Lakatos contra Popper herangezogen werden. Vgl. dazu den hervorragenden Text von Hans Blumenberg: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik* (1971) Zitiert: Blumenberg: *metaphorologische Schriften*, 2001. S. 412ff. „Auch Theorien werben implizit um ‚Zustimmung‘, wie es Rhetorik explizit tut. Der entscheidende Unterschied besteht in der Dimension der Zeit; Wissenschaft kann warten oder steht unter der Konvention, es zu können, während Rhetorik den Handlungszwang des Mängelwesens als konstitutives Situationselement voraussetzt – wenn sie nicht mehr *ornatus* einer Wahrheit sein kann. Es ist deshalb eine Kopie der Prozeßform von Wissenschaft, wenn die Diskussion als Instrument der öffentlichen Willensbildung so betrachtet wird, als sei sie ein Mechanismus rationaler Ergebnisfindung, während sie sich doch gerade die prinzipielle Unendlichkeit der wissenschaftsförmigen Rationalität nicht leisten kann.“ Weiter oben auf derselben Seite 413, sagt Blumenberg bezüglich des *Paradigma*-Begriffs von Thomas S. Kuhn: „[...] dieses Paradigma ist nichts anderes als ein *consensus*, der sich zwar nicht ausschließlich, aber auch über die Rhetorik der Akademien und der Lehrbücher zu stabilisieren vermochte“. H. i. O.

¹²³ Wir sagen das als Nicht-Mathematiker und dieser Satz hat den Status einer Vermutung.

¹²⁴ Subordiniert ist ein etwas zu kräftiger Ausdruck, denn so einfach und klar kann der Unterschied zwischen Dialektik und Rhetorik nicht ausgedrückt werden, was Sieveke auch nicht tut. Wenn der Unterschied darin besteht, dass die Beredsamkeit Meinungen hervorbringt und auch durch diese konstituiert wird, die Dialektik aber aufs Wissen zielt, so ist doch beides nur durch Sprache möglich. Worin sich die Rhetorik von der Dialektik bei Aristoteles von Platon unterscheidet gibt Sieveke in einer Kontrastierung der beiden Positionen im Nachwort an. Aristoteles: *Rhetorik*, 1980. S. 315f.

lektisches Schließen ist wie rhetorisches Argumentieren *immer an einen Anderen, an einen Mitmenschen, gerichtet und daher von dessen Bestimmung zu den Prämissen abhängig* (Prantl I, S. 98¹²⁵). [...] Der Hauptunterschied zwischen beiden besteht wohl darin, daß Rhetorik mehr auf die publikumswirksame Praxis ausgerichtet ist und sich daher der zusammenhängenden Rede bedient. Dieser Praxisbezogenheit entspricht auch die Beziehung des Wahrscheinlichen und Glaubhaften auf die Charaktere und Empfindungen des Menschen (*ῥῆθη* und *πάθη*). Daher wird in der Rhetorik die Induktion zum *παράδειγμα* und der Syllogismus zum *ἐνθύμημα*; aber eben insoferne das Enthymema ein Syllogismus ist, dieser aber zur Dialektik gehört, ist darum die Rhetorik ein Zweig des Stammes der ganzen Dialektik, zugleich jedoch durch den Gegenstand verwachsen mit der Politik (Prantl I, S. 103). Die Praxisbezogenheit dieser Disziplin, die den Unterschied zur Dialektik begründet, zeigt sich auch in zwei weiteren Themenkomplexen der Rhetorik, die von der Dialektik nicht behandelt werden: *λέξις* (*elocutio*) [*lēxis*: Ausdruck, Sprechweise; *elocutio*: Ausdruck, Sprache, „Stil“; O. L.] und *τάξις* (*dispositio*). [*tāxis*: Aufstellung, Ordnung; *dispositiō*: Anordnung, event. Verfügen können; O. L.]. Die Verwandtschaft beschränkt sich also nur auf das Gebiet der *inventio*. [*inventiō*: Auffinden des Stoffs, O. L.]. Aber auch hier werden differenzierende Einschränkungen vorgenommen, die die Praxisbezogenheit der Rhetorik unterstreichen. So rät die Rhetorik beispielsweise zu sehr sparsamem Gebrauch der Induktion (vgl. II 20.9).¹²⁶

Aus diesem Zitat wird klar, dass die Dialektik keine Unterart der Rhetorik darstellt und eine Differenzierung derselben in zwei verschiedene Techniken durchführbar ist. Aber die Dialektik zieht ihre Prämissen aus der Meinung, sonst kann auch sie nicht ausmachen, was das Überzeugende am Satz oder Fachgebiet ist, selbst das wahre Wissen, so *möchte* ich den obigen Satz auslegen, basiert auf Meinungen. Nach dem Verständnis Sievekes, wie es im eben angeführten Zitat zum Ausdruck kommt, ist die hauptsächliche Unterscheidung der Rhetorik von der Dialektik ihr Praxisbezug, doch wird ausdrücklich zugegeben, dass sich beide Techniken nur in der Kommunikation denken lassen. Ein anderes charakteristisches Merkmal kann für die Differenzierung der Unterscheidung der Rede fungieren, die Unterscheidung in exoterischen und akromatischen Vortrag, letzterer für den Dialektiker und ersterer für den Laien. Folgt hier Aristoteles der Auffassung des Sokrates, wie sie im *Gorgias* gegeben wird, wenn Sokrates zu demselben sagt, aber den Fachmann werdest du nicht überzeugen, sondern bloß die vielen. Die Einteilung der Dialektik und der Rhetorik in unterschiedliche Disziplinen, die universal sind und auf alle Sätze gehen, aber auch ausschließlich durch Sätze ausgedrückt werden können, haben analoge Methoden, sie arbeiten

¹²⁵ Sieveke, Aristoteles: *Rhetorik*, 1980, bezieht sich auf: „C. Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*. Erster Band. 2. Aufl. Leipzig 1927, 87-346.“

¹²⁶ Ebd. Anmerkung 1 zum Text, S. 226f. Die Stellen in *Kursiv*, so sie nicht explizit mit – Hervorh. von mir [H. v. m.] – gekennzeichnet sind, stammen von Sieveke, der so zitiert, hier den Text Prantls. Die Anmerkung geht noch weiter und stellt die Bezüge der Rhetorik zur *Topik* des Aristoteles heraus. Zudem werden noch einige Unterschiede der Rhetorik und ihrer Methode zur Dialektik klar gemacht. „[...] schließlich ist ein dritter Teil der *Topoi* speziell auf die rhetorische Praxis (Lehre von der *actio*) ausgerichtet. Er findet nur in der Rhetorik Anwendung; aber auch in der Übernahme dialektischer *Topoi* gilt es, die Unterschiede zur Rhetorik als einer für die große Öffentlichkeit bestimmte Praxis zu beachten. Eine interessante, die Verschiedenheit zwischen Dialektik und Rhetorik unterstreichende Variante zu Buch IX der *Topik* stellt II 25 der *Rhetorik* (*λύσις* = Refutation [Also *lūsis*: nicht als Auf- od. Los- Lösung verstanden wie in Analysis, sondern als: Widerlegung; O. L.]) dar: „Die Refutation kann in der Dialektik nur die scheinbaren Syllogismen entkräften; in der Rhetorik aber bezieht sich die Refutation auf die Enthymeme generell. Eine gute Abgrenzung zwischen Rhetorik und Dialektik bietet Hellwig, bes. S. 46-48.“ In: „A. Hellwig: *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*. Göttingen 1973 (= Hypomnemata 38).“

beide mit Schlüssen und Beispielen oder Einzelfällen. Der Bezug der Sätze auf die unterschiedlichen Topoi macht sie glaubwürdiger oder wahrer, doch scheint der wahre Satz nur durch die Disziplin¹²⁷, die sich der Gemeinplätze und der Worte des Fachs bedient, ihm

¹²⁷ Aristoteles: *Rhetorik*, 2007. 1358a10-35, S. 18f. Die Topoi sind nicht das Fachwissen oder anders gesagt, letztere arbeiten mit speziellen Topoi, die der Wissenschaft als besonderer angehören. Krapinger übersetzt Aristoteles diesbezüglich: „Wie ich nun meine, beinhalten dialektische und rhetorische Syllogismen das, was wir Topoi [FN 29] nennen (dies sind allgemeine Gesichtspunkte über Recht, Physik, Politik und über vieles andere aus verschiedenen Bereichen, wie etwa der Topos ‚Mehr und Weniger‘. Denn daraus wird man ebensowenig einen Syllogismus bilden können wie ein Enthymem über Recht, Natur oder irgend etwas anderes formulieren, dennoch ist all dies seiner Art nach verschieden).“ D. h., die allgemeinen Gesichtspunkte einer Rede können kein fachbereichsspezifisches Wissen vermitteln. Die große Menge der Zuhörer, gesetzt sie besitzt kein Wissen einer eigenen Disziplin im Gegensatz zum Arzt und zum Ethiker, um nur zwei Fachbereiche zu erwähnen, kennt den Unterschied nicht zwischen allgemeinem und spezifischem Wissen. Letzteres ist aber positiv, deswegen sagt Aristoteles in der Krapinger Version: „Daher merken die Zuhörer diesen Unterschied auch nicht, und je mehr sie sich damit in gehöriger Weise damit befassen, [FN 25 – einer der vielen Verweise auf Grimaldis Übersetzungen der Stellen der aristotelischen Rhetorik, denen Krapinger oft folgt, O. L.] desto weiter entfernen sie sich von der Rhetorik und Dialektik.“ Vgl. ebd. 1358a-10, S. 17f. Aristoteles macht offenbar die Unterscheidung, die der platonische Sokrates im *Gorgias* vornimmt, mit; auf der einen Seite der bloße Redner und Dialektiker, der kein positives Wissen hervorbringt oder erhält, im Gegensatz dazu, der Wissenschaftler der Fachkenntnis und Wissen *besitzt*. Es klingt auf den ersten Blick unglaublich, dass Aristoteles den Wissenschaften den Vorrang, vor den Methoden der Philosophie zuspricht. Die Philosophie, wäre nach unserer Interpretation des Aristoteles trotzdem eine Wissenschaft und zwar die die in der Hierarchie ganz oben steht. Nur dachten wir, dass die privilegierten Methoden der Philosophie die Dialektik und der Syllogismus sind, mit der man jeden Satz, nicht nur den Aussagesatz, auf seine Wahr- und Falschheit hin prüfen kann. „Nach Platon ist die P. [Philosophie, O. L.] die Erkenntnis des Seienden oder des Ewigen und Unvergänglichen, nach Aristoteles die Untersuchung der Ursachen und Prinzipien der Dinge.“ – In: *Philosophisches Wörterbuch*, 1991. S. 559f, der Eintrag: *Philosophie*. Und ebd. S. 40ff, den Eintrag zu: *Aristoteles*: „Seine Grundlagen [seiner Philosophie, O. L.] sind Logik [= Analytik, O. L.] und Metaphysik. [...] Die inhaltlichen Disziplinen der Philosophie teilt A. ein in die theoretischen (‚erste Philosophie‘, später Metaphysik [bzw. Prinzipien-, Kunde, Forschung und Kritik, O. L.] genannt, Mathematik, Physik einschließlich Psychologie), die praktischen (Ethik, Politik, Ökonomik) und die poiëtischen [d. s. die herstellenden u. hervorbringenden, technischen Disziplinen, O. L.] (Technik, Ästhetik, Rhetorik).“ Trotzdem sagt Aristoteles in seiner Rhetorik, wie oben angemerkt, je mehr den Hörern der Unterschied von Fachwissen, das seinen eigenen Bereich und eigene spezielle Topoi hat und den allgemeinen Topoi deren sich die Rhetorik und Dialektik bedient, bewusst wird, desto eher verwerfen sie letztere. Diese beiden universal Disziplinen oder Techniken überzeugen also nur den unwissenden, die ungebildeten vielen, vor allem die Rhetorik, insofern folgt Aristoteles wirklich der sokratischen Auffassung über die Beredsamkeit, wie er sie dem Gorgias gegenüber äußert. Aber er will sie im Gegensatz zu Plato doch als Technik ausweisen, als wirkliches Können die nicht bloß eine *Schmeichelei* darstellt, keine Kochkunst also.

Vgl. auch HWdPh, 1971ff, Bd. 5 L-Me, den Eintrag zur: *Methode*, S. 1304-1307. „[...] bei ARISTOTELES kann μέθοδος zunächst die Art und Weise einer Untersuchung bedeuten [9: Anal. pr. A 31, 46a32. b26; B 1, 53a2; [...] Rhet. A 2, 1358a4.], wobei Aristoteles besonderes Gewicht darauf legt, daß bei verschiedenen Sachgebieten und den sie erforschenden Disziplinen immer die jeweils angemessene M. [ethode, O. L.] und der angemessene Grad der Genauigkeit zu befolgen sei [10]. Dann aber heißt bei Aristoteles μέθοδος auch die bestimmte Erörterung und Untersuchung selbst [11: Met. A 2, 983a23] - [ich Liste nicht alle Verweise auf, sondern nur einen Bruchteil derselben, auch bei folgenden und vorigen Nummern, O. L.], und schließlich ist damit sogar auch eine gewisse Disziplin oder Lehre gemeint [12: Rhet. Γ 10, 1410b8; Poetik 19, 1456a36;]. Sachlich hat Aristoteles in der Logik vor allem die M.n der Induktion (ἐπαγωγή: Heranführung an das Allgemeine von einzelnen Fällen her) und der Definition (Begriffsbestimmung), welche er beide von Sokrates erstmals eingeführt glaubt [13: Met. A 6, 987b1-4; M 4, 1078b17. 28. 30;], weiter ausgebildet [14: Anal. post. B 3, 90b30 für die Def.; Top. A 2, 105a13f. für die Induktion;], und neben der Lehre vom Urteil [15: Zu Satz und Urteil vgl. bes. De interpret.] ganz besonders die Lehre vom apodiktischen Schließen, die Syllogistik, entwickelt [16: Zum Syllogismus vgl. bes. Anal. pr. A und B; zur Apodeiktik Anal. post. A und B.]. Der dialektischen M. und Untersuchung kommt bei Aristoteles nicht mehr wie bei Platon metaphysisch-ontologische Bedeutung zu. Die Dialektik bei Aristoteles ist im Anklang an ihre sophistische und

seine Glaubhaftigkeit auszuweisen. Es geht bei Aristoteles also auch nicht ohne Erfahrung bzw. einen sprachfreien Zugang und einer ebensolchen Wahrnehmung, die die Erkenntnis und dann den Satz, die durch ihn ausgedrückt wird, beweist, glaubwürdig oder wahr macht. Die Erkenntnis kommt zuvor, die Sprache hinterher, um die Dinge durch symbolische Zeichen zu benennen. Alles kann nur durch die Rede ausgedrückt werden, aber das Sein wird unabhängig von der Sprache gedacht; außer wenn letztere, als formbildend, die Form und die Materie¹²⁸, die zusammenkommen müssen, damit

frühsokratische Bedeutung eher wieder eine philosophische Diskussionskunst [17: Top A 2, bes. 101a27. 36; Begriff der M. 101a30. 101b4.]. Vom syllogistischen Beweisverfahren, der Apodeiktik, unterscheidet sie sich dadurch, daß sie auf dem Boden allgemein anerkannter Erfahrungstatsachen und der bloßen Meinung verbleibt, während die syllogistische Apodeiktik, ausgehend von apriorisch gewissen Prämissen, zwingend beweist [18: Anal. pr. B 16, 65a36.]. Dialektische und apodiktische Schlüsse unterscheiden sich also nach dem Grad der Gewißheit ihrer Prämissen [19: Top. A 1, 100a27ff.]. Auch mit den rhetorischen Schlüssen stimmen die dialektischen Schlüsse darin überein, daß sie nicht einen streng wissenschaftlichen apodiktischen Charakter haben, indem sie von bloß Wahrscheinlichen und von bloßen Zeichen ausgehen [20: Anal. pr. B 27, 70a10f.; vgl. Rhetorik A 1, 1355a6ff.].“

Wir haben oben in der Krapinger Auslegung gesehen, dass sich der Sachkundige, der durch die speziellen Topoi der Fachbereich-Wissenschaften belehrt wird, die Rhetorik und Dialektik, die ihre Sätze aus den allgemeinen Topoi generiert, letztere eher verwirft, um so mehr er Fachkundiger ist. Wir setzen das obige Zitat fort, allerdings in der Interpretation durch Sieveke, die von der Krapingers etwas abweicht. Denn dieser sagt in Bezug auf den Topos des „Mehr oder Weniger“ bzw. über die allgemeinen Topoi *an sich*, aus ihnen seien Enthymeme und Syllogismen zu ziehen, doch gesteht auch Sieveke ein, dass dies nicht bei apodeiktischen und fachspezifischen Syllogismen der Fall sei. Die allgemeinen Topoi seien zu universal, um positiv sein zu können. Aristoteles sagt, aus der Sicht Sievekes – Aristoteles: *Rhetorik*, 1980, 1358a-b, S. 19f. - über den allgemeinen Topos „[...] denn man wird hieraus eben sowohl einen dialektischen wie einen rhetorischen Schluß über Recht oder Natur oder über was auch immer, bilden, obwohl diese Gegenstände ihrer Art nach verschieden sind -; ‚spezifische Gesichtspunkte‘ [Topoi, O. L.] dagegen sind solche, welche von Aussagen abgeleitet werden, die spezifischen Arten und / Gattungen von Gegenständen angehören, wie es z. B. Aussagen aus der Physik gibt, aus denen weder ein rhetorischer noch ein dialektischer Schluß für die Ethik gewonnen wird, und aus diesen wiederum andere Aussagen, aus denen es keine solchen für die Physik gibt. Ähnlich verhält es sich auf allen Gebieten. Jene (auf den allgemeinen Topoi basierenden Schlüsse) werden in keinem Fach eine Einsicht vermitteln; denn sie haben es mit keinem bestimmten Gegenstand zu tun; aber im Hinblick auf diese spezifischen Aussagen wird jemand, je besser er die Vordersätze auswählt, desto eher ein anderes festes von *Dialektik* und *Beredsamkeit* verschiedenes Wissen hervorbringen. Denn wenn er zufällig auf die Prinzipien zu reden kommt, so wird es nicht länger *Dialektik* oder *Beredsamkeit* sein, sondern jene [Disziplin], mit deren Prinzipien er sich beschäftigt. / Es werden aber die meisten Enthymeme (rhetorische Schlüsse) aus diesen Vorstellungen gewählt: aus denen des *Besonderen* und des *Eigentümlichen* und weniger aus den allgemeinen Gesichtspunkten. Wie nun in der *Topik* so müssen auch hier die Begriffe und Topoi unterschieden werden, aus denen die Enthymeme gebildet werden müssen. Ich nenne ‚Begriffe‘ die auf einzelne Gattungen von Dingen bezogenen Grundsätze, ‚Topoi‘ (allgemeine Gesichtspunkte der Betrachtung) aber, was auf alle gemeinsam anwendbar ist.“ H. i. O. Wie eben der Topos des Mehr oder Weniger, der (mehr oder weniger) universell ist. Vgl. Wittgenstein: T, 1984. S. 26, Satz 4.003 „Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. [...] (Sie sind von der Art der Frage, ob das Gute *mehr oder weniger* identisch sei als das Schöne.)“ H. v. m. Ein typischer Fall für die Vermengung der allgemeinen mit den speziellen Topoi, das Gute als Ethik und das Schöne als Ästhetik sind ‚nach der Trennung der Verfahren, eigene Wissenschaften und erfordern spezielle Gesichtspunkte. Aber es bleibt fraglich, ob diese Trennung der Topoi in allgemeine und spezielle aufrecht zu erhalten ist.

¹²⁸ *Philosophisches Wörterbuch*, 1991, S. 316f.; vgl. den Eintrag: *Hylemorphismus* (Materie bzw. Holz, Wald, Rohstoff = hyle): „[...] neuscholast. Bezeichnung der von Aristoteles begründeten Lehre, daß alle körperlichen Substanzen aus dem Stoff, der an sich nur Möglichkeit ist, und der Wirklichkeit verleihenden →

Erkenntnis möglich ist, verstanden wird. Wenn die Redekunst in der aristotelischen Systematik ausreichte, um Wahrheiten zu generieren, dann wäre die Materie-, die Topoi-, die Syllogismen- Lehre, die zwar nur in der Rede ausgedrückt und übertragen bzw. vermittelt werden kann, hinfällig. In einer gewissen Lesart kann man bei der aristotelischen Rhetorik, die Unterscheidung in Sprache auf der einen Seite und Wirklichkeit auf der anderen feststellen. Also, zum Einen die Sprache, die doch die Umstände, die Sachverhalte und die Fälle usw. zum Ausdruck bringt – sie bringt aber das zum Ausdruck, was ausgedrückt werden kann, zum sprachlichen „a priori“ kommen wir noch. Andererseits die Wirklichkeit die von den Wörtern, Sätzen und auch Texten erst nachträglich beschrieben wird.

Die aristotelische Rhetorik ist auch nur implizit eine Anleitung zum Verfertigen guter Texte¹²⁹, keine Stilübung, sie geht auf „[...] drei Arten der Beredsamkeit“¹³⁰. Doch steht in der Rhetorik-Schrift des Aristoteles nirgends ausdrücklich, dass die Reden nicht vorher schriftlich fixiert und auswendig gelernt werden dürfen zur Vorbereitung auf die Ansprache vor den Zuhörern, die es zu überzeugen gilt. Die Redekunst geht auf *drei Arten* der Beredsamkeit, welchen *drei Redegattungen* „korrespondieren“, diese sind die „[...] Beratungs-, Gerichts- und Festrede“¹³¹. Die Kunst der Beredsamkeit, von der Oberfläche betrachtet, geht nicht so sehr auf die wissenschaftliche Rede- oder Vortragstechnik, für diese ist der *logos apophantikos* („vom griech. *apophansis*, ‚Enthüllung‘¹³²), der Aussage- und Behauptungssatz, von zentraler Bedeutung, wie er in *Peri hermeneias* (*De interpretatione*) vorgestellt wird. Trotzdem ist auch der Behauptungssatz, der eine Behauptung verneint oder bejaht unter die rhetorischen Techniken zu zählen, da auch er überzeugt und nur in der Sprache, wie schon des Öfteren gesagt, möglich ist. Wenn Nietzsche sagt: „Alle

Form bestehen.“ Die Form verleiht auch dem Stoff seinen Inhalt bzw. bringt diesen erst hervor, die Form: das sind die Worte und ihre Zusammensetzung durch die Regeln der Syntax.

¹²⁹ Aristoteles: *Rhetorik*, 1980. 1413b-1414a. S. 199-202, III Buch, 12. Kap. Aristoteles sagt hier über den angemessenen Ausdruck und über den schriftlichen Stil im Gegensatz zum mündlichen: „Es besitzt aber der *Stil der schriftlichen Darstellung* die höchste Form der artistischen Ausbildung, während der *Debattenstil* in höchstem Maße die Aktion des Redners unterstützt. Von diesem letzteren aber gibt es zwei Arten: nämlich auf der einen Seite der *Stil, der die Gesinnung* (ethischer Stil), auf der anderen Seite der, *der die Affekte zum Ausdruck bringt* (pathetischer Stil).“ H. i. O. Vgl. auch Anmerkung (FN) 204, S. 291f. ebd. Wir müssen unsere Aussage, die Rhetorik sei keine Stilübung, dahingehend revidieren, dass sie das sehr wohl ist, da der Stil eines der Mittel zur Überzeugung schlechthin ist.

¹³⁰ Aristoteles: *Rhetorik*, 2007. 1358a35-1358b, S. 19.

¹³¹ Ebd. 1358b7-10.

¹³² *Philosophisches Wörterbuch*, 1991. S. 35, Eintrag: *apophantisch*. Ein apophantischer Satz oder ein solches Wort (Aussagewort) steht synonym für: „[...] eine Aussage oder eine Behauptung betreffend. Ein a.er Satz ist ein Aussagesatz [...] im Unterschied zum Frage-, Wunsch- oder Befehlssatz.“

Sprache ist Rhetorik“, handelt es sich hierbei um eine Reduktion der Sprache auf die Beredsamkeit¹³³ oder um die Beschränkung der Sprache auf die drei Redegattungen? Wir müssen davon ausgehen, dass jede Rede die Hörer überzeugen will - die ästhetische Rede der Dichtkunst etwa, die die Vernehmenden in eine Stimmung oder in sonst etwas zu versetzen beabsichtigt, der vielleicht sogar in einigen Fällen die Intention fehlt, auch sie setzt aufs Überzeugen. Wir haben gesehen, dass Aristoteles für das Fachwissen die speziellen Topoi heranzieht, für die Beredsamkeit aber - und damit auch für die Dialektik - die allgemeinen Gesichtspunkte, die zwar nicht positiv sind, aber deren sich auch das *apodeiktische* Schlussverfahren bedient. Es bleibt aber problematisch die beiden Gemeinplätze zu vermengen, wenn es um die Überzeugung der Zuhörer geht, da der Hörer den Eindruck gewinnen kann, der Redner oder Dialektiker spricht über etwas – ein spezielles Fachwissen –, in dem er sich nicht auskennt. Etwa wenn Philosophen über die Quantenphysik reden ohne Physik studiert zu haben. Aristoteles sagt deswegen:

Unter den Enthymemen (rhetorischer Schlußverfahren) besteht ein sehr großer und fast allen Rhetorikern unbemerkt gebliebener Unterschied, der ebenfalls bei der dialektischen Methode, Schlüsse zu bilden, herrscht. Ein Teil derselben nämlich beruht auf dem rhetorischen [[wie auf dem dialektischen Verfahren der Schlussbildung]], ein anderer dagegen gehört in den Bereich anderer Theorien [generell die Einzelwissenschaften, O. L.] und Fertigkeiten, welche teils schon systematisch erfaßt [wie die aristotelische Zoologie, O. L.], teils dies noch nicht sind. [wie die Lichtgeschwindigkeit zur Zeit des antiken Griechenlands, O. L.]. Daher wirken die Redner auch unverständlich, [...] indem sie sich ausführlich darauf [auf die speziellen Topoi, O. L.] einlassen, <oder> sie *begeben sich* in gewisser Weise *auf fremdes Gebiet*. [Wenn sie die Topoi vermengen., O. L.]¹³⁴

Aus dem Gesagten wird klar, auch die Reden der Fachbereichsdisziplinen verwenden die allgemeinen Gesichtspunkte an ihrem Ort, eine Rede aus nur speziellen Topoi ist ebenso wenig überzeugend wie umgekehrt. Der Redner, wenn er dem Physiker seine Einsichten vermitteln will, sollte über die Topoi dieser Einzelwissenschaft Bescheid wissen, er muss sie also gelernt haben und nicht, wie Gorgias will – der Redner weiß mehr, kann mehr als der Fachmann ohne die Disziplin gelernt zu haben, ohne Sachkundiger zu sein. Doch wenn der geübte Rhetoriker die speziellen Topoi beherrscht und mit den allgemeinen verknüpfen kann, dann ist er fachkundiger als der Fachkundige und überzeugender; denn er hat zum einen die wissenschaftlichen Verfahren noch nicht getrennt, wofür man erst dem Aristoteles die Schuld geben kann, wenn in einer verkürzten Lesart desselben gesagt wird, dass er die Wissenschaften in Disziplinen trennt bzw. aufteilt. Die Einteilung in eigene Disziplinen (Techniken, Theorien und Praktiken) ist auch Platon oder den Natur-

¹³³ Reduktion der Sprache auf die Beredsamkeit ist ein zu pejorativ gewählter Ausdruck, vielmehr handelt es sich um die Rückführung auf ein Prinzip – das der Beredsamkeit –, welches die Sprache ermöglicht.

¹³⁴ Aristoteles: *Rhetorik*, 1980. 1358a-13. S. 19.

philosophen geläufig, auch sie teilen manchmal in eigene Wissensgebiete, z. B. Mythos und Logos, ein. Doch von Thales bis Aristoteles und Epikur ist die Differenzierung in Fachgebiete dem Harmoniegedanken untergeordnet¹³⁵. Der Redner, der die speziellen Topoi bereden kann und sie noch dazu in rechter Weise verbindet und dies auch noch mit den allgemeinen macht, wird sein Wissen als harmonisches Ganzes vermitteln, also wird der *logos* nicht bloßes Stückwerk sein. Dadurch, dass seine Rede aufs Ganze geht, wird er den Hörer leichter überzeugen, da der Überblick über das ganze Leben den Hörer mehr einnimmt als die beschränkte naturwissenschaftliche Rede, die keine Bedeutung *für mich* hat. Außerdem verbleibt die Rede, die ihre Überzeugung aus den Quellen der speziellen Topoi gewinnt, könnte man glauben, wenn man es nicht besser wüsste, innerhalb derselben und so könnte keine Weiterentwicklung der Kenntnisse stattfinden. Dies widerspricht dem Gedanken, die positiven Wissenschaften beschränken sich selbst, um positive Ergebnisse zu liefern. Denn wie erweitert die Wissenschaft ihren „Wortschatz“, damit neue Wahrheiten innerhalb einer Disziplin möglich sind? Sie nimmt neue Begriffe – im Sinne des Aristoteles - in ihr System auf, damit in der Disziplin Progressivität möglich ist. Die entscheidende Frage ist nun, wie die Begriffsbildung vor sich geht. Wir verweisen hier auf die Definition, die Nietzsche in WuL gibt, durch *das Gleichsetzen des Nicht-Gleichen* oder per Analogie. Erweitert die beschränkte¹³⁶ Wissenschaft ihre Sprachmöglichkeiten nicht, so verbleibt sie in dem Zirkel der speziellen Topoi und müsste aus diesen die neuen Kenntnisse schöpfen. Auch dies ist denkbar, da die Sprache im alten Medium neue Bedeutungen

¹³⁵ Bataille: *Innere Erfahrung*, 1999. II *Die Erfahrung einzige Autorität, einziger Wert*. Vgl. S. 20. Bataille sagt über die analytische Einteilung in Disziplinen und den daraus resultierenden Kompetenzzuweisungen und Grenzziehungen, allerdings in ironischer Weise und bloß implizit: „Auf philosophischer Seite handelt es sich darum, mit der analytischen Aufteilung der Verfahren Schluß zu machen und so der Leere intelligenter Fragestellungen zu entkommen.“ Die Harmonie, der Gesamtzusammenhang als sinnstiftendes Moment ausgelegt, kann den Nihilismus überwinden, da derselbe aus einer Sinnkrise – der Tod Gottes - abgeleitet werden kann. Aber es fragt sich, ob diese Harmonie, von der noch Timaios träumt, jemals existiert hat, wenn der Mensch tatsächlich ein Mängelwesen ist, weil ihm etwa der Instinkt fehlt. D. h., er muss sich seine Harmonie erst durch Sprache im Bezug zur Umwelt und zur Gemeinschaft rhetorisch erdichten (konstruieren). Vgl. dazu Blumenberg: *metaphorologische Schriften*, 2001. S. 408ff.: „Denn die Rhetorik geht aus von dem und nur von dem, worin der Mensch einzig ist, und zwar nicht deshalb, weil Sprache sein spezifisches Merkmal wäre, sondern weil Sprache in der Rhetorik als Funktion einer spezifischen Verlegenheit zutage tritt. [Von hier ein Blick auf die Dialektik des platonischen Sokrates und seinem Programm des Nichtwissens, O. L.] Will man diese Verlegenheit in der Sprache der traditionellen Metaphysik ausdrücken, so wird man sagen müssen, daß der Mensch zu diesem Kosmos (wenn es ihn den gibt) nicht gehört – und zwar nicht wegen eines transzendenten Überschusses, sondern wegen eines immanenten Mangels: des Mangels an vorgegebenen, präparierten Einpassungsstrukturen und Regulationen für einen Zusammenhang, der ‚Kosmos‘ zu heißen verdiente und innerhalb dessen etwas Teil des Kosmos genannt werden dürfte.“

¹³⁶ Wir haben oben schon darauf hingewiesen, dass die Beschränkung nicht pejorativ in Bezug auf die Wissenschaften gefasst werden muss, sie ist die Bedingung des positiven Wissens und Voraussetzung der Ergebnisse der Naturwissenschaften. Freilich meinen wir es zudem auch abwertend.

oder Gebrauchsweisen konstruiert. D. h., auch aus dem Verbleib in dem Zirkel der speziellen Topoi können neue erwachsen, so wie innerhalb eines Bezirks neue Häuser, Gassen, eine neue Architektur usw. Manchmal wird es sogar nötig sein, die Begrifflichkeit einer Disziplin und ihre speziellen Topoi zu übernehmen, wenn eine Progression stattfinden soll, wir könnten hier als eine der Disziplinen u. a. die Metaphysik anführen. Doch geht gerade diese „Wissenschaft“ auf die allgemeinsten unter den allgemeinen Topoi, wie Sein, Erfahrung, Welt um einige zu nennen. Gleichgültig welche Gemeinplätze wir als Beispiel verwenden, wir müssen uns die Begrifflichkeit aneignen, damit das Wissen von irgendeiner Disziplin möglich wird. Beherrsche ich die Begrifflichkeit der Fachsprache, so kann ich Wahrheiten vor aller Erfahrung konstruieren und die Worte sind konstitutiv für das Wissen und auch für die Wahrnehmung. Kurz: man muss sich als Rhetoriker auf die spezifischen Begriffe der jeweiligen Disziplin einlassen, um auch den Sachkundigen zu überzeugen. Deswegen kommt der in der Beredsamkeit allein bewanderte noch nicht zur höchsten Glaubwürdigkeit bei allen, die Sachverständigen kann er nicht überzeugen, dafür aber die Laien aus der Gruppe der vielen. Der Redner wird den Stil und die Worte anwenden, mit denen er meint, sie passen auf eine Gruppe von Hörern am besten, - die Alltagssprache für das „Fußvolk“ und die eloquente Rede für die Gelehrten. Problematisch wird die Sache dann, wenn das Publikum gemischt ist und der Redner eine Wahl treffen muss, wen er nun überzeugen soll oder, wenn er die Hörer nicht kennt. Gemeint ist die politische Beredsamkeit, die scheinbar darauf zielt, dass möglichst viele überzeugt werden, insofern sagen die Sophisten sie hätten die meiste Macht im Staat, da sie besser als die Fachleute den Laien überreden können, worauf es bei der beratenden Rede vor der Volksversammlung ankommt, vor allem wenn es sich um Demokratie handelt – die Herrschaft der vielen. Nun ist das keine Macht für Plato bzw. Sokrates im Dialog *Gorgias*, sondern derjenige, der die Macht der Beredsamkeit für ungerechte Taten missbraucht, ist der Ohnmächtige, der Mächtige ist hingegen der, der seine Triebe und Begierden in „besonnener“ Art und Weise beherrscht, deswegen ist das Unrecht leiden¹³⁷ nicht so verwerflich wie das Unrecht tun, was Sokrates von keinem Dialogpartner, die großteils der Schule des Gorgias angehören, geglaubt wird, nicht einmal von seinem eigenen Schüler Chairephon¹³⁸. Hier wie in anderen Dialogen spielt der platonische Sokrates den *guten* und

¹³⁷ KGW II, 4. S. 115f., *Vorlesungsaufzeichnungen, Gorgias*.

¹³⁸ Ebd. S. 116. „Callikles u. Chaerephon fragen sich ob S. scherze.“

gerechten Märtyrer¹³⁹, eine Art Prä – Jesus, das trifft noch mehr auf Pythagoras zu, Sokrates der für die gute Sache stirbt, „aus Mangel an Beredsamkeit“¹⁴⁰, d. h. bei Sokrates aus Mangel an Heuchelei. Sokrates legt das Unrecht leiden als Stärke aus, der Beherrschte kann es alleine ertragen wegen seiner Gerechtigkeits-Ideologie¹⁴¹. Es kann sich aber nur um das Unrecht leiden *inter pares* handeln, da wir nicht vergessen dürfen, dass Sokrates ein Kriegermann und die antike Ethik eine solche ist, die den Krieg nicht verdammt. Erst die kantische Ethik schließt den Krieg aus ihrem System aus.

Es wurde den rohen und halbwilden Zeiten beigemessen, daß Homer seine Helden noch so hart und unbarmherzig, aber doch tapfer vorstellt. Der Mut und das kriegerische Talent machen alles aus. Sind unsere Zeiten nicht noch eben so mit Barbarei angesteckt. [...] Man rechnet einen ganzen Staat, wenn er sich nur vergrößern kann, die Ungerechtigkeit vor keinem Schimpf an. [...] Wenn Monarchen bis so weit erleuchtet sein werden, daß sie ein solches Unternehmen mit moralischem Abscheu ansehen werden (wozu wirklich nicht viel gehört) [...] Das Recht der Menschen wird allein die Achtung bestimmen.¹⁴²

¹³⁹ Vgl. aber dazu: Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra – Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885). In: ders.: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Hg. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, sechste Abteilung, erster Band. Berlin: de Gruyter 1968. Zitiert: KGW VI, 1, S. Vgl. *Von alten und neuen Tafeln* S. 242-266. Auf S. 261f, Aphorism. 26. heißt es: „[...] Bei Welchen liegt doch die grösste Gefahr aller Menschen-Zukunft? Ist es nicht bei den Guten und Gerechten? / [...] Oh meine Brüder, den Guten und Gerechten sah Einer [Jesus oder Sokrates, O. L.] einmal in's Herz, der da sprach: „es sind die Pharisäer.“ Aber man verstand ihn nicht. / [...] Das aber ist die Wahrheit: die Guten *müssen* Pharisäer sein, sie haben keine Wahl! / Die Guten *müssen* Den kreuzigen, der sich seine eigene Tugend erfindet!“ Dieses Zitat ist aber meiner Auslegung entgegengesetzt, da die Guten eben nicht als Sokrates und Jesus, sondern als Pharisäer vorgestellt werden. Hier in diesem Aphorismus sind die Guten die Systemerhalter, die herrschende Kaste, die das Schaffen neuer „Werthe“ sabotieren, um die alten Werte zu konservieren. Vgl. aber auch: KSA 5, JGB; *Vorrede*, S. 12f: „Aber der Kampf gegen Plato, oder, um es verständlicher und für's ‚Volk‘ zu sagen, der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden – denn Christenthum ist Platonismus für's ‚Volk‘ – hat in Europa eine prachtvolle Spannung des / Geistes geschaffen, wie sie auf Erden noch nicht da war“. Wir drehen den Satz Nietzsches um: Platonismus ist *Christenthum* für die Philosophen.

¹⁴⁰ KGW II, 4. S. 117f.

¹⁴¹ Hier sieht man, dass der platonische Sokrates die Redekunst sehr wohl beherrscht, wenn er die unplausiblere Erklärung einleuchtend macht – das schwächere Argument zum stärkeren macht. Etwas so Unfestgestelltes wie die Gerechtigkeit kann ausschließlich durch Rhetorik ermittelt werden.

¹⁴² Kant: *Geschichtsphilosophie*, 1985. S. 201f.: *Ausgewählte Reflexionen aus dem Nachlaß zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Historiographie*. Vgl. die *Textnachweise*, zu diesem Text auf S. 259. Der von mir zitierte Text (Fragment) mit der Nr. 1400 folgt der Akad.-Ausg. Bd. 15, 2. Aber nicht die Achtung vor dem Gesetz, sondern die vor der Würde des Menschen, wird erst zur Anerkennung des Rechts führen.

γ) Nietzsches Sprachphilosophie

Gedanken und Worte. – Man kann auch seine Gedanken nicht ganz in Worten wiedergeben.¹⁴³

γ-a) Durchgängige Rhetorizität in Nietzsches Texten

In Nietzsches Philosophie eine durchgängige Rhetorizität („*Beredsamkeit*“) auszumachen ist nicht schwer und jeder, der daran Anstoß nimmt, etwa weil die Musik oder die Moralkritik die vermeintlich zentralen und bevorzugten Themata der nietzscheanischen Philosophie sind, vergisst dabei, dass jeder Text nur in Sprache formuliert werden kann und dass letztere nichts außer *Beredsamkeit* ist. Oder auch *Macht-Beredsamkeit* im Gegensatz zur *persuasiv-werbende(n)* *Beredsamkeit*, wie Oesterreich¹⁴⁴ in seinem Text feststellt, dass Nietzsche ein Anhänger von ersterer ist.

Die *persuasiv-werbende Rhetorik* wird übertroffen durch die *Macht-Beredsamkeit des Befehls*. Der befehlende Machtausdruck vermag im Gegensatz zur bloßen Überredung die stärkere persuasive Kraft zu entfalten, die jede weitere Beglaubigung oder Beweisführung überflüssig macht. Diese relative Gering-schätzung der *persuasiv-werbenden Rhetorik*, die an die freie Zustimmung der anderen appelliert, gründet wiederum in der Logik des Willens zur Macht. Denn *Wille* im eigentlichen Sinne unterscheidet sich vom bloßen *Wunsch* dadurch, daß er aus eigener Kraft sein jeweils angestrebtes Ziel zu verwirklichen vermag. Bei der um Überzeugung werbenden Rhetorik dagegen, die an den anderen lediglich appelliert, ihn aber nicht zwingt¹⁴⁵, ist die Zustimmung und Einwilligung durch die Freiheit des anderen vermittelt. Aber gerade deswegen bleibt ihre Wirksamkeit kontingent und problematisch. Der *persuasiv-werbende Wille* kann somit sein Ziel nicht aus eigener Kraft erreichen, nähert sich dem bloßen Wunsch und stellt in seiner relativen Ohnmacht lediglich eine zweitrangige Form der *Macht-Beredsamkeit* dar. Auf ihrer Steigerungsstufe, der Rhetorik des Befehls, folgt dem gelungenen imperativen Ausdruck unmittelbar und mit Notwendigkeit der Gehorsam. Ihre Wirkung ist nicht problematisch, sondern apodiktisch.¹⁴⁶

¹⁴³ KSA 3, FW, drittes Buch 244. Aphorism., S. 514. Vgl. auch: KSA 5, JGB, 296. Aphorism., S. 239f. Eine Stelle zur nietzscheanischen Schriftkritik bzw. Sprachkritik, wo Nietzsche das Einfangen der Gedanken durch die Schrift und die Worte kritisiert. „Welche Sachen schreiben und malen wir denn ab, wir Mandarinen mit chinesischem Pinsel, wir Verewiger der Dinge, welche sich schreiben *lassen*, was vermögen wir denn allein abzumalen? Ach, immer nur Das, was eben welk werden will und anfängt, sich zu verriecken! Ach, immer nur abziehende und erschöpfte Gewitter und gelbe späte Gefühle! Ach, immer nur Vögel, die sich müde flogen und verflogen und sich nun mit / der Hand haschen lassen, - mit *unserer* Hand! [...] aber Niemand erräth mir daraus, wie ihr in eurem Morgen [als ihr noch nicht zu Papier gebracht wart, O. L.] aussahet, ihr plötzlichen Funken und Wunder meiner Einsamkeit, ihr meine alten geliebten - - schlimmen Gedanken!“ H. i. O.

¹⁴⁴ Vgl. Peter L. Oesterreich: *Der große Stil? Nietzsches Ästhetik der Macht-Beredsamkeit und ihre ethische Fragwürdigkeit*. In: Kopperschmidt/Schanze (Hg.): *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“*, München: Fink 1994. S. 159-171. Zitiert: Peter L. Oesterreich: *Der große Stil?*, 1994. S.

¹⁴⁵ Welche Rede außer dem Befehl ist noch zwingend? Die Rede der Logik etwa?

¹⁴⁶ Peter L. Oesterreich: *Der große Stil?*, 1994. S. 161f. Oesterreich führt weiter aus: „Der *große Stil* ergibt sich dann, wenn auch noch der Befehl als Befehl vergessen wird, so daß er als Akt der subjektiven Willkür nicht mehr ins Bewußtsein fällt. Durch diese Dissimulation des subjektiven Willens gewinnt das Werk den Charakter eines *unschuldig* schaffenden, objektiv übermächtigen Willens, gegen das selbst die Denkmöglichkeit des Ungehorsams schwindet. An die Stelle der Rhetorik des Befehls tritt die des *übermächtigen Willens*.“

Doch geht es bei den Reden in Texten oder in der Kommunikation in Forschungsgemeinschaften sicher auch um die auf Überzeugung und Werbung ausgerichtete Beredsamkeit (Sklaven-Beredsamkeit). Doch wird noch zu entscheiden sein, ob die Eloquenz das hervorragende Merkmal der Rhetorik ist oder die Figuralität, d. h. ob die Rede durch die Tropen bestimmt wird. Es fällt schwer einen Beleg für die These, die Rhetorik bestimmt Nietzsches frühe wie späte Schriften in seinen eigenen Texten, wie auch in dem Text Paul de Mans „Rhetorik der Tropen (Nietzsche)“ zu finden. De Man geht es um das Verhältnis, das Nietzsche zur Literatur hat, dieses wird man eher verstehen, wenn man die Interpretation der Nietzsche-Texte durch die Auffassung, die Nietzsche von der Rhetorik hat, in Angriff nimmt. De Man sagt bezüglich des Verhältnisses der Rhetorik zur Literatur und damit auch über die Relation von letzterer zur Philosophie:

Warum sollte man, was allem Anschein nach als ein exzentrischer und geringfügiger Teil [die Rhetorik also, O. L.] von Nietzsches Unternehmen gelten muss, als Zugang zur komplexen Frage nach seiner Anschauung von Literatur und nach den spezifisch literarischen Aspekten seines eigenen philosophischen Diskurses wählen? [...] Dennoch wird der anscheinend krumme Pfad durch die vernachlässigte und dunkle Nische des Nietzsche-Kanons, in der die Rhetorik liegt, uns schneller zu unserem Ziel hinführen als der gewohnte Weg, der von Studien über Einzelfälle ausgeht und von dort zu synthetischen Generalisierungen fortschreitet.¹⁴⁷

Auf den ersten Blick interessiert sich de Man eher für die literarischen Aspekte in den philosophischen Texten Nietzsches. Die Rhetorik, als Ausgangspunkt der Interpretation und der Dechiffrierung von Nietzsches Schriften, beansprucht nicht nur aufzuzeigen, wie die Argumentationsstruktur derselben rhetorisch konstituiert ist, die Auslegung durch den Schlüssel der Redetechnik beansprucht auch, den Nachweis zu erbringen, dass es literarische Momente im philosophischen Diskurs gibt, was letzteren entstellt, da dann Philosophie als bloße Literatur entblößt und damit erniedrigt wird, denn letztere ist nicht wissenschaftlich¹⁴⁸. Doch wird erst zu zeigen sein, ob de Mans Ziel wirklich die Aufhebung dieser Grenzbestimmung beabsichtigt oder nicht. Jedenfalls ist die Rhetorik vielleicht der privilegierte Zugang zur Interpretation von Nietzsches Texten, eine Hauptstraße¹⁴⁹, wie de Man vermutet. Er:

¹⁴⁷ Ebd. De Man: *Allegorien*, 1988, S. 146f.

¹⁴⁸ Diese Thematik wird u. a. von Anne Tebartz-van Elst behandelt. Anne Tebartz-van Elst: *Ästhetik der Metapher: zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche*. Freiburg, München: Alber, 1994. [Zugl.: Aachen, Techn. Hochsch., Diss. 1993] Zitiert: Van Elst: *Ästhetik d. Metapher*, 1994. Auf S. 96 behauptet sie: „In diese Richtung weist die nietzschesche Rhetorik. Nietzsche ist weit davon entfernt, die *doxa* für zweitrangig zu halten. Wenn die Sprache insgesamt Rhetorik ist, weil sie nur eine *doxa* und keine *episteme* übertragen will, so gibt es nur noch die *doxa*.“

¹⁴⁹ De Man: *Allegorien*, 1988. S. 146f. „Daß dies Gebiet als eine mögliche Hauptstraße zu zentralen Problemen der Nietzsche-Interpretation vernachlässigt und gemieden wurde, belegt die Bibliographie.“

[...] will in sehr groben und sehr eiligen Zügen andeuten, wie die Frage der Rhetorik auf einige von Nietzsches Texten, frühe wie späte, bezogen werden kann.¹⁵⁰

De Man arbeitet in seiner Argumentation mit der Steigerung, dass anscheinend die Rhetorik nur eine nebensächliche Rolle für Nietzsche spielt, einerseits, und der Überraschung, dass die Beredsamkeit der Interpretationsschlüssel zu sämtlichen Nietzsche-Texten schlechthin ist, andererseits. Zuerst sagt er, die Rhetorik finde sich anscheinend nur beim frühen Nietzsche, um die Zeit von 1872-74¹⁵¹, in den Texten *WuL* und *Darstellung der antiken Rhetorik* (Musalion-Ausgabe V. od. KGW II, 4.) und überhaupt im *Nachlass* oder den *Vorlesungsaufzeichnungen* dieses Zeitraumes. Auf der anderen Seite weist er die durchgängige Rhetorizität des Sprechens, insbesondere der polemischen Rede Nietzsches hinsichtlich der Metaphysik, an einer einzigen Stelle eines älteren Nietzsche-Textes¹⁵² nach und überrascht so den Leser. Die Struktur der Rede, die sich dauernd in der Argumentation des frühen wie späten Nietzsche wiederholt, ist die bipolare Opposition¹⁵³, die Redekunst *setzt* diese Gegensätze – wie Innen/Außen, Ursache/Wirkung, Subjekt/Objekt und *Gut und Böse* – um sie zu zerstören oder um ihre Ungültigkeit auszuweisen. Die Rhetorik ist quasi eine Dechiffrierungsstrategie, die ein binäres Konstrukt setzt, die das, was sie denunziert, vorher schafft, die „Technik der Beredsamkeit“ konstruiert eine Weltauslegung durch Sprache, die dann diese Interpretation destruiert; und durch den Nachweis der Ungültigkeit der verschiedenen Dualismen gewinnt

¹⁵⁰ Ebd. S. 147.

¹⁵¹ Ebd. De Man: *Allegorien*, 1988. 147f. „Es ist bekannt, daß sich Nietzsches unmittelbare Beschäftigung mit der Rhetorik auf die Notizen für ein Seminar beschränkte, das er im Wintersemester 1872/73 an der Universität Basel vor nur zwei Studenten abgehalten hatte.“ De Man leitet zwei Punkte aus diesen Notizen, die *für ihn* für das Verständnis der Nietzscheschen Rhetorik wichtig sind, ab. „Nietzsche bewegt das Studium der Rhetorik von dem der Techniken der ‚Beredsamkeit‘ weg, indem er deren Abhängigkeit von einer vorgängigen Theorie der Sprachfiguren oder Tropen darstellt. [...] Beredsamkeit und Stil sind die Anwendungsformen einer Theorie der Figuren. [...] Tropen sind weder ästhetisch, als Ornamente, noch semantisch, als figurative Bedeutungen, die sich von buchstäblichen, eigentlichen Benennungen herleiten, zu verstehen. Eher ist das Umgekehrte der Fall. Die Trope ist keine abgeleitete, marginale oder anormale Form der Sprache, sondern das linguistische Paradigma par excellence.“

¹⁵² Ebd. S. 149f. „Die Gültigkeit dieses Schemas [dass die Rhetorik für die Schriften Nietzsches und sein Denken insgesamt bestimmend ist, O. L.] kann durch die Untersuchung einer einzigen, aber typischen Passage eines der späteren Texte überprüft werden. Er datiert von 1888 und ist Teil der nachgelassenen Fragmente, die unter dem Titel der Wille zur Macht bekannt geworden sind. Der Abschnitt ist charakteristisch für viele späte Nietzsche-Texte und kann nicht als Anomalie angesehen werden.“

¹⁵³ De Man nennt dies, was wir u. a. bipolare Opposition nennen, *binäre Polaritäten*, einige Stellen dazu finden sich in den *Allegorien des Lesens* auf den S. 150ff. u. S. 161. Die Stelle auf S. 150f. besagt: „Beide Polaritätengruppen, Innen/Außen und Ursache/Wirkung, die zusammen ein geschlossenes und kohärentes System auszumachen schienen (äußere Ursachen bedingen innere Wirkungen), sind nun zu einem arbiträren, offenen System auseinandergeschlagen, in dem die Kausal- und Ortsbestimmungen bis zur Täuschung vertauscht und einander willkürlich substituiert werden können. Die Konsequenz: unser Vertrauen in das ursprüngliche binäre Modell, das als Ausgangspunkt diente, wird erschüttert. [...] Der gesamte Prozeß von Substitution und Verkehrung wird von Nietzsche – und das ist für uns in diesem Kontext der wichtigste Punkt – als ein sprachliches Ereignis verstanden.“

eine Art der Beredsamkeit ihre Überzeugungskraft. De Man fragt nun hinsichtlich dieses Themas, dass wenn ein Text wie *Über Wahrheit und Lüge* seine „Figuralität aller Sprache“ und die daraus folgenden „Irrungen“, die der *binären Polaritäten*, sich selbst eingestehe, ob er diesen Irrungen dadurch entkomme. „Folgt daraus, daß der Text deshalb der Art von Irrtum entgeht, die er denunziert?“¹⁵⁴ Also *nicht nur* Stil, das Beherrschen der Grammatik und die Vermeidung der Solöcismen¹⁵⁵, das Aussehen, Habitus, seriöses und souveränes Auftreten und die „Authentizität“ des Redners, seine Stellung (Autorität, Alter) und der vermeintliche Charakter machen die Überzeugungskraft desselben auf die Hörer aus, auch *nicht* die Rhythmik und der Redefluss - obwohl das alles nicht ohne Einfluss auf die Hörer ist. Einige der wichtigsten Faktoren der Redekunst auf die Aristoteles in seiner Rhetorik öfters verweist, sind die Argumentationstechniken, Enthymeme und Beweise, die der überzeugende Redner kennt, zudem muss er zur Beherrschung der Technik der Beredsamkeit seine Hörer und deren Charaktere¹⁵⁶ „durchschauen“ und zum passenden Anlass¹⁵⁷ die adäquate Rede wählen. Aristoteles’ Technik des guten Redens bezieht sich

¹⁵⁴ De Man: *Allegorien*, 1988. S. 154.

¹⁵⁵ Zum Solözismus, d. s. (*syntaktische(n) Verstöße(n)*) vgl. KSA II, 4, S. 429f. § 4; und den Eintrag im: Duden: *Fremdwörterbuch*, 7., neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Band 5, Herausgegeben von der Dudenreaktion. Mannheim u. a.: Dudenverlag 2001. S. 929, Spalte 1f. „**Solözismus** der, -, ...men <gr.- lat.>: (Rhet., Stilk. Veraltet) grober sprachlicher Fehler, bes. in der syntaktischen Verbindung der Wörter.“ Kurz: wenn der Sprecher gegen die herrschende Konvention der Grammatik und Rechtschreibung verstößt. Nietzsche verurteilt die Solözismen und Barbarismen nicht ausschließlich, sondern gesteht ihnen sprach (um-)bildende Qualitäten zu, wenn er sagt: „Barbarismen häufig wiederholt gestalten endlich die Sprache um [...]. Wie viel Barbarismen haben daran gearbeitet, um aus dem Lateinischen die Romanischen Sprachen zu bilden. Und durch diese Barbarismen u. Solöcismen kam es zu gutem, sehr gesetzmäßigem Französisch.“ Ebd. An anderer Stelle desselben Textes spricht Nietzsche geradezu von einer Notwendigkeit des Redners, sich der Barbarismen und „Solöcismen“ zu bedienen, um natürlich oder authentisch bzw. charakteristisch den Hörer zu täuschen, um ihn besser überzeugen zu können. – Dem Volk vermittelt man einen Eindruck der authentischen Rede, wenn man ihre Sprache spricht. Die Stelle findet sich in KGW II, 4, S. 434, § 5. „Die ‚Angemessenheit‘ geht also auf einen moralischen Effekt hinaus, Deutlichkeit (u. Reinheit) auf einen intellektuellen: verstanden will man werden, als redlich will man gelten. Die ‚Reinheit‘ ist schon eine halb künstlerische Beschränkung des Charakteristischen, denn in dem Munde vieler würden, zur vollen Täuschung, auch Solöcismen u. Barbarismen nöthig sein (zu erinnern an die Art, wie Shakespeare Pöftrner und Ammen auftreten lässt [...]). Das Charakteristische [oder Authentische, O. L.] wird also einmal gebrochen durch Übertragung in die *gebildete* Sprachsphäre.“ H. i. O.

¹⁵⁶ Die Kenntnis des Charakters des Menschen spielt auch in der Nikomachischen Ethik, vor allem im zweiten Buch derselben, eine wichtige Rolle.

¹⁵⁷ Zum richtigen Zeitpunkt (Kairos) die passende Rede, das zielt nicht nur auf die Überzeugungskraft der Argumentation ab, sondern auch auf die Überzeugung durch Gefühle wie Empathie und Pietät. „Es basiert nämlich die Rede auf dreierlei: dem Redner, dem Gegenstand, über den er redet, sowie jemanden, zu dem er redet, und seine Absicht zielt auf diesen – ich meine den Zuhörer. Der Zuhörer ist nun notwendig einer, der die Rede genießt, oder einer der zu urteilen hat, und zwar zu urteilen über das, was geschehen ist oder geschehen soll.“ Aristoteles: *Rhetorik*, 1980. 1358b-12, S. 20f. Die aristotelische Gliederung der Rhetorik in drei Redegattungen ist die Kenntnis, wann und wie eine Rede wirkt. Die Festrede befasst sich mit *Lob* und *Tadel* (ebd. 1358b17ff), bedient sich dabei auch des Beweises und des Schlusses, aber die Beweise und die Argumentation werden in ihr andere sein als in der Beratungs- oder Gerichtsrede. Ist die Einteilung des Aristoteles in drei Redegattungen ausreichend zur Beschreibung und Erklärung der Redetechnik als solcher oder lässt sich noch eine feinere Gliederung denken? Der Poesie, der Rhetorik und dem Aussagesatz, von

auf die soeben erwähnten Kenntnisse. Die Rede soll der adäquaten Gattung entsprechen, außerdem erfordert sie noch die Kenntnis oder das Auffinden dessen, was die Rede zu einer überzeugenden macht. Letzteres ist das Wesen der Redekunst nach der aristotelischen Definition, nicht aber der Sprache. Der Redner versucht mit seinem Vortrag vor anderen, jemanden zu *tadeln* oder zu *loben*¹⁵⁸ oder zu einem Urteil über *Vergangenes* (Gerichtsrede) oder *Zukünftiges* (und Geschehenes, wie die Beratungsrede) zu bewegen. Das alles macht Nietzsche auch immer mittels seiner Argumentationsstrategie, loben und tadeln bzw. über Zukünftiges und Vergangenes (ver-) urteilen. Rhetorik heißt jedoch bei De Man Figuren einführen, aber Tropen und keine rhetorischen Figuren, letztere sind „[...] kunstmäßig geänderte Formen des Ausdrucks, Abweichungen vom Usuellen, doch ohne Übertragungen“¹⁵⁹. Der Tropus, die Figur der Metapher oder die Figuren (Metonymie bzw. Metalepsis¹⁶⁰), die die Dualismen ermöglichen und diese auch hervorbringen und auf „Übertragungen“ basieren, verwendet (*schreibt*) der Redner in seinen Texten oder Vorträgen (*ein*), damit er die „Dekonstruktion“ seiner eigenen „Setzung“ durchführen kann - so überzeugt diese Art des Argumentierens¹⁶¹. Die ironische Allegorie, so De Man, als die

dem die Wissenschaft Gebrauch macht, hat Aristoteles eigene Werke gewidmet, die Rhetorik handelt also nur von einem Teil des in der Sprache möglichen Redens, dem der öffentlichen oder auch politischen bzw. staatsmännischen Beredsamkeit. Doch wo die Sprache überzeugt, ist die Rhetorik im Spiel, da sie an jedem Satz seine Überzeugungskraft erkennt und vermittelt.

¹⁵⁸ Das findet auch in wissenschaftlichen Vorträgen statt, obwohl es eigentlich nicht der Ort der Wissenschaft ist, der Emotionalität duldet.

¹⁵⁹ KGW II, 4. S. 449f, § 8. Nietzsche zählt *Pleonasmus*, *Ellipse*, *Enallage* und *Hyperbaton*, die er in einer vorläufig groben Einteilung einführt, um diese Definitionen dann noch ausführlicher zu behandeln, unter die rhetorischen Figuren.

¹⁶⁰ De Man: *Allegorien*, 1988. S. 151f. „In der Vorlesung über Rhetorik wird die Metonymie als das charakterisiert, was in der rhetorischen Terminologie auch Metalepsis heißt, als ‚Vertauschung von Ursache und Wirkung‘: [...] Später wird in denselben Notizen Metonymie als Hypallage definiert“.

¹⁶¹ Vgl. De Man: *Allegorien*, 1988. S. 159f. Handelt es sich bei dieser Argumentationsweise darum, dass sich die Texte Nietzsches in Form der *ironische(n) Allegorie* oder in der *allegorische(n) Ironie* ausdrücken? De Man sieht jedenfalls in dieser „rhetorischen Form“ die Form des „philosophischen Diskurses“ überhaupt. Ebd. „Wir könnten diese rhetorische Form, die die der ‚conte philosophique‘ [conte: erzählend, O. L.] *Über Wahrheit und Lüge* und darüber hinaus die des philosophischen Diskurses insgesamt ist, als ironische Allegorie bezeichnen – aber nur, wenn wir ‚Ironie‘ mehr im Sinne von Friedrich Schlegel als in dem von Thomas Mann verstehen.“ Zu *Allegorie* und *Ironie* vgl. u. a. Nietzsche: KGW II, 4. S. 447ff, § 7. „Rein wird die Allegorie in der Rede selten angewandt, meist mit apertis gemischt (mit nicht allegor. Bestandtheilen) [...] Man muß sich hüten nicht aus dem / Bilde zu fallen: viele sagt Quintil. fangen mit Sturm an u. hören mit Feuer und Einsturz auf. *Das Räthsel*, eine ganz dunkle Allegorie, ist der Rede unstatthaft. [...]“ Die Allegorie wird von Nietzsche unter Bezug auf quintilianische Einteilungen und Definitionen erläutert, ebenso die Ironie: „[...] *Ironia illusio*: die Worte besagen gerade das Gegenteil, was sie zu besagen scheinen. Als Arten der Ironie unterscheidet Quintil. [1., O. L.] *σαρκασμός* [Sarkasmōs, O. L.] [...] mit zum grinsenden Lachen verzogenem Gesicht“. 2. „[...] eine witzige Selbstironie [...]“; 3. „[...] die auf andere gerichtete Ironie [...]“. Wir geben nicht alles wieder, was Nietzsche unter die tropischen Ausdrücke subsumiert. Wichtig scheint uns noch der Begriff „[...] *Oxymoron*, Verbindung eines Subjekts mit einem sein Wesen negierenden Prädikat. [...] Das *ὑπέρβατον* [Hypērbaton, O. L.] verbi transgressio Hervorhebung eines bedeutenden Wortes durch seine Stellung an Anfang oder Schluß des Satzes. [...] Dialysis oder Parenthesis Einschaltung eines andren Satz<es> in einen Satz. [...] Die *ὑστερολογία* [hysterologia, hysteros: später, folgend, O. L.] sensuum ordo

Diskursform, die den Philosophischen Text kennzeichnet, destruiert sich selbst. „Philosophie erweist sich als / unendliche Reflexion ihrer eigenen Destruktion in den Händen der Literatur.“¹⁶² Was aber die Ironie bei F. Schlegel im Gegensatz zu Th. Mann betrifft, so wollen wir kurz auf erstere eingehen, durch die Interpretation, die Oesterreich¹⁶³ von Schlegels Ironie anzubieten hat. Die Rede gesteht ein, dass sie auf den Tropen gründet und gibt sich so den Anschein der Wahrhaftigkeit. Damit die Negation einer Wahrheit oder eines Sachverhalts erfolgen kann, muss das zu Negierende am Satz vorher eingeführt und dargestellt werden.

γ-b) Eigentlicher und uneigentlicher Ausdruck

Die „wahren Sätze“ Nietzsches gestehen sich ihre Figuralität vor allem in WuL ein, der Zugang zur Wirklichkeit durch Sprache kann nur durch den Tropus dargestellt werden, aber genau diese figurale Struktur aller Rede verweist auf die Unmöglichkeit der adäquaten Kenntnis der Dinge durch Sprache, da es sich beim Tropus um Übertragungen handelt. Die Behandlung der Tropen führt uns zurück zur Thematik der „Eigentlichkeit“ oder besser, zu dem *eigentlichen Ausdruck* im Gegensatz zum *uneigentlichen*. Van Elst merkt dazu an:

Die Wörter sind deswegen Tropen, weil sie statt „des wahren Vorgangs“ „ein in der Zeit verklingendes Tonbild“ hinstellen. (Mus V, S. 299¹⁶⁴) Der ästhetische bzw. symbolische Charakter der Sprache wird

praeposterus das was man zuerst sagen mußte sagt man später. [...] Die ὑπερβολή [hyperbolē: der Überschuss, O. L.] Übertreibung der Wahrheit um eine Sache zu vergrößern oder zu / verkleinern. Verschiedene Weisen: man sagt entweder mehr als geschehen kann oder geschehen ist [...] Oder wir heben die Dinge durch eine Vergleichung [...].“

¹⁶² De Man: *Allegorien*, 1988. „Die Weisheit des Textes ist selbstzerstörerisch (Kunst ist wahr, aber die Wahrheit tötet sich selbst), doch diese Selbstzerstörung wird durch eine unendliche Folge rhetorischer Umkehrungen verschoben, die sie durch die endlose Wiederholung derselben Figur zwischen der Wahrheit und dem Tod dieser Wahrheit suspendiert.“

¹⁶³ Peter L. Oesterreich: „Wenn die Ironie wild wird ...“: *Die Symbiose von Transzendentalphilosophie und Tropus bei Friedrich Schlegel*. S. 31-40. In: Joachim Dyck, Walter Jens; Gert Ueding (Hg.): *Rhetorik: Ein internationales Jahrbuch*. Bd. 12; *Rhetorik im 19. Jahrhundert*. Tübingen: Max Niemeyer 1993. S. 33ff. „Die philosophische Ironie entfaltet ein Widerspiel entgegengesetzter Momente, dessen Zweideutigkeit sich nicht mehr in die Eindeutigkeit überführen und auflösen läßt. So bewegt sich die sokratische Ironie zwischen absichtlicher und unbewußter Verstellung hin und her. [...] / Die Ironie ist im Gegensatz zum dialektischen Prozeß gegen jede Art von Identität und endgültiger Vermittlung unversöhnlich. [...] In künstlerischer Hinsicht erscheint die Ironik als poetische Reflexion, die Schlegels berühmtes Konzept der *progressiven Universalpoesie* – der Vereinigung von Poesie, Philosophie und Rhetorik – trägt. [...] / Die für den klassischen rhetorischen Tropus Ironie definierte Fixierung eines eigentlich Gemeinten auf der einen Seite und des uneigentlichen Geäußerten auf der anderen hebt sich im absoluten Schweben der transzendentalen Einbildungskraft auf.“ Vgl. auch S. 38f. ebd.

¹⁶⁴ Die Schriften, die Nietzsche mit der Rhetorik verbinden, beziehen sich, wenn sie vor 1994 erschienen sind, zumeist auf die Musarion-Ausgabe, da die KGW II, 4 zu dieser Zeit noch nicht verfügbar ist. So schreibt Tebartz-van Elst im Literaturverzeichnis zu den Textausgaben, die sie in ihrem Buch, Tebartz-van Elst: *Ästhetik d. Metapher*, 1994 S. 213, verwendet: „Die Rhetorik Vorlesung von 1872/73 [die die KGW II, 4, auf SS 1874 datiert, O. L.], von der es bislang keine kritische Edition gibt, wird nach der Musarion-

unter rhetorischen Gesichtspunkten als tropisches Wesen der Sprache entfaltet. Damit wird die Dichotomie von eigentlicher und uneigentlicher bzw. übertragener Rede virulent, die vor allem in der nach-aristotelischen Rhetorik an Bedeutung gewonnen hatte. In seiner Rhetorik-Vorlesung weist Nietzsche darauf hin, daß eine solche Unterscheidung nicht gerechtfertigt sei, da der Begriff der „eigentlichen Bedeutung“ wenig Sinn mache [...] ¹⁶⁵

Posselt zeigt aber anhand der *Katachrese*, dass ein Ausdruck zugleich beides sein kann, eigentlich und uneigentlich. Die Figur kann insofern als eigentlich ausgelegt werden, wenn sie einen Namen setzt (erfindet), um eine Sache zu bezeichnen, für die es vorher keinen solchen Namen gibt.

Während die Metapher immer mit der Substitution eines Ausdrucks durch einen anderen verbunden ist, findet im Falle der Katachrese keine Substitution eines eigentlichen Ausdrucks statt, weil es keinen eigentlichen Ausdruck gibt, der ersetzt werden könnte. Sie impliziert nicht die Substitution eines anderen Ausdrucks, sondern sie benennt einen Gegenstand oder Sachverhalt, der (noch) keinen eigenen Namen in der Sprache hat. Während die Metapher eine Übertragung ist, durch die ein Ausdruck durch einen anderen ersetzt wird, supplementiert die Katachrese eine Lücke, einen lexikalischen Mangel in der Sprache. In diesem Sinn ist die Katachrese weder ein eigentlicher oder wörtlicher Ausdruck noch ein metaphorischer oder figurativer – und dennoch beides zugleich. ¹⁶⁶

Unter diesem Gesichtspunkt kann auch die Figur als eigentlicher Ausdruck fungieren, während Nietzsche in der *Darstellung d. antiken Rhetorik* (§ 3), wenn er behauptet, die Sprache beruhe insgesamt auf Figuration, den Wörtern dadurch nachsagt, dass sie nicht eigentliche Ausdrücke seien, sie hätten mit den Sachverhalten ¹⁶⁷, die sie bezeichnen, nichts zu tun. Selbst unter der Annahme, dass die Wörter willkürliche und beliebige Erfindungen sind, die erst durch Konvention verbindlich werden, da es keinen ursprünglichen Ausdruck nach Nietzsche gibt, so ist doch auch der *uneigentliche Ausdruck* zureichend für die Kommunikation, solange der andere (Dialogpartner, Hörer) weiß, was *gemeint* ist. Die Konvention regelt die Bedeutungen und den Sprachgebrauch der Wörter, der Hörer muss also nicht erst überlegen wie ein Wort *gemeint* ist, da ihm durch die *Abrichtung*, die die Sprachgemeinschaft mit ihm vollzogen hat, immer schon bekannt ist, was *gemeint* wird und was ein Wort *bedeutet*, d. h., ihren *Gebrauch* im *Sprachspiel* kennt ¹⁶⁸. Da aber die

Ausgabe (Friedrich Nietzsche. Gesammelte Werke, Bd. 5. München 1922) in der Abkürzung *Mus V*, gefolgt von der Angabe der Seitenzahl, zitiert.“

¹⁶⁵ Tebartz-van Elst: *Ästhetik d. Metapher*, 1994, S. 101f. Tebartz-van Elst zitiert, um ihre Aussagen zum eigentlichen Ausdruck im Verhältnis zum uneigentlichen zu belegen, aus „(Mus V, S. 300)“ bzw. KGW II, 4. S. 427, Zeilen: 20-25. Wir haben die Passage bereits weiter oben angeführt.

¹⁶⁶ Posselt: *Katachrese*, 2005. S.18ff. *Tropus und Figur*.

¹⁶⁷ Wir verwenden den Terminus „Sachverhalt“, um nicht den Eindruck zu erwecken, dass die *Namen* ausschließlich Dinge bezeichnen, sondern die *Wörter* bezeichnen alles, was durch sie ausgedrückt werden kann. Dabei gebrauchen wir den Terminus Sachverhalt nicht in Bezug auf Wittgensteins *Tractatus*, Wort und Name verwenden wir synonym.

¹⁶⁸ Wir entlehnen hier Worte aus Wittgenstein(s): PU, 1984, in dieser von ihm unveröffentlichten und späten Schrift spielen die Worte: Abrichtung (u. a. § 27), Meinen (u. a. §§ 19,20, 35), Benennen (§§ 27, 30-31) (Bezeichnen), Bedeutung (§§ 43, 40), Gebrauch (§§ 43, 10) und Sprachspiel (§§ 7, 23, 53, 55) eine zentrale

Sprache die Möglichkeit birgt immer neue Bedeutungen zu generieren und damit die alten substituiert oder wieder belebt, so wird dadurch nicht nur die Interpretation eines alten Textes oder älteren, aus der Mode gekommenen Sprachgebrauches wieder zugänglich, freilich nicht in gleicher Weise wie im originalen Gebrauch. - Sondern die Setzungsmacht¹⁶⁹ der *Katachrese* im Speziellen und der Sprache im Allgemeinen bedroht auch den verbindlichen oder eigentlichen Gebrauch eines Wortes. Also, die Sprache erlaubt eine Wiederaneignung, eine Relektüre¹⁷⁰ und einen kognitiven Prozess des Verstehens nur durch den jeweiligen „Wortschatz“ eines Interpreten, mit dem er den Text entschlüsseln kann. Der Leser versteht die Bedeutungen der Wörter eines Textes wahrscheinlich nur aus der Perspektive und dem Kontext seines je eigenen „Wortschatzes“, der aber nicht derjenige des Autors ist, vor allem wenn es sich um Schriften aus vergangenen Zeiten handelt. Intersubjektiv, wenn überhaupt, ist der „Begriffsvorrat“ dann, wenn er durch die Sprachgemeinschaft auf eine verbindliche „Convention“ gebracht wird.

Rolle für seine Argumentation und der Ausführung seiner Gedanken. Dass die *Bedeutung* eines Wortes nicht immer sein *Gebrauch* innerhalb eines *Sprachspiels* ist, darauf wurde bereits hingewiesen (§ 43).

¹⁶⁹ Der Mensch, der spricht, setzt entweder eine Bedeutung für eine andere eigentliche (Metapher), oder eine neue an die Stelle, wo es vorher keine gibt (Katachrese) Vgl. Posselt: *Katachrese*, 2005. S. 18f.

¹⁷⁰ Zum Lesen von Texten und dem Verstehen derselben lassen sich zwei Extrempositionen herausstellen; 1. das richtige Lesen eines Textes ist unmöglich, was auch die Unmenge an Sekundärtexten beweist oder 2. der Interpret versteht den Text besser als ihn sein Autor verstanden hat. Der letzte Standpunkt ist der einer hermeneutischen Tradition, etwa der Schleiermachers. Wir beziehen uns auf die Vorlesung „Einführung in die Hermeneutik“, die Helmut Vetter im SS 2006 (Vorlesung vom 29. 03. 2006) gehalten hat, genauer auf eine Vorlesungsmitschrift eines Studenten. Laut Mitschrift finden sich Schleiermachers Gedanken zur Hermeneutik in den „Akademienreden“ von 1829. „Dieses Bestreben findet sich jedoch bereits bei Kant in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, wo er Bezug nimmt auf die Philosophie Platons (KrV, B370f).“ steht auf S. 11 der Mitschrift, für den Inhalt kann aber Vetter nicht verantwortlich gemacht werden, sondern der Verfasser der Mitschrift. Die These von der Unmöglichkeit des Verstehens oder der Unlesbarkeit von Texten vertritt Paul de Man in den *Allegorien*, wir beziehen uns auf das Vorwort der *Allegorien*, Werner Hamacher: *Unlesbarkeit*, S. 7-29. S. 21ff. sagt Hamacher in seiner de Man-Auslegung: „Wenn aber alle Sprache als *Versprechen* [H. v. m.] verfaßt ist, dann auch Verstehen und Lesen. Lesen verliert (sich). Dies verlesen ist kein bloß empirisches, das sich durch hermeneutische Umsicht und philologische Präzision in Grenzen halten / oder gar vermeiden ließe, es ist ein Verlesen, das für die hermeneutische Grundoperation, für die Voraussetzung der formalen Bedingungen des Verstehens und Lesens selber konstitutiv ist – und dekonstitutiv für den Anspruch des Verstehens, verifizierbare Ergebnisse zeitigen zu können und einer substantiellen Wahrheit fähig zu sein. Lesen liest nicht und ist selber unlesbar wie alles, worauf es sich richtet. [...] Text und Lektüre kommunizieren nicht im Medium der Bedeutung, sondern dort, wo sie aussetzt.“ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. Nachwort von Volker Gerhardt. Stuttgart: Reclam 1988. [folgt der KSA 5 oder KGW VI, 2, hat aber ein anderes Nachwort] Gerhardt zitiert Colli und dessen Verdikt in FN 20 des Nachwortes auf S. 236 unten: „ ‚Ein Fälscher ist, wer Nietzsche interpretiert, indem er Zitate aus ihm benutzt [...]. Im Bergwerk dieses Denkens ist jedes Metall zu finden: Nietzsche hat alles gesagt und das Gegenteil von allem.‘ (G. Colli: Nach Nietzsche, Frankfurt a. M. 1980, S. 209.)“ Zur Kritik an Collis Aussage: 1. Wie soll man sonst Texte interpretieren? 2. Wenn er alles gesagt hat und auch das Gegenteil von dem, dann ist jede beliebige Interpretation erlaubt; 3. „ ‚Nichts ist wahr, alles ist erlaubt‘ ... “. Vgl. KSA 5, GM, S. 399. Ist Colli mit seinem Verdikt nicht ein Verfälscher der Kernthesen Nietzsches oder sagt auch er hier, dass das richtige Lesen eines Textes nicht möglich ist?

Wir wissen immer noch nicht, woher der Trieb zur Wahrheit stammt: denn bis jetzt haben wir nur von einer Verpflichtung gehört, die die Gesellschaft, um zu existieren, stellt, wahrhaft zu sein, d. h. die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung nach einer *festen Convention* zu lügen, schaaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen.¹⁷¹

Wenn alle, die einem Sprachraum angehören, die Begriffe auf gleiche Weise gebrauchen, dasselbe damit meinen oder bezeichnen – ausschließlich dann sind Missverständnisse unmöglich, was jedoch mehr als unwahrscheinlich ist. Dass es fixe Bedeutungen bzw. Gebrauchsweisen der Worte gibt, - aber auf der anderen Seite auch wieder nicht - beweisen, wie schon angeführt, die Wörterbücher¹⁷² und auch das, was vermeintlich *eigentlicher Ausdruck*¹⁷³ oder *buchstäbliche Bedeutung* heißt.

Zur Kennzeichnung der sogenannten üblichen oder gewöhnlichen Verwendungsweise greift Aristoteles dagegen [im Gegensatz zum (*allogrion*) *uneigentlichen Ausdruck*, O. L.] auf den Terminus *kyrion* zurück, der in den Wendungen *to kyrion* oder *onoma kyrion* in der Regel mit ‚üblicher‘, ‚gewöhnlicher‘, ‚gebräuchlicher‘ oder ‚gemeinüblicher Ausdruck‘ übersetzt wird. Folgt man der Etymologie, so lässt sich das *onoma kyrion* / auch als der festgesetzte und autorisierte Ausdruck interpretieren, der allein Macht und Geltung beanspruchen kann. Denn *kyrios* leitet sich ab von *kyros* („Gewalt, Macht, Geltung, Gültigkeit“) und *to kyrion* bezeichnet neben ‚gemeinübliches Wort‘ auch ‚Souveränität‘. So betrachtet drückt das *onoma kyrion* noch die ‚ursprüngliche‘ Idee eines Gesetzgebers aus, wie Platon im *Kratylos* (388d) schreibt, der, gewissermaßen am Ursprung der Sprache stehend und ausgestattet mit dem absoluten Recht, Namen zu geben, den Dingen ihren rechtsgültigen Namen verleiht. [FN 19] [...] Folglich kommen dem *kyrion*, mit Derrida gesprochen, mindestens drei miteinander korrelierte Bedeutungen zu: 1. der dominierende Hauptsinn, 2. der ursprüngliche Sinn, wobei dieses ‚ursprünglich‘ relativ im Gegensatz zu einem übertragenen, abgeleiteten Sinn zu verstehen ist, und 3. der übliche, wörtliche geläufige Sinn.¹⁷⁴

Die Wörter sind aber auch nicht einfach monosemantisch, ihre Bedeutungen bewegen sich und oszillieren zwischen Ein- und Mehrdeutigkeit. Wir können einen Text aber nur so verstehen, wie ihn der Autor desselben verstanden wissen will, wenn wir die Begriffe so gebrauchen, wie auch er sie gebraucht, dazu müssen wir nicht nur die Begrifflichkeit eines

¹⁷¹ KSA I, WuL, S. 881.

¹⁷² Ich lese ein Wort in einem Text und verstehe es nicht, so schlage ich im Wörterbuch nach und setze für das Wort, das sich meinen Kenntnissen entzieht, dasjenige, welches das Wörterbuch angibt. Ich erkläre mir also die unbekannten Worte durch solche, die mir bereits verständlich sind. Deswegen muss auch ein Text, der von Fachtermini strotzt, in die Alltagssprache rückübersetzbar und durch letztere ausgedrückt werden können.

¹⁷³ Vgl. Posselt: *Katachrese*, 2005. S. 106. Posselt weist darauf hin, dass die Unterscheidung von „eigentlich“ und „uneigentlich“ sich in dieser Form, *Übertragung als uneigentlicher Ausdruck* gefasst, so nicht bei Aristoteles findet. „Die Übersetzung von *allogrion* mit ‚uneigentlich‘ nimmt die *verbum-proprium*-Lehre der lateinischen und scholastischen Rhetorik auf und interpretiert die Aristotelische Definition der Metapher innerhalb des traditionellen und klassischen Systems der Rhetorik und der Metaphysik, die durch die binäre Opposition des eigentlichen und des uneigentlichen Sinns, der eigentlichen und der uneigentlichen Bedeutung bestimmt wird – eine Opposition, die sich zumindest in dieser Form bei Aristoteles nicht finden lässt, eine Lesart, die sowohl von Ricœur als auch von Derrida vertreten wird.“ Die Stellen zur Unterscheidung von eigentlich und uneigentlich, die die beiden letztgenannten Autoren machen, gibt Posselt in seinem Beleg der FN 17 ebd. an.

¹⁷⁴ Ebd. S. 107. Die FN 20 verweist auf die Stellen des Derrida Textes: „Derrida, ‚Die weiße Mythologie‘, 238 (frz. 294). Vgl. zu dem Begriffsumfang von *kyrion* auch *Topik* 123a, 139b, *Metaphysik* 1015a, *Nikomachische Ethik* 1098a, *Kategorien* 14a. Aristoteles verwendet an den genannten Stellen ausschließlich das Adverb *kyriōs*.“

Textes, eines Autors lernen, vielmehr auch noch die Art und Weise seiner Anwendung innerhalb desselben. Zugegeben, dass die Unterscheidung zwischen der Begrifflichkeit und ihrer Anwendung im Text auf dasselbe hinausläuft – eine exakte Grenzziehung also nicht möglich ist. Auch wenn die adäquate Kenntnis der Dinge vermöge der Sprache nicht zugänglich ist, bleibt letztere doch der einzig mögliche Weg zur Erkenntnis *für uns*, aber nicht zur Kenntnis der Dinge¹⁷⁵, wie sie *an und für sich* sind. Das Durchschauen der Rede als auf Figuren gegründete führt zu der Einsicht, dass, wenn eine Argumentation sich eines Tropus bedient - sie bedient sich aber immer der Tropen, da es keine eigentlichen, sondern nur übertragene Bedeutungen¹⁷⁶ innerhalb der Sprache gibt –, sich diese als falsch erweist. D. h., wenn die Rede auf Figuren aufbaut, was sie immer tut, erfasst sie die Wirklichkeit nicht adäquat, vielmehr bloß im übertragenen Sinne und das gesteht sie sich auch ein, so kommt sie letztendlich zu dem Schluss: die Reden, die auf Tropen gründen, sind keine wahren, wir verwenden ausschließlich Figuren innerhalb unserer Argumentation, deswegen ist auch sie nicht wahr und überhaupt sind wahre Reden unmöglich, wenn letztere immer die Figur (*σκηΐμα*) voraussetzen „um zu Worten zu kommen“. Die Logik, der man sich hier bedient, ist ähnlich der des Lügenparadoxons: 1. Ich sage: die Sätze sind nicht wahr, da sie auf Übertragungen gründen und schon ihre Bestandteile, die Worte, nicht richtig bezeichnen; 2. Deswegen ist kein Satz wahr, sondern sie sind alle falsch; 3. Ist nun der Satz „alle Sätze sind falsch“ wahr oder falsch?

Aber Sprache ist nur möglich, wenn die Worte nicht exakt bezeichnen, sie benennen (bezeichnen) nicht einen Gegenstand, ein Erlebnis, das Wort steht vielmehr für alle Fälle, die es unter sich fasst (Wittgenstein: PU, 1984, § 65). Posselt drückt dies in seiner Interpretation einer Aristoteles Passage aus dessen Metaphysik (Met. 1006b) so aus:

Der entscheidende Punkt ist nicht, daß es tatsächlich für jeden Gegenstand oder Begriff einen eigenen Namen gibt – das wäre sogar schlicht unmöglich und würde die Wörter ins Unendliche vermehren –,

¹⁷⁵ Es fällt auf, dass sich die Sprache in *Über Wahrheit und Lüge* zum Teil im Rahmen der kantischen Begrifflichkeit bewegt und dadurch auf der Bahn von dessen Erkenntniskritik (Ding an sich) wandelt. KSA I, WuL, S. 880.: „Das Übersehen des Individuellen und Wirklichen giebt uns den Begriff, wie es uns auch die Form giebt, wohingegen die Natur keine Formen und Begriffe, also auch keine Gattungen kennt, sondern nur ein für uns unzugängliches und undefinierbares X. Denn auch unser Gegensatz von Individuum und Gattung ist anthropomorphisch und entstammt nicht dem Wesen der Dinge, wenn wir auch nicht zu sagen wagen, dass er ihm nicht entspricht: das wäre nämlich eine dogmatische Behauptung und als solche ebenso unerweislich wie ihr Gegentheil.“ Vgl. auch die Stellen auf S. 879 oben, S. 881 und vor allem S. 885 unten – S. 886 oben.

¹⁷⁶ KGW II, 4, S. 426f. „Alle Wörter aber sind an sich u. von Anfang <an>, in Bezug auf ihre Bedeutung Tropen.“ Und ebd. S. 427. „Ebensowenig wie zwischen den eigentl. Wörtern u. den Tropen ein Unterschied ist, giebt es einen zwischen der regelrechten Rede und den sogenannten *rhetorischen Figuren*. Eigentlich ist alles Figuration, was man gewöhnliche Rede nennt.“ H. v. Nietzsche.

sondern daß man prinzipiell für jeden (denkbaren) Begriff einen eigenen, eigentümlichen Namen (*idion onoma*) setzen können muß, wenn man im Raum der Sprache bleiben will und sich mit anderen oder mit sich selbst verständigen will. Dabei ist es ein Gesetz der Ökonomie, daß es nicht für jeden einzelnen Gegenstand einen eigenen Namen geben kann. Daher bezeichnet der Ausdruck ‚Kreis‘ sowohl den einzelnen Kreis als auch den Kreis seinen allgemeinen Begriff nach, „weil es für das Einzelne keine besonderen Namen [*idion onoma*] gibt“ / (Met. 1035b).¹⁷⁷

Jeder Apfel beispielsweise oder alle Liebenden werden immer unter ein (Merk-) Wort zusammengezogen, ein Vereinfachungsprozess, ohne den wir uns Sprache nur schwer vorstellen können. Denn diese Gattungs- oder Über- Begriffe ermöglichen zum einen die ungefähre oder approximative Rede und zum anderen, was aber mit ersterem zusammenhängt, braucht nicht extra ein Name für jedes Ding erfunden (gebildet) werden. Nun sind die Namen nicht der „adäquate Ausdruck“ für die Dinge, aber für die Kommunikation sind sie ausreichend. Damit letztere möglich ist, muss man sich bloß an die allgemeine „Convention“ halten, die dem Namen ein Ding, einen Gebrauch oder eine Phantasie zuordnet. Wenn kein Name vorhanden ist, so kann er durch andere Namen umschrieben werden. Für den Fall, dass noch gar keine Namen¹⁷⁸ verfügbar sind, am Ursprung der Sprache¹⁷⁹, so sind entweder welche gesetzt worden oder es gibt die Namen (und deren Richtigkeit) von Natur¹⁸⁰ aus. Aber warum¹⁸¹ sind gerade diese Namen und keine anderen gesetzt und warum, wenn es eine Richtigkeit einen eigentlichen Ausdruck geben soll, gibt es verschiedene Sprachen? Wir haben weiter oben, durch Leibniz, das Argument von den verschiedenen Sprachen, das die Annahme eines *richtigen Ausdrucks* zu unterminieren sucht, entkräftet. Die Ideen, wie sie Leibniz versteht, heben das Argument von der Verschiedenheit der Sprachen auf, Namen sind keine Ideen. Um eine Antwort auf die Frage zu geben, warum diese Namen und keine anderen dasjenige bezeichnen, was sie bezeichnen, wenden wir uns noch einmal dem Ursprung der Sprache zu, diesmal aber unter der Berücksichtigung von Nietzsches Genealogie der Moral. Wir haben schon gesagt, dass die *mimesis* die plausibelste Erklärung der Möglichkeit der

¹⁷⁷ Posselt: *Katachrese*, 2005. S. 110f.

¹⁷⁸ Hier kann uns eine Definition des Namens weiterbringen: der Name (der Laut, die Gebärde, jedes symbolische Zeichen) bezeichnet alles, was unter ihn fällt. Was aber, wenn der Name *nichts* oder *falsch* bezeichnet?

¹⁷⁹ Wenn man den Ursprung der Sprache unter den Alternativen von *physis* und *nomos* erklärt, dann scheint es implizit keine Gemeinschaft ohne Sprache gegeben zu haben, weil, wenn die Sprache natürlich und von Natur aus ist, dann war „immer schon“ Sprache. Andererseits - der Gesetzgeber muss schon sprechen können, damit er die adäquaten Ausdrücke setzen kann. Beides sind Gedanken, die Platon im *Kratylos* entwickelt.

¹⁸⁰ Womit wir wieder bei der *Kratylos*-Problematik von *physis* und *nomos* angelangt sind. Wie wir durch Gadamer bereits ausgewiesen haben, handelt es sich bei beiden Positionen um Extreme, die sich nicht auszuschließen brauchen.

¹⁸¹ Wahrscheinlich sind die Warum-Fragen falsch gestellt, besser sind vermutlich die Wie-Fragen.

Sprache ist. Es ist kein Argument gegen die Nachahmungstheorie, dass der erste sprachbildende Mensch noch niemanden nachahmen hat können, da es Sprache damals noch nicht gegeben hat. Denn vielleicht¹⁸² gibt es seit jeher Sprache oder den Versuch der Verständigung und die Wandmalereien aus dem Paläolithikum sind jedenfalls beredte Zeugnisse für die Symbolisierungsfähigkeit des Menschen. Adorno bzw. Horkheimer sagen über die Fähigkeit Zeichen und Bilder in eins zu setzen, also zu symbolisieren:

Die Lehre der Priester war symbolisch in dem Sinn, daß in ihr Zeichen und Bild zusammenfielen. Wie die Hieroglyphen bezeugen, hat das Wort ursprünglich auch die Funktion des Bildes erfüllt. Sie ist auf die Mythen übergegangen. Mythen wie magische Riten meinen die sich wiederholende Natur. Sie ist der Kern des Symbolischen: ein Sein oder ein Vorgang, der als ewig vorgestellt wird, weil er im Vollzug des Symbols stets wieder Ereignis werden soll. Unerschöpflichkeit, endlose Erneuerung, Permanenz des Bedeuteten sind nicht nur Attribute aller Symbole, sondern ihr eigentlicher Gehalt. [S. 23] [...] Schon wenn die Sprache in die Geschichte eintritt, sind ihre Meister Priester und Zauberer. Wer die Symbole verletzt, verfällt / im Namen der überirdischen den irdischen Mächten, deren Vertreter jene berufenen Organe der Gesellschaft sind. [...] Die Symbole nehmen den Ausdruck des Fetischs an. Die Wiederholung der Natur, die sie bedeuten, erweist im Fortgang stets sich als die von ihnen repräsentierte Permanenz des gesellschaftlichen Zwangs. [...] Noch die deduktive Form der Wissenschaft spiegelt Hierarchie und Zwang. Wie die ersten Kategorien den organischen Stamm und seine / Macht über den Einzelnen repräsentierten, gründet die gesamte logische Ordnung, Abhängigkeit, Verkettung, Umgreifen und Zusammenschluß der Begriffe in den entsprechenden Verhältnissen der sozialen Wirklichkeit, der Arbeitsteilung. [FN 25] [...] Die Herrschaft tritt dem Einzelnen als das Allgemeine gegenüber, als die Vernunft in der Wirklichkeit. Die Sprache selbst verlieh dem Gesagten, den Verhältnissen der Herrschaft, jene Allgemeinheit, die sie als Verkehrsmittel einer bürgerlichen Gesellschaft angenommen hatte. [S. 26ff.]¹⁸³

Es geht uns hier nicht um die Betrachtung der Sprache als Herrschaftsinstrument die die Unterjochung der Unterdrückten immer aufs Neue reproduziert¹⁸⁴. Die Frage die uns be-

¹⁸² Für diese unsicheren und nicht festgestellten Themen, wie dem Ursprung der Sprache(n) sind auch undogmatische Ausdrücke zu verwenden; doch ist auch darauf zu achten – nicht in die Dogmatik des Wahrscheinlichen und Relativen zu verfallen. (Was ist denn undogmatisch, wenn nicht eine gewisse Spielart des Perspektivismus?) Die Griechen verwenden teilweise in ihren geschriebenen Reden und Texten oft das Adjektiv *scheinbar*, vermutlich um den Anschein des Dogmatischen zu meiden, dadurch kann der Redner den Eindruck seiner Redlichkeit im Hörer hervorrufen, freilich auch den der Inkonsequenz. Die Vermeidung der Dogmatik ist ein rhetorischer Kunstgriff, was wir an der platonisch sokratischen Dialektik (glauben) nachgewiesen (zu) haben.

¹⁸³ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung (Philosophische Fragmente)*. Frankfurt: Fischer (1969) 2003. Vgl. S. 22-37 „Begriff der Aufklärung“. Das obige Zitat ist beträchtlich auf die Thematik der Symbolisierung zugeschnitten, d. h. gekürzt. Auf S. 24f gehen die Autoren auf die Trennung von Wissenschaft und Kunst ein, auf den Übergang vom „Mythos zum Logos“ und sagen dazu: „Mit der sauberen Scheidung von Wissenschaft und Dichtung greift die mit ihrer Hilfe schon bewirkte Arbeitsteilung auf die Sprache über. Als Zeichen kommt das Wort an die Wissenschaft; als Ton, als Bild, als eigentliches Wort wird es unter die verschiedenen Künste aufgeteilt, ohne daß es sich durch deren Addition, Synästhesie oder Gesamtkunstwerk je wiederherstellen ließe. Als Zeichen soll Sprache zur Kalkulation resignieren, um Natur zu erkennen, den Anspruch ablegen, ihr ähnlich zu sein. Als Bild soll sie zum Abbild resignieren, um ganz Natur zu sein, den Anspruch ablegen, sie zu erkennen. [...] Platon verbannte die Dichtung mit der gleichen Geste wie der Positivismus die Ideenlehre. Mit seiner vielgerühmten Kunst habe Homer weder öffentliche noch private Reformen durchgesetzt, weder einen Krieg gewonnen noch eine Erfindung gemacht.“ Vgl. dazu S. 28f. ebd.

¹⁸⁴ Nur die Sprache setzt die Werte, sie urteilt und verurteilt das zu beurteilende. Die „Umwerthung aller Werthe“ ist also nur durch die Sprache möglich, sie kann unser Weltbild verändern. Die (Namen) Sprache benennt nicht bloß, sondern wie die Benennung bezeichnet, so nehmen wir auch wahr, nicht nur der veränderte Sprachgebrauch ändert unsere Perspektive, auch der Text *an sich* modifiziert letztere.

schäftigt ist diejenige, wie konnte die „Convention“, die Festsetzung der Namen verbindlich gemacht werden. Doch die Adorno-, Horkheimer- Auslegung des Symbolisierens kann nur unter Berücksichtigung der Machtausübung der Herrschenden, Zauberer und Priester, gehörig gefasst werden. Diese setzen den Gebrauch des Zeichens nur, insofern sie sich dadurch auf die Spitze der gesellschaftlichen Hierarchie stellen können. Was uns im Kontext dieses Textes mehr interessiert, sind die Funktionen des Zeichens. „Unerschöpflichkeit, endlose Erneuerung, Permanenz des Bedeuteten“ das alles ist dem Symbol (Zeichen) wesentlich im Bezug auf die sich „wiederholenden Vorgänge der Natur“. Nur sind diese Momente des Symbolisierens nicht zu verwechseln mit dem was *eigentlicher* und *uneigentlicher Ausdruck* genannt wird. Unerschöpflichkeit und endlose Erneuerung des Symbols heißt in diesem Kontext vielmehr, die sich wiederholende Natur ist einer endlosen und unerschöpflichen Aktualisierung und Einschreibung in das Symbol fähig, letzteres bedeutet permanent die Natur, genauer, deren Wiederholungen, denn diese sind konstant. Das einmalige Geschehen in der Natur kann nach dieser Auslegung nicht zum Symbol und damit auch nicht zum Zeichen taugen. Der Ausdruck dagegen kann in einer gewissen Lesart, die nicht die Nietzsches ist, auch das einmalige Ereignis fixieren und festhalten. Bei Nietzsche ist das, wie wir gesehen haben, nicht möglich, da es sich bei der Sprache und der Wirklichkeit um so verschiedene Sphären¹⁸⁵ handelt, die nicht überbrückt werden können. Wir wollen aber nicht in erster Linie unter dem Aspekt auf die Nachahmung (Wiederholung) eingehen der klärt, wie die Begriffe durch die *mimesis* der Natur überhaupt entstehen und für alle verbindlich gemacht werden können, sondern unter dem Gesichtspunkt des Lernens einer Sprache durch *mimese*. Darauf sind wir schon eingegangen und haben oben darauf hingewiesen, dass die Nachahmung, wenn die Kritik ausgeblendet wird, dass - bevor es Sprache gibt – diese nicht nachgeahmt werden kann, am Besten erklärt wie das Erlernen der Muttersprache vor sich geht. Die andere *mimese* die die sich wiederholenden Vorgänge der Natur „dingfest“ macht, erklärt aber die Genese der Sprache überhaupt und darüber hinaus, die gewalttätige und herrschaftliche Machtfunktion alles Sprechens. Die „Reproduktion“¹⁸⁶ der Herrschaftsverhältnisse“ wird aber nicht nur von

¹⁸⁵ Vgl. KSA 1, WuL, S. 879 und vor allem S. 884.

¹⁸⁶ Die Reproduktion der Herrschaftsverhältnisse ist eine der Benennung, die Namen konstituieren die Sachverhalte, die Frage ist nur, ob sie das immer tun, was wir bejahen. Posselt: *Katachrese*, 2005. S. 21f. sagt: „Wenn es zutrifft, daß die Metapher weniger in dem Erkennen als dem Konstruieren von Ähnlichkeiten besteht, wie die modernen Metaphertheorien geltend machen, dann besteht die Leistung der Katachrese weniger in der Benennung dessen, was noch keinen eigenen Namen in der Sprache hat, als darin, daß sie das, was sie benennt, durch den Vollzug dieses Benennungsakts hervorbringt und konstituiert. [...] / Dabei ist Benennung keineswegs im Sinne eines magischen oder göttlichen Performativums zu verstehen, das

der machtausübenden „Klasse“ konstituiert, das Spiel der Unterdrückung kann nur solange gespielt werden, solange die „unteren Klassen“ mitspielen, solange dieses Verhältnis nachgeahmt wird. Die Symbolisierungsfähigkeit nützt u. a. den Menschen, um sich in der Welt zurechtzufinden, Blumenberg geht in seinem Plädoyer für die Rhetorik auf Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* ein; wirft aber Cassirer vor, dass er *nicht* erklärt, warum der Mensch symbolisiert:

Physische durch verbale Leistungen zu ersetzen, ist ein anthropologisches Radikal; Rhetorik systematisiert es. *Ernst Cassirer* hat in seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ den Menschen als das *animal symbolicum* beschrieben, dessen originäre Leistung es sei, den äußeren ‚Eindruck‘ als ‚Ausdruck‘ von Innerem umzuverstehen und derart für etwas Fremdes und Unzugängliches etwas anderes, sinnlich Greifbares, zu setzen. Sprache, Mythos, Kunst und Wissenschaft sind nach Cassirer Regionen solcher ‚symbolischen Formen‘, die im Prinzip nur jenen primären Umsetzungsvorgang von ‚Eindruck‘ in ‚Ausdruck‘ wiederholen. Aber diese Theorie Cassirers verzichtet darauf zu erklären, weshalb die ‚symbolischen Formen‘ gesetzt werden; das Faktum, daß sie in der Kulturwelt in Erscheinung treten, lässt den Schluß auf das *animal symbolicum* zu, das sein ‚Wesen‘ in seinen Kreationen äußert.¹⁸⁷

Was Blumenberg kritisiert ist nicht das Schema Cassirers, dass für etwas Unbegreifliches etwas Bekannteres, durch das der Eindruck (Unbekannte) ausgedrückt werden kann, gesetzt wird. Blumenberg geht es um die Auffassung die Cassirer vom Menschen, also der Anthropologie hat. Zwei mögliche Extreme sind für Blumenberg bei der Erklärung des Menschen denkbar. Der Mensch ist ein *Mängelwesen*, oder er ist *überreich* an Fähigkeiten, einer dieser Momente ist der Grund fürs Symbolisieren. Cassirers vermeintlicher „Fehler“ in der Untersuchung des Ursprungs des Symbolischen, ist sein positives Menschenbild, denn nach Blumenberg sind die menschlichen Leistungen Kompensationen ihres Mangels, d. i. ein schlecht ausgebildeter (bzw. kein) Instinkt¹⁸⁸. Wenn wir auf den Ursprung der Sprache eingehen, dann unter dem Gesichtspunkt, dass wir erkunden, nicht wie die Symbolisierung überhaupt möglich ist, sondern wer die Symbole (Zeichen) festsetzt und wer die Autorität besitzt diese Festsetzungen des Sprachgebrauchs zu überwachen und zu de-

aufgrund des bloßen Aktes die Kraft hätte, das vollständig und abschließend hervorzubringen, was es benennt [...] vielmehr konstituiert sie eine diskursive Entität, die in sich ‚gespalten‘ ist, insofern jede Benennung – als eine reiterative Praxis, die wiederholt werden muß, um ihren Referenten zu ‚fixieren‘, wie Judith Butler geltend macht – immer auch die Möglichkeit ihre Scheiterns in sich trägt.“ Posselt verweist in FN 13 auf die Schrift: „Vgl. Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt/M. 1997, 292 (engl. 213).“

¹⁸⁷ Blumenberg: *metaphorologische Schriften*, 2001. S. 414ff.

¹⁸⁸ Ebd. S. 415f. Man kann nicht sagen, Blumenberg unterstellt dem Menschen generell einen Mangel, das erfordert die Kenntnis seines gesamten Werks. Aber die Kritik an Cassirer ist die an der Auffassung die letzterer vom Menschen hat. „Der Mangel des Menschen an spezifischen Dispositionen zu reaktivem Verhalten gegenüber der Wirklichkeit, seine Instinktarmut also, ist der Ausgangspunkt für die anthropologische Zentralfrage, wie dieses Wesen trotz seiner biologischen Indisposition zu existieren vermag. Die Antwort lässt sich auf die Formel bringen: indem es sich nicht unmittelbar mit dieser Wirklichkeit einläßt. Der menschliche Wirklichkeitsbezug ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem ‚metaphorisch‘.“

nunzieren, wer die Rolle der „Sprachpolizei“ übernimmt. Eine Antwort u. a. ist die „Convention“ der Sprachgemeinschaft, die den Gebrauch, wie wir bereits gesehen haben, regelt. Eine andere Genealogie der Festsetzung der Namen ist das, was Nietzsche *Pathos der Distanz* nennt. Posselt drückt dies im Hinblick¹⁸⁹ auf Nietzsches Schrift *Zur Genealogie der Moral* so aus:

Aus diesem Pathos der Distanz heraus hat sich der Vornehme das Recht genommen, „Werthe zu schaffen“ und „Namen der Werthe auszuprägen“ – so auch den Gegensatz von ‚gut‘ und ‚schlecht‘. Dieses Herrenrecht, Namen zu geben kraft der überlegenen Macht der Herrschenden, begreift nun Nietzsche als den *Ursprung der Sprache* selbst. [...] Der Ursprung der Sprache ist weder ein singuläres historisches Ereignis noch eine Erzählung, die – wie beispielsweise in Jean / Jacques Rousseaus *Versuch über den Ursprung der Sprachen* (1871) – in eine fiktive Vergangenheit projiziert wird. Die *Machtäußerung der Herrschenden* selbst ist der Ursprung der Sprache.¹⁹⁰

Doch warum läuft die nietzscheanische Konzeption des Ursprungs der Sprache Gefahr, den Ursprung zu verdoppeln und warum entsteht dadurch die Möglichkeit von zwei Sprachen, wie Posselt¹⁹¹ fragt. Das Zitat in der Fußnote 191 ist nicht ganz klar und eine Reihe von Fragen eröffnet sich dadurch. Was ist Nietzsches „eigene Sprache“ im Gegensatz zu der der Genealogie (?), ist eine davon. Die Wendung „um mich meiner Sprache zu bedienen“, hatte *für mich* immer den Anschein, dass Nietzsche sich ihrer bedient, um den Eindruck der Wahrhaftigkeit seiner Rede glaubhaft zu machen, also den Hörer von der Redlichkeit und Authentizität des Vortrags oder des Textes zu überzeugen. Nietzsches eigene Sprache ist die des großen Stils¹⁹² oder auch der Macht-Beredsamkeit, dieser Stil ist einer der Entlarvung ohne Angst vor Sanktionen durch die Gesellschaft. Nietzsche beansprucht damit ohne Scheu die Wahrheit zu sagen, ohne Rücksicht auf die heuchlerisch moralische Rede die nur das Sagen darf, was von der Gesellschaft als erlaubt sanktioniert wird. Nietzsches eigene Sprache und die der Genealogie, sind in einer Auslegung nicht zu trennen, in einer anderen sehr wohl, wie die Interpretation seiner Texte überhaupt nur durch

¹⁸⁹ KSA 5, GM, S. 260. „[...] (Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, dass man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst als Machtäußerung der Herrschenden zu fassen: sie sagen ‚das ist das und das‘, sie siegeln jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute ab und nehmen es dadurch gleichsam in Besitz.)“. H. i. O.

¹⁹⁰ Posselt: *Katachrese*, 2005. S. 89f.

¹⁹¹ Ebd. S. 90. Posselt drückt sich aber anders aus: „Es ist gerade durch diese Wendung oder (Macht-) Äußerung, durch die Nietzsche selbst von der Sprache Besitz ergreift und sich in ihren Ursprung stellt, wobei dies nicht als einfacher Akt verstanden werden darf, sondern vielmehr als ein performativer Setzungsakt, der sich in jeder Machtäußerung fortsetzt und reiteriert. Doch das heißt auch, daß der Ursprung der Sprache immer schon ein ‚zweiter‘ Ursprung ist. Damit stehen nicht nur zwei Ursprünge, sondern auch zwei (verschiedene) Sprachen in Nietzsches Text auf dem Spiel: die erste ist die Sprache der *Genealogie der Moral*; die zweite ist Nietzsches eigene Sprache, was in Nietzsches wiederholtem Gebrauch des Ausdrucks ‚um es in meiner Sprache zu sagen‘ (GM, KSA 5, 255) deutlich wird.“

¹⁹² Das sagt nicht Posselt, sondern wir, in Anlehnung an Peter L. Oesterreichs *Macht-Beredsamkeit*.

den Perspektivismus¹⁹³ zugänglich ist. Nietzsche bedient sich seiner eigenen Sprache im Gegensatz zum moralischen *mainstream*, wenn er „Herdeninstinkt“ sagt und so die große Masse damit bezeichnet, dann deswegen um die Redlichkeit seiner Rede auszuweisen, dass er geradeheraus sagt, was er denkt ohne die Sachverhalte schön zu reden. „Mehr oder weniger“ eine rhetorische Strategie der *unverblühten* schmucklosen Rede, die durch ihre Entlarvung der moralischen Rede überzeugt. Doch geht es bei dem Ursprung der Sprache darum, von wem die „Machtäußerung“ gesagt wird, von der Perspektive der *Sklavenmoral*¹⁹⁴ oder der *Herrenmoral* aus. Erstere setzt andere Namen, bezeichnet anders als letztere und bewertet somit die Dinge und Umstände anders, nämlich aktiv bejahend ist die „Werthungsweise“ der Herrenmoral im Gegensatz zu derjenigen des Ressentiments. Die Sklavenmoral muss ihre Werte verbindlich machen, um an die Macht zu gelangen, während die Herrenmoral sich selbst genügt. Nun stellt sich die Frage¹⁹⁵, ob Nietzsche aus der Perspektive des Ressentiments oder des Herrn wertet, die jeweilige Wertungsweise ist dann konstitutiv für die Sprache die die Genealogie¹⁹⁶ spricht. Dadurch, dass der Ursprung der Sprache an die Machtäußerung der Herrschenden oder der des Ressentiments gekoppelt ist, stehen tatsächlich *zwei Ursprünge* und *zwei Sprachen auf dem Spiel*. Vor allem, wenn man nur einen Ursprung und eine Sprache ausschließlich gelten lassen will, obwohl sie in Wirklichkeit nebeneinander bestehen können, zumindest für die Zeit in der die Herdenperspektive noch nicht voll zur Macht gelangt ist und ihre Wertungsweise für alle verbindlich macht, in Form der „modernen Ideen“. Die Machtäußerungen werden ständig wieder wiederholt oder auch erneuert (reiteriert), sie sind entweder Reaktion oder Aktion hinsichtlich der Herrschaftsverhältnisse, insofern lassen sich die „eigentlichen Ursprünge“

¹⁹³ KSA 5, JGB, S. 37, 22. Aphorism. „Aber wie gesagt, das ist Interpretation, nicht Text“. Der Perspektivismus schützt den Philosophen vor der Dogmatik, nur er ermöglicht es, Nietzsche nicht in eine Ecke drängen zu können, Nietzsche nicht z. B. als Präexistenzialisten, als Metaphysiker zu begreifen oder als Advokat der Sinnlichkeit. All das ist eine Reduktion auf eine der Perspektiven die Nietzsche u. a. einnimmt, die Blickwinkel dürfen also nicht verabsolutiert werden, sondern müssen nebeneinander bestehen können, wenn Nietzsche „richtig gelesen“ werden soll, für den Fall, dass das richtige Lesen eines Textes doch irgendwie möglich sein soll. Zum Perspektivismus vgl. ebd. die *Vorrede* S. 12.

¹⁹⁴ Vgl. KSA 5 GM, S. 269-277.

¹⁹⁵ Posselt: *Katachrese*, 2005. S. 90. Auf den „ersten Blick“ suggeriert der Text *Zur Genealogie der Moral*, dass Nietzsche freilich aus der Herrenmoral Perspektive die Umwelt bewertet, weil er die „Werthungsweise des Ressentiments“ verurteilt. Posselt fragt in dem Stück, wo er die Umwertung, die durch den Sklavenaufstand ins Dasein gerufen wird, nachzeichnet, welcher Position Nietzsche selber angehört. „Das ist der Ursprung der Antithese ‚gut‘ und ‚böse‘: Der Mensch des Ressentiments (und es wäre zu fragen, ob nicht Nietzsche selbst dieser Mensch ist) schafft den Bösen als denjenigen, der von ihm selbst unterschieden ist, so daß der Vornehme von nun an der Böse ist, und der schlechte und gemeine Mensch von nun an der Gute.“

¹⁹⁶ Haben wir es nicht mit drei Sprachen zu tun, wenn die Sprache der Genealogie nicht diejenige Nietzsches ist? 1. die Sprache der Genealogie, 2. Nietzsches eigene Sprache und 3. Die Sprache des Ressentiments.

nicht mehr nachvollziehen. Da das Sprechen u. a. auf Setzungsakten beruht ist der Ursprung der Sprache (Setzung) nicht einholbar.

Doch damit ist die Möglichkeit eines ‚eigentlichen‘ Ursprungs und einer ‚eigentlichen‘ Bedeutung prinzipiell in Frage gestellt. Jeder Ursprung, jedes Original, jede Tat wird immer schon eine Reaktion gewesen sein, eine Nachproduktion, Nachkonstruktion und Nachgeburt, so daß jeder Ursprung immer schon auf einen *anderen* Ursprung verweist: auf eine andere Aneignung, Herrschaft und Interpretation, auf einen *anderen* Machtausdruck, der zugleich ‚Ursprung der Sprache‘ selbst ist. Es handelt sich für Nietzsche also nicht darum, wie Foucault richtig anmerkt, „was Gut und Böse in sich seien, sondern wer bezeichnet wurde oder vielmehr *wer sprach*, als man, um sich selbst zu bezeichnen, *agathos* sagte, und *deilos*, um die anderen zu bezeichnen“. Was zählt ist einzig der Besitz der Sprache: „Nämlich in dem, der den Diskurs *hält* und – noch tiefer – das Sprechen *besitzt*, versammelt sich die ganze Sprache.“¹⁹⁷

Nun stellt sich die Frage, ob Nietzsches Genealogie nicht verfehlt ist? Letztere hat doch mit der Methode der Etymologie der Worte, Gut und Böse, den Anspruch gestellt, den Ursprung, die Herkunft derselben aufzudecken und damit nicht bloß das tugendhafte und moralische Handeln zu erklären. Die Etymologie zeigt; und das ist ursprünglicher als das Handeln selbst, wieso „so und so“ bewertet und d.h. geurteilt wird.

Jede Genealogie beginnt mit einer Übersetzung und einer Übertragung. So ließe sich vielleicht Nietzsches Frage und „Fingerzeig zum rechten Weg“ einer Genealogie der Moral interpretieren, „was *eigentlich* die von den verschiedenen Sprachen ausgeprägten Bezeichnungen des ‚Guten‘ in etymologischer Hinsicht zu bedeuten haben“ (GM, KSA 5, 261, meine Hvhb¹⁹⁸). Dabei ist dieses ‚eigentlich‘, das Nietzsche hier gebraucht, keineswegs redundant. Es erinnert nicht nur an die gängige Übersetzung der Aristotelischen Metapherdefinition – „Metapher ist die Übertragung eines Wortes, das eigentlich eine andere Bedeutung hat“ (Poet. 1457b, Übers. Schönherr) –, sondern verweist darauf, daß das Problem der Metapher nicht von dem der Etymologie und dem des Etymologismus zu trennen ist. So gesehen wäre vielleicht Derridas Frage, „was im Aristotelischen Text mit ‚eigen/eigentlich‘ [*propre*] übersetzt wurde“ [FN 16¹⁹⁹], nicht eine Frage unter anderen, sondern die genealogische Frage *par excellence*.²⁰⁰

Wenn es keine eigentlichen Ausdrücke „gibt“, wie kann dann Kommunikation trotzdem stattfinden? Dass aber Kommunikation tatsächlich möglich ist, setzten wir ungeprüft voraus, obwohl auch das bezweifelt werden kann. Was, wenn ein Wort einen derartigen Bedeutungsüberschuss²⁰¹ suggeriert, der die Eindeutigkeit des Wortes und seines Gebrauchs unklar macht und sprengt, zumal eine Polysemie jede Kommunikation unmöglich macht,

¹⁹⁷ Posselt: *Katachrese*, 2005. S. 91. Der Foucault Text, nach dem Posselt zitiert und auf den er in FN 38 verweist ist: „Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 370.“

¹⁹⁸ Hervorhebung von Posselt.

¹⁹⁹ Fuß-Note 16 verweist auf den Text „Derrida, ‚Die weiße Mythologie‘, 237 (frz. 294).“

²⁰⁰ Posselt: *Katachrese*, 2005. S. 105.

²⁰¹ Ebd. Posselt: *Katachrese*, 2005. S. 109f.: „Während der So- / phist einen Überschuß an Dingen gegenüber den Wörtern produziert bzw. einen Überschuß der Signifikate gegenüber den Signifikanten, zielt der Dichter auf einen Überschuß der Wörter gegenüber den Dingen. [FN 28] Zwar erkennt Aristoteles an, daß ein Wort mehrere Bedeutungen haben kann – tatsächlich, wie Aristoteles selbst einräumt, sind fast alle Wörter Homonyme und können in vielfachem Sinn aufgefasst und verstanden werden –, aber diese Polysemie muß begrenzt und bestimmbar sein, insofern man sich mit anderen oder mit sich selbst unterreden will. Ist dagegen die Polysemie irreduzibel und ist, eine Sinneinheit ihr nicht einmal in Aussicht gestellt“, so Derrida, so befindet man sich ‚außerhalb der Sprache‘ und infolgedessen ‚außerhalb des Menschlichen‘. [FN 29]“

wenn sie sich nicht durch den Kontext regelt. Die Mehrdeutigkeit eines Wortes ist vor allem beim Lesen von Texten problematisch, da man im Gegensatz zum Gespräch nicht nachfragen kann, wie das Wort gemeint bzw. gebraucht wird. Bleibt der Blick ins Wörterbuch oder in die Sekundärliteratur, um sich den Gebrauch des Wortes auslegen zu lassen, was aber bei der Polysemie wiederum zu dem Problem führt, welches der Worte die das Wörterbuch angibt, etwa der *Übersetzung* eines Fremdwortes in ein Alltagssprachliches Wort, das richtige im jeweiligen Kontext ist. Wir fragen letztendlich wieder nach der Richtigkeit der Namen, nach dem angemessenen Ausdruck, doch dieser ist nichts Sicheres und absolut gültiges, der Gebrauch der Worte ist im Wandel²⁰² (Werden), aus mehreren Gründen, einer davon ist die Wiederaneignung der alten Sprache durch die neue Generation der Sprechenden. Für die *Wiedereinschreibung* eines neuen Sinns oder einer neuen Bedeutung in die alten Termini ist die Katachrese, die kein eigentlicher aber auch kein uneigentlicher Ausdruck ist, paradigmatisch für neue Lesarten alter Texte und Begriffe und somit auch für das Verstehen derselben. Insofern ist die Katachrese²⁰³ nicht nur eine Neusetzung für etwas das noch keinen Namen hat, sie ist zudem eine Wiederaneignungsstrategie, eine Interpretationstechnik die den vorhandenen Wörtern eine neue Bedeutung (oder Sinn²⁰⁴) gibt oder die alte reiteriert. Jeder Text der eine „schwarze Lücke“ für den jeweiligen Leser hat, Worte und Stellen der Schrift die nicht begriffen werden, verlangen also nach der Katachrese, um ein Verständnis des Unverstandenen zu ermöglichen.

Jede Katachrese ist ein Akt und eine Strategie der Resignifikation, insofern sie sich – auf ‚mißbräuchliche‘ Weise – einen alten Ausdruck aneignet und ihn wieder verwendet. Zugleich ist sie ein figurativer und performativer Benennungsakt, der nicht einfach – durch die (mißbräuchliche) Verwendung eines bekannten Ausdrucks mit einer etwas anderen Bedeutung – einen prädiskursiven Gegenstand bezeichnet, sondern vielmehr die Einheit und Identität dessen hervorbringt, was er benennt. Zudem gibt es gute Gründe dafür, die Katachrese als eine rhetorische Operation zu lesen, durch die die Philosophie ihre

²⁰² Ebd. Posselt: *Katachrese*, 2005. S. 20.: „Wenn es jedoch prinzipiell immer möglich ist, einen neuen eigentlichen Sinn hervorzubringen, dann ist zu vermuten, daß es vielleicht niemals einen ursprünglichen eigenen Sinn gegeben hat. Kurz, die Katachrese unterminiert die Suche nach einem Ursprung und einem Original. Zugleich birgt die Katachrese als Extension und Erweiterung der Bedeutungen die Gefahr einer nicht mehr kontrollierbaren Polysemie in sich. Für die Katachrese gibt es – im Unterschied zur Metapher – kein Substitut und kein Supplement mehr, das die Zeichen wieder auf ihren Platz verwiese, nichts also, was gewöhnlicher, ursprünglicher oder gebräuchlicher wäre als der katachrestisch verwendete Ausdruck. Die der Sprache innewohnende Möglichkeit, aus einer begrenzten Anzahl von Elementen eine unendliche Zahl von Zeichen und Sätzen zu generieren, ist nicht nur die notwendige Bedingung von Sprache überhaupt, sondern auch ihre ständige Bedrohung. Ein Zeichen, das alles bezeichnen kann, bedeutet nichts: denn wenn ein Wort unendlich vieles bezeichnete, heißt es schon bei Aristoteles, „so wäre offenbar gar keine Rede möglich, denn nicht *ein* Bestimmtes bezeichnen ist dasselbe wie *nichts* bezeichnen; bezeichnen aber die Worte nichts, so ist die Möglichkeit der Unterredung mit anderen aufgehoben, in Wahrheit auch die Unterredung mit sich selbst“.“ Posselt zitiert Aristoteles nach: „Aristoteles, *Metaphysik*, Reinbek 1994, 1006b.“

²⁰³ Vgl. ebd. *Vorbemerkung*, S. 10f.

²⁰⁴ Wir können Sinn und Bedeutung in eins setzen, wenn wir die Differenzierung Freges nicht mitmachen. Ein Märchen kann Sinn haben, obwohl es vermutlich nicht *wahr* oder *falsch* sein kann, d.h. keine Bedeutung hat. Vgl. dazu: Posselt: *Katachrese*, 2005. S. 58.

zentralen Begriffe und Termini bearbeitet, rekonzeptualisiert und resignifiziert und damit die Möglichkeit ihrer eigenen Historizität eröffnet.²⁰⁵

Deswegen ist die Katachrese, aber noch mehr die Metapher, eine Aneignung des Unbekannten durch das Bekannte, genau das was Cassirer über die Symbolisierungsfähigkeit sagt in der Auslegung durch Blumenberg, beide ermöglichen den Zugang zum Unbegreiflichen, indem sie das Unverstandene in den Bereich des Fassungsvermögens transkribieren. Beides sind also Formen der Interpretation und Aneignungen des Unverstandenen, aber nicht des unbegreiflichen „ursprünglichen Ausdrucks“, da es vermutlich kein Original gibt, sondern die Auslegung, die *immer schon* Interpretation der Interpretation²⁰⁶ ist. Doch, da alles Auslegung ist, führt dieser Gedanke direkt in den Perspektivismus und somit Relativismus. Die Wahrheit ist relativ zu dem Blickwinkel den der Schauende einnimmt. Das hat Vor- und Nachteile fürs Erkennen, auf der Oberfläche heißt das, dass so etwas wie „Objektivität“ nicht zu haben ist, für die Ästhetik bedeutet der Perspektivismus und die Interpretation die er konstituiert, eine Zurückweisung des interesselosen Erkennens bzw. die Einsicht in die Unmöglichkeit einer „interesselose[n] Anschauung“²⁰⁷. Der Perspektivismus eröffnet aber die Approximation an die „Objektivität“, wie Nietzsche meint, wenn er sagt:

[...] dergestalt einmal anders sehn, anders-sehen *wollen* ist keine kleine Zucht und Vorbereitung des Intellekts zu seiner einstmaligen „Objektivität“, - letztere nicht als „interesselose Anschauung“ verstanden (als welche ein Unbegriff und Widersinn ist), sondern als das Vermögen, sein Für und Wider *in der Gewalt zu haben* und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt-Interpre- / tationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen weiss. [...] Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches „Erkennen“; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser „Begriff“ dieser Sache, unsere „Objektivität“ sein.²⁰⁸

Was Nietzsche hier beschreibt ist ein Ideal, wie es sich für eine ideale Forschungsgemeinschaft ziemt, zudem verhindert der Perspektivismus ein Erkennen, welches mit dem Erkennenden nichts zu tun haben soll, eben die *interesslose Anschauung* des „unbeteiligten Beobachters“. Nietzsche bestreitet in dieser Passage die Möglichkeit einer solchen Position, einer Schau und eines Erkennens, das ohne Willen und ohne Interesse vonstatten geht,

²⁰⁵ Posselt: *Katachrese*, 2005. S. 22. Vgl. auch S. 14 ebd. und zur Etymologie der Katachrese (katachrēsis) S. 26f.

²⁰⁶ Foucault: *Nietzsche*, 2003. S. 65ff. und S. 68, wo Foucault über die Interpretation folgendes sagt: „Die zweite Konsequenz liegt in der Tatsache, daß die Interpretation stets sich selbst zu interpretieren hat und immer wieder auf sich selbst zurückkommen muß. Im Gegensatz zur Zeit des Zeichens, die eine Laufzeit kennt, und zur Zeit der Dialektik, die letztlich doch linear ist, haben wir nun eine Zeit der Interpretation, die zirkulär verläuft.“

²⁰⁷ KSA 5, GM, S. 363ff. § oder Aphorismus 12, ob es sich in der *Genealogie der Moral* nun um Aphorismen oder Paragraphen handelt ist im höchsten Maße streitbar, für letzteren spricht der so genannte „rote Faden“ des Textes.

²⁰⁸ Ebd. S. 364f. H. i. O.

vielmehr gründet alles Wahrnehmen und Erkennen auf Bedürfnissen, diese auf Triebe²⁰⁹ und Affekte²¹⁰. Wenn dem so ist, ist es nicht legitim, Texte zu verfälschen²¹¹ wie man es gerade braucht und nicht bloß die Texte von Autoren, vielmehr noch den *Text der Natur*, denn was gelesen, d. i. interpretiert²¹², werden kann ist Text. Gibt es nur Interpretation(en), dann ist tatsächlich der „Thatbestand“ oder auch „Text“ wie sich Nietzsche - im philologischen Selbstverständnis – ausdrückt, wirklich unzugänglich, der Text ist nicht einfach nur „gegeben“. Freregger sagt in ihrer Diplomarbeit über das perspektivische Sehen dies:

Er [Nietzsche; und sein Konzept des Perspektivismus, O. L.] wendet sich gegen den Positivismus und seine Hoffnungen auf das Wahrnehmen von nackten Tatsachen, hingegen postuliert er, dass es im *Prinzip nur Interpretationen gebe*. [H. v. m.]. Die Interpretationen wiederum basieren auf unseren Bedürfnissen. Bedürfnisse sind es die die Welt auslegen [...]. Das Interpretieren von Welt ist für ihn eine Form des Willens zur Macht. [...] Erkennen bedeutet für Nietzsche nicht die Natur der Dinge zu erfassen, sondern Herrschaft über die Dinge zu gewinnen, um sie in den jeweils eigenen Machtbereich einzugliedern. So wertet er auch Affekte als Mittel zur Erkenntnis und Perspektiven Erweiterung, weil sie ebenso Formen des Willens zur / Macht sind. Seine „Perspektiven-Lehre der Affekte“ wird zur Erkenntnistheorie [...] In der Sprache sind bestimmte Wahrnehmungsperspektiven festgehalten, die untereinander in Konkurrenz stehen. Jedoch haben sie alle kollektiven Charakter. Der Ursprung eines Wortes ist auf den „Genius der Gattung“ zurückzuführen, der einen Gedanken ‚gleichsam majorisiert

²⁰⁹ Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, in: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Hg. von G. Colli und M. Montinari. 2. durchges. Aufl. München u. a.: dtv/de Gruyter 1988, Bd. 12. Zitiert: KSA 12, S. Nietzsche behauptet hier, S. 315, Fragment 7 [60], *Nachlass 1886*, die Bedürfnisse konstituieren unsere Wahrnehmung und unser Denken, es bleibt aber fraglich, ob diese zuletzt genannte Differenzierung Sinn macht; und Nietzsche scheidet in dieser folgenden Passage auch nicht so. „Soweit überhaupt das Wort ‚Erkenntniß‘ Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist anders *deutbar*, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne ‚Perspektivismus‘. Unsere Bedürfnisse sind es, *die die Welt auslegen*: unsere Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.“

²¹⁰ KSA 5, GM, S. 365 heißt es dazu: „Den Willen aber überhaupt eliminieren, die Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellekt *castriren*? ...“ H. i. O.

²¹¹ Vgl. KSA 12, S. 114, Fragm. [2] 108, *Nachlass 1885*.

²¹² KSA 5, JGB, S. 37, 22. Aphorism. *Erstes Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen*. In diesem Stück widerspricht Nietzsche gerade meiner Auslegung, denn er unterscheidet hier „Thatbestand“ und „Text“ von der Interpretation eines Textes, d. h. Nietzsche hält eine Differenzierung der Auslegung gegenüber dem eigentlichen Text für möglich. Doch scheint er mehr Wert auf die Perspektive der Auslegung zu legen als auf den jeweiligen Text. Nietzsche sagt in diesem Abschnitt: „[...] aber jene ‚Gesetzmässigkeit der Natur‘, von der ihr Physiker so stolz redet, wie als ob - - besteht nur Dank eurer Ausdeutung und schlechten ‚Philologie‘, - sie ist kein Thatbestand, kein ‚Text‘, vielmehr nur eine naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung, mit der ihr den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattsam entgegenkommt!“ Nietzsche setzt in Folge, der „Gleichheit vor dem Gesetz“, sein Prinzip des Machtwillens bzw. das des „Willen(s) zur Macht“ entgegen, also eine andere Weltauslegung. „[...] und der [die, O. L.] dennoch damit endete, das Gleiche von der Welt zu behaupten, was ihr behauptet, nämlich dass sie einen ‚nothwendigen‘ und ‚berechenbaren‘ Verlauf habe, aber *nicht*, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze *fehlen*, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Consequenz zieht. Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser. –“ Auf S. 35f., 21. Aphorism. derselben Schrift heißt es über die Semiotik und die anthropomorphe Auslegung der Natur durch den Menschen: „Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nach-einander, das Für-einander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck *erdichtet* [H. v. m.] haben; und wenn wir diese Zeichen-Welt als ‚an sich‘ in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich *mythologisch*. H. i. O. Zum „Willen zur Macht“ vgl. auch den 13. Aphorism. des ersten Hauptstücks von JGB.

und in die Heerden-Perspektive zurück-übersetzt.²¹³ [FN 166²¹³] Sprache ist ein Machtzentrum, gegen das die Individuen sich immer wieder zu wehren haben.²¹⁴

Die Interpretationen ermöglichen also, im weitesten Sinne, die Weltauslegung und Aneignung; und auch die Verständigung, zudem die Wahrnehmung, wir haben spontan ein Wort für einen Eindruck zur Verfügung oder auch nicht. Wenn nicht, wird uns der Setzungsakt, der katachrestisch genannt werden kann, zur Benennung des Unbenannten helfen oder zur Wiederaneignung, insofern ist das *Benennen* mehr, denn einem *Ding* ein *Namenstäfelchen umhängen*; letzteres ist wie gesagt die „ironische“ Ausdrucksweise Wittgensteins, wenn die Funktionsweise der Sprache auf den Benennungsakt, auf das *hinweisende Lehren* reduziert wird. Eine andere „in der Sprache mächtige“ Form des Begreifbar-machens der vorhandenen Dinge und damit Termini ist die Metapher. Diese fasst die Dinge durch „Übertragung“ und *schreibt* sie so in einen Modus des Wissens *ein*. Das die *Worte* nicht der *adäquate Ausdruck* für die *Dinge* sind, wie Nietzsche in *Wahrheit und Lüge* konstatiert, heißt nicht, dass Kommunikation immer fehlschlagen muss oder jeder seine jeweilige Weltauslegung hat, die so eigen ist, dass sie in den Subjektivismus führt. Nietzsche bleibt teilweise auch noch in *Jenseits von Gut und Böse* der gemachten Differenzierung in *Dinge an sich*; und *Dinge für uns* – letztere durch Zeichen gedeutet, die als Symbole fungieren um das sinnstiftende²¹⁵ Moment des Zeichens jederzeit zu wiederholen, „neu einzuschreiben“ oder zu verschieben – treu. Jene Unterscheidung von der er schon in WuL erzählt hat, ist in einer seiner späteren Schrift immer noch virulent, aber nicht so, dass man es eine verabsolutierte Perspektive nennen kann. Die Kommunikation, auch wenn die von ihr gebrauchten Ausdrücke uneigentlich und nicht die entsprechenden zur Kennzeichnung der *Dinge an sich* sind, ist möglich, durch das was Nietzsche *Semiotik* nennt:

der mechanistische Begriff der *Bewegung* ist bereits eine Übersetzung des Original-Vorgangs in die *Zeichensprache von Auge und Getast*. der Begriff „Atom“ die Unterscheidung zwischen einem „Sitz der treibenden Kraft und ihrer selbst“ *ist eine Zeichensprache aus unserer logisch-psychischen Welt her*. Es steht nicht in unserem Belieben, unsere Ausdrucksmittel zu verändern: es ist möglich, zu begreifen, in wiefern es bloße Semiotik ist. / Die Forderung einer *adäquaten Ausdrucksweise* ist *unsinnig*: es liegt im Wesen einer Sprache, eines Ausdrucksmittels, eine bloße Relation auszudrücken ... Der Begriff „Wahrheit“ ist *widersinnig* ... das ganze Reich von „wahr“ „falsch“ bezieht sich nur auf Relatio-

²¹³ Freregger verweist auf: „KSA 3, FW, 592.“; und zitiert eine Stelle aus dem 354. Aphorism. derselben: *Vom „Genius der Gattung“*.

²¹⁴ Sandra Yvonne Freregger: *Zur kommunikationswissenschaftlichen Bedeutung der Sprach- und Schriftkritik Friedrich Nietzsches*. Wien: Diplomarbeit (Publizistik- u. Kommunikationswissenschaft), 2007. [Signatur: II 1,449.237]. S. 57f.

²¹⁵ Wir wollen aber nicht behaupten, jedes Zeichen hat Sinn, sondern jedes Zeichen hat eine oder mehrere Funktionen, die aber nicht in allen Fällen mit der Bedeutung des Zeichens gleichzusetzen ist.

nen zwischen Wesen, nicht auf das „An sich“ .. *Unsinn*: es giebt kein „Wesen an sich“, die Relationen constituiren erst Wesen, so wenig es eine „Erkenntnis an sich“ geben kann ...²¹⁶

δ) **Beschluss**

Wir haben versucht zu zeigen, inwiefern Nietzsche der abendländischen Tradition verhaftet bleibt und wo er sie zu überwinden sucht. Sein Verhältnis zu Plato beispielsweise ist nicht so eindeutig, wie es oft suggeriert wird. Der Schwerpunkt der Arbeit aber ist, die Stellung der Rhetorik innerhalb, der platonischen-, der aristotelischen- und der nietzscheanischen- Philosophie zu ermitteln und auszuwerten. Wie argumentieren diese drei Denker ihre Positionen, wenn nicht mit den Mitteln der Überzeugung, also durch Rhetorik. Dabei spielt die Einteilung in *Meinen* und *Wissen* oder deren Aufhebung eine wesentliche Rolle für alle drei Philosophen.

Der Text hat oft seine zentralen Fragestellungen und Ziele nicht erreicht, wenn nicht verfehlt. Die Zielsetzungen und das vorgenommene Schema haben beträchtliche Abweichungen erfahren, insofern ein Beweis dafür, dass der Text ein Eigenleben hat, das die vorgegebenen Bestimmungen, die ich mir selbst gesetzt habe, überschreitet. Zentral für den Text ist jedenfalls das Verhältnis von Sprache (Denken) und Sein und damit im Zusammenhang die Frage nach dem *adäquaten Ausdruck*. Gleich eingangs wird die Frage nach den eigentlichen Ausdrücken anhand des *Kratylos* und seiner Hauptthematik, die *Richtigkeit des Namens*, problematisiert. Genau dieses Thema führt uns später zum Sprachgebrauch und dessen Angemessenheit und somit auch zum Problem, wie denn Texte gelesen werden sollen ohne sie zu verfälschen. Nietzsches Texte nicht zu verfälschen²¹⁷ scheint ein Ding der Unmöglichkeit, wenn wir Collis Verdikt ernst nehmen und versuchen, den ganzen Nietzsche zu interpretieren. Der vorliegende Text legt auch Nietzsche über zweite Interpreten aus und „je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache“. Der Interpretation von

²¹⁶ Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, in: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Hg. von G. Colli und M. Montinari. 2. durchges. Aufl. München u. a.: dtv/de Gruyter 1988, Bd. 13. Zitiert: KSA 13, S. 301ff. Fragment 14 [122]; *Frühjahr 1888*. Dazu: KSA 5, JGB, S. 35f. 21 Aphorism.: „[...] man soll sich der „Ursache“, der „Wirkung“ eben nur als reiner *Begriffe* bedienen, das heisst als conventioneller Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, *nicht* der Erklärung.“ Vgl. auch: KSA 3, FW, S. 590-593, 354. Aphorism. zu diesem Thema und ebenfalls: KSA I, WuL, S. 877-881.

²¹⁷ Vgl. Jakob Dellinger: *Nietzsches Tragödie im Sprechakt der versagten Wahrheit. Prolegomena zu einem tragischen Idealismus*. Wien: Diplomarbeit (Philosophie), 2007. [Signatur: II 1,450.850] *Einleitung*: S. 11-18, vor allem FN 38, S. 17.

anderen und ihrer Arbeit zu folgen ist eine wesentliche Abkürzung für die eigene Auslegung und Lesart, man könnte sagen, eine ökonomische oder pragmatische Strategie. Die Abkürzung²¹⁸ ist kompetent und legitim, wenn sie mit weniger Worten oder weniger Seiten mehr sagt, als mit vielen. Wenn sie einen größeren Überblick und dadurch einen umfangreicheren Zusammenhang gewährt, etwa weil die Darstellung viele unterschiedliche Texte desselben Themas oder verschiedener Themen zu einem übersichtlichen und einleuchtenden Text vereint. Die Interpretation ist das ausgezeichnete Moment bei der Relektüre von Schriften, es kommt zwar immer auf den Zweck der Auslegung an, aber in der Regel sind keine Exzerpte gefragt, also keine Interpretationen die nichts Neues sagen. Es fragt sich aber, ob überhaupt Texte je etwas Neues sagen oder, ob sie sich ständig wiederholen²¹⁹. Die meisten Behauptungen die von mir in diesem Text aufgestellt werden sind wahrscheinlich nicht neu, umso mehr andere Texte wir lesen, desto mehr sehen wir das unsere Ausführungen bereits schon einmal gemacht (gedacht) wurden. Das bedeutet auch, dass wir unsere vermeintlich originären Aussagen im Nachhinein Belegen müssen, um nicht unter Plagiatsverdacht zu fallen, auch wenn die Aussagen mit den vorgängigen nicht kongruent sind bzw. die gleichen Worte verwenden. Zwei Beispiele, 1. Saussure leugnet den „Ursprung der Sprache“²²⁰ oder hält ihn zumindest für nicht rekonstruierbar, so wie wir; 2. Danto schildert das „Enthymem“²²¹, ähnlich wie wir in unserer Aristotelesauslegung, allerdings tut er dies eloquenter und im Bezug auf Kunstwerke. Die Texte die wir lesen verändern uns, wir beziehen uns bewusst oder unbewusst auf sie, das kann man schon bei den frühesten Relektüren beobachten, beispielsweise bei der Interpretation der „Vorsokratiker“ durch Aristoteles. Wir arbeiten uns an den alten Texten ab, indem wir die in ihnen enthaltenen Argumente affirmieren oder negieren. Die Funktion des Textes kann auch die Rede erfüllen, so bezieht sich der platonische Sokrates auf die von ihm geführten Gespräche um

²¹⁸ KSA 6, Götzendämmerung (GD) S. 153, 51. Aphorism.: „[...] mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andre in einem Buche sagt, - was jeder Andre in einem Buche *nicht* sagt ...“. H. i. O. S. dazu auch: Martin Stingelin: *Geschichte, Historie und Rhetorik. Eine Hinführung zu Nietzsches Begriff der „Abkürzung“*. S. 85-93. In: Josef Kopperschmidt / Helmut Schanze (Hrsg.): *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“* – München: Fink, 1994. Auf S. 91f. sagt Stingelin: „Nun gibt es eine Strategie, die der Sprache und der Historie gemeinsam ist: Beide bedienen sich der Abkürzung. Das Mittel der Erkenntnis ist für Nietzsche: ‚die Einführung vollständiger Fiktionen als Schemata, nach denen wir uns das geistige Geschehen einfacher denken als es ist. Erfahrung ist nur möglich mit Hilfe von Gedächtniß; Gedächtniß ist nur möglich vermöge einer Abkürzung eines geistigen Vorgangs zum Zeichen‘.“ Stingelin bezieht sich auf Nietzsches-Nachlass: „KSA 11, S. 505: 34 [249].“

²¹⁹ „Es ist nichts Neues unter der Sonne.“

²²⁰ Posselt: *Katachrese*, 2005. S. 39. „Nach Saussure ist die Frage nach dem Ursprung der Sprache selbst sinnlos. [...] Jedem scheinbar ursprünglichen Zustand geht immer schon ein anderer Zustand voraus [...]“.

²²¹ Vgl. Arthur C. Danto: *Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst*. Übersetzt von Max Looser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Aufl. 1984. S. 259ff.

zu Überzeugen, wie sollte man auch sonst etwas lernen, wenn nicht durch die Konfrontation des Gesprächs? Wir erfinden unsere Argumentationen nicht neu, sondern sie haben ihre Genese in dem Kontext der wir sind, wir sind aber die Summe unserer Erfahrungen, dazu gehören alle Gespräche und jeder gelesen Text, diese Gesamtheit konstituiert unsere „Denkungsart“. So stellt sich auch die Frage, „wie man wird was man schreibt“²²². Unseren Stil, also unsere Argumentationstechnik, machen wir nicht bloß mit uns selbst aus, in einem inneren Monolog etwa - vielmehr imaginierten wir in diesem inneren Monolog die Einwände, die wir durch andere erfahren könnten, die Einsprüche eines fiktiven Publikums, wenn wir uns fragen, ob die Formulierung passend ist. Diese Berücksichtigung des anderen, des Hörers oder Lesers ist aber Rhetorik oder auch Dialektik, die Schrift ist eine der Wirkungen – wie wirkt man überzeugend?

Wir kommen noch einmal auf die Problematik des „richtigen“ Lesens von Texten überhaupt zurück. Sollte es wahr sein, dass das authentische Lesen der Texte nicht möglich ist, wie Hamacher in seiner *Einleitung (Unlesbarkeit)* in die *Allegorien des Lesens* suggeriert. Damit hängt auch die Frage nach dem „Wahrheitswert“ der einzelnen Sätze zusammen, was macht die Sätze wahr. Das betrifft vor allem die Sätze, die Aussagen sind und die sich vermeintlich auf die Wirklichkeit beziehen und somit beanspruchen, dass ein Zugang durch Sprache zur Realität möglich sei, dabei aber vergessen, dass es sich nur um vorläufige Wahrheiten handelt. Die Trennung²²³ von Sprache auf der einen Seite und sprachunabhängiger Wirklichkeit auf der anderen, wie sie u. a. Nietzsche in WuL²²⁴ vornimmt, stellen den Status der Sprache als privilegiertes Mittel zur Wahrheitsfindung in Frage. Was bleibt dann noch, wenn die Sprache nicht der adäquate Ausdruck für die Dinge ist? Wie schon weiter oben angemerkt, kommt es nicht unbedingt auf die *exakte* Entsprechung von Name

²²² Daniela Langer: *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*. München: Fink, 2005. Zitiert: Langer: *Wie man wird*, 2005. S.

²²³ Langer: *Wie man wird*, 2005. S. 25.: „Friedrich Nietzsche gilt gemeinhin als der erste, [FN 26] der eine umfassende Sprachkritik formulierte, nach der Begriffe keineswegs in der Lage seien, die ‚Wahrheit‘ über den bezeichneten Gegenstand auszusagen, da sie aus subjektiven Übertragungen von Nervenreizen entstünden, denen keine objektive Eigenschaft des Gegenstandes in der Wirklichkeit zugesprochen werden könne. Anders gesagt: Nietzsche schneidet die Sprache von ihren Referenten ab und kritisiert ihre grundsätzliche ‚Falschheit‘. H. i. O. Langer verweist in FN 26 auf die Tatsache, dass: „Wobei natürlich auch Nietzsche auf ‚Vorläufer‘ zurückgriff“. Ebd.

²²⁴ Vgl. KSA 1, WuL. S. 880. Nietzsche relativiert diese Trennung von Sprache und Wirklichkeit, nachdem er sie eingeführt hat, gleich wieder. Aber nicht bloß wie er konstatiert, um den Dogmatismus zu vermeiden, sondern wahrscheinlich auch, weil er weiß, dass ein Leben ohne Sprache - der Mensch kann nicht ohne Kommunikation – undenkbar ist.

und Ding an, entscheidender ist, dass wir durch diese Semiotik eine Möglichkeit der Kommunikation haben.

Letztlich geht es darum, daß man sprechen und benennen muß. Dies ist zugleich Aristoteles' Argument gegen denjenigen, der den Satz des / Widerspruchs zu widerlegen oder zu leugnen versucht. [...] Der entscheidende Punkt ist, daß man spricht und daß man, indem man spricht, ein Zeichen gibt und eine Bedeutung setzt – kraft der Setzungsmacht der Sprache. Derjenige, welcher den Satz zu widerlegen versucht, scheitert, sobald er spricht. Doch dieses Scheitern wäre, mit Nietzsche gesprochen, weniger eine logische Notwendigkeit als vielmehr ein Nicht-Vermögen, ein verunglückter Sprechakt, eine erste, unvermeidliche Katachrese.²²⁵

Da es ohnehin keine ursprünglich adäquate Benennung gibt, ist es vollkommen gleich, ob der Begriff die Dinge richtig nennt oder nicht. Oder anders formuliert, der Begriff ist niemals der schickliche Ausdruck für die Dinge, sondern der passende Ausdruck bezieht sich vielmehr auf die Art und Weise seines Gebrauchs²²⁶ innerhalb einer Sprache. Dabei kommt es auf die Wiederholung oder auf die Nachahmungsfähigkeit des Wortes an, kann es nicht (re-) iteriert werden, so ist sein Gebrauch ein bloß privater, also nicht Sprache. Das gilt vor allem für die prosaische und wissenschaftliche Rede, vielleicht nicht für die poetische, die auch nicht in diesem Text behandelt wird. Wie ist es nun möglich, dass die Wörter und die aus ihnen gebildeten Sätze, trotz ihrer Uneigentlichkeit, quasi intersubjektiv sind. Um wieder ein Beispiel zu geben: die Bedienungsanleitung von irgendeiner Sache, zu einem Experiment etwa, kann von jedem, sofern sie „richtig gelesen“ wird, nachkonstruiert oder nachgebaut werden. Insofern kommt es wirklich auf die Wiederholbarkeit der Worte, der Sätze oder der Texte an, sie müssen zitierbar sein, damit so etwas wie Intersubjektivität stattfinden kann. Wenn der Text richtig gelesen werden kann, aber auch falsch, wie stellt man dann fest, was von beiden Möglichkeiten in einer vorliegenden Interpretation der Fall ist? Was ist das intersubjektive Wahrheitskriterium für die Richtigkeit der Interpretation, des richtigen Lesens oder das Kriterium für den richtigen Gebrauch der Worte?

Wir haben oben behauptet, die Texte der unterschiedlichen Autoren, wiederholen die alten Wahrheiten, im neuen Gewand – in einem anderen Stil, so dass, wenn wir den „Urtext“ lesen, dadurch alle anderen Lektüren hinfällig werden. Doch ist der Versuch „zu Worten zu kommen“ der Sprache wesentlich, denn das ist der Modus des Begreifens oder auch der „Resignifikation“ der vorhandenen, aber z. B. noch nicht verstandenen Worte. Der Urtext,

²²⁵ Posselt: *Katachrese*, 2005. S. 111f. Da der Begriff keinen eindeutigen semantischen Gehalt hat, wir aber trotzdem Begriffe zwecks Kommunikation verwenden, lässt sich bezüglich dessen sagen, S. 24 ebd.: „Es bietet sich hier an, mit Butler von einer ‚strategischen Vorläufigkeit des Zeichens‘ zu sprechen, die trotz und aufgrund der Historizität des Namens das Zeichen für zukünftige Verwendungsformen offenhält.“ Posselt verweist auf Butlers Text: „Vgl. Judith Butler, ‚Imitation und die Aufsässigkeit der Geschlechtsidentität‘, in: Hark (Hg.), *Grenzen lesbischer Identitäten*, Berlin 1996, 24 (engl. 19).“

²²⁶ Vgl. ebd. S. 113f.

der wahrscheinlich eine bloße Träumerei ist, bleibt ohnehin unzugänglich, wie der „Ursprung der Sprache“. Es handelt sich also vermutlich um Interpretationen von Interpretationen, eine endlose unabschließbare Auslegung, die weder an den Ursprung, noch ans Ziel gelangt. Foucault drückt dies sehr schön, d. h. überzeugend, auch wenn wir die schöne Rede weiter oben als nutzlos denunziert haben, aus:

Auch bei Nietzsche zeigt sich deutlich, daß die Interpretation stets unabgeschlossen bleibt. [...] / Die Interpretation ist deshalb niemals abgeschlossen, weil es gar nichts zu interpretieren gibt. Es gibt kein absolut Erstes, das zu interpretieren wäre, denn im Grunde ist alles immer schon Interpretation, jedes Zeichen ist an sich nicht die Sache, die sich der Interpretation darböte, sondern eine Interpretation anderer Zeichen.²²⁷

²²⁷ Foucault: *Nietzsche*, 2003. S 65. Vgl. unbedingt auch S. 66.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles: *Peri hermeneias*. Übers. u. erl. von Hermann Weidemann. Berlin: Akademie, 1994.
- Aristoteles: *Rhetorik*. Übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam, 2007.
- Aristoteles: *Rhetorik*. Übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke. München: Wilhelm Fink Verlag, 1980. [UTB – Uni-Taschenbücher].
- Bataille, Georges: *Die innere Erfahrung; Methode der Meditation; Postskriptum 1953* (Atheologische Summe I). *Das theoretische Werk in Einzelbänden*. Hg. und übers. von Gerd Bergfleth, mit einem Nachwort von Maurice Blanchot. München: Matthes & Seitz, 1999.
- Behler, Ernst: *Derrida – Nietzsche, Nietzsche – Derrida*. München u. a.: Schönigh, 1988.
- Blumenberg, Hans: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Aufl. 2001. (*Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik* (1971)).
- Danto, Arthur C.: *Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst*. Übersetzt von Max Looser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Aufl. 1984.
- de Man, Paul: *Allegorien des Lesens*. Aus dem Amerikanischen von Werner Hamacher und Peter Krumme. Mit einer Einleitung von Werner Hamacher. Titel der Originalausgabe: *Allegories of Reading*. Die vorliegende Übersetzung umfaßt Part I dieser Ausgabe. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1988.
- Figal, Günter: *Dem Logos vertrauen. Zur Rhetorik der Philosophie bei Platon*. In: Helmut Vetter und Richard Heinrich (Hg.): *Die Wiederkehr der Rhetorik*. Wien u. a.: Akad.-Verl., 1999. S. 28-45.
- Foucault, Michel: *Nietzsche, Freud, Marx*. In: Werner Hamacher (Hg.): *Nietzsche aus Frankreich*. Berlin u. a.: Philo Verlagsg., 2003. S. 59-71.
- Gadamer, Hans Georg: *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 6. Aufl. (durchges.). – Tübingen: Mohr, 1990.

- Hamann, Johann Georg: *Metakritik über den Purismus der Vernunft*. In: ders.: *Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft. 1772-1788. Sämtliche Werke Band III*. Hg. von Josef Nadler. Wien: Herder, 1951.
- Hartig, Matthias: *Einführung in die Sprachphilosophie. Das Verhältnis von Sprache und Denken*. 1. Aufl. – Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1978.
- Heintel, Erich: *Einführung in die Sprachphilosophie*. 4., um ein Nachw. Erw. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1991.
- Herder, Johann Gottfried: *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*. Hg. von Hans Dietrich Irmscher. Stuttgart: Reclam, 1997.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung (Philosophische Fragmente)*. Frankfurt: Fischer, (1969) 2003. (*Begriff der Aufklärung*).
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*¹. Werkausgabe Bd. 3. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. 12 Bde. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- Kant, Immanuel: *Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Manfred Riedel. Stuttgart: Reclam, ergänzte Ausg. 1985. Folgt der Akademieausgabe: Akad.-Ausg. Bd. 8, Berlin 1912.
- Lacoue-Labarthe, Philippe: *Der Umweg*. In: Werner Hamacher (Hg.): *Nietzsche aus Frankreich*. Berlin u. a.: Philo Verlagsg. 2003. S. 125-165.
- Langer, Daniela: *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*. München: Fink, 2005.
- Leibniz, Gottfried W.: *Nouveaux Essais / Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Französisch/Deutsch, 2 Bd., Philosophische Schriften Bd. 3.1. Herausgegeben und übersetzt von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz. 2. Aufl. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Mansfeld, Jaap (Hg.): *Die Vorsokratiker I*. Griechisch/Deutsch, Bd. I. Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen von Jaap Mansfeld. Stuttgart: Reclam, 1999.
- Most, Glenn / Fries, Thomas: <“>: *Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung*. In: Josef Kopperschmidt / Helmut Schanze (Hrsg.): *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“* – München: Fink, 1994. S. 17-39. (Figuren Bd. 1).
- Niehues-Pröbsting, Heinrich: *Ästhetik und Rhetorik in der „Geburt der Tragödie“*. In: Josef Kopperschmidt / Helmut Schanze (Hrsg.): *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“* – München: Fink, 1994. S. 93-109.

- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Nachwort von Volker Gerhardt. Stuttgart: Reclam, 1988. [Folgt d.: KSA 5].
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 Bde. 2. durchgeseh. Aufl. München u. a.: dtv/de Gruyter, 1988. (KSA) – für die Arbeit wurden verwendet: KSA 1, 3, 5, 6, 7, 12; 13.
- Nietzsche, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* [KGW]. Begr. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari. Weitergef. v. Wolfgang Müller-Lauter / K. Pestalozzi. Berlin: de Gruyter 1967ff. *Kritische Gesamtausg.* Abt. 2, Bd. 4.: *Vorlesungsaufzeichnungen: (WS 1871/72 – WS 1874/75)*. Bearb. von Fritz Bornmann u. Mario Carpitella. Berlin u. a.: de Gruyter, 1995. (KGW II, 4).
- Nietzsche, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* [KGW]. Begr. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari. Weitergef. v. Wolfgang Müller-Lauter / K. Pestalozzi. Berlin: de Gruyter, 1967ff. Abt. 6, Bd. 1.: *Also sprach Zarathustra*. (KGW VI, 1).
- Nufer, Wolfgang: *Herders – Ideen zur Verbindung von Poesie, Musik und Tanz*. [Germanische Studien, Heft 74, Berlin 1929] Lübeck: Matthiesen Verlag (Nachdruck), 1967.
- Oesterreich, Peter L.: „Wenn die Ironie wild wird ...“: *Die Symbiose von Transzendentalphilosophie und Tropus bei Friedrich Schlegel*. In: Joachim Dyck, Walter Jens; Gert Ueding (Hg.): *Rhetorik: Ein internationales Jahrbuch*. Bd. 12; *Rhetorik im 19. Jahrhundert*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993. S. 31-40.
- Oesterreich, Peter L.: *Der große Stil? Nietzsches Ästhetik der Macht-Beredsamkeit und ihre ethische Fragwürdigkeit*. In: Kopperschmidt / Schanze (Hrsg.): *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“*, München: Fink, 1994. S. 159-171.
- Platon: *Der Staat (Politeia)*. Übersetzt u. herausgegeben von Karl Vretska, durchges. verbesserte und bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart: Reclam, 1982.
- Platon: *Gorgias; oder über die Beredsamkeit*. Nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher Herausgegeben von Kurt Hildebrandt. 2. Aufl. Stuttgart: Reclam, 1989.
- Platon: *Kratylos*. In: ders.: *Spätdialoge I. Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann. Kratylos. Sämtliche Werke Band V*. Eingeleitet von Olof Gigon. Übertragen von Rudolf Rufener. Zürich / München: Artemis, 1974.
- Posselt, Gerald: *Katachrese, Rhetorik des Performativen*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2005.

- Röd, Wolfgang: *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*. Bd. 2, 17. – 20. Jahrhundert. München: Beck, 1. Aufl. 2000.
- Stingelin, Martin: *Geschichte, Historie und Rhetorik. Eine Hinführung zu Nietzsches Begriff der „Abkürzung“*. In: Josef Kopperschmidt / Helmut Schanze (Hrsg.): *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“* – München: Fink, 1994. S. 85-93.
- Tebartz-van Elst, Anne: *Ästhetik der Metapher: zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche*. Freiburg, München: Alber, 1994. [Zugl.: Aachen, Techn. Hochsch., Diss. 1993].
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. In ders.: *Werkausgabe Bd. 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. In: ders.: *Werkausgabe Bd. 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

Internet

- Matthias Flatscher: *Heideggers und Gadammers Annäherungen an das Phänomen der Sprache*. Wien. S. 167-189. Zugriff, am 02. Feb. 2012.
www.sammelpunkt.philo.at:8080/1505/1/Heideggers_und_Gadammers...
- Wikipedia: www.wikipedia.at – den Eintrag: (Zugriff, am: 25. 02. 2012) *Syllogismus* und *Enthymem*.

Diplomarbeiten

- Dellinger, Jakob: *Nietzsches Tragödie im Sprechakt der versagten Wahrheit. Prolegomena zu einem tragischen Idealismus*. Wien: Diplomarbeit (Philosophie), 2007. [Signatur: II 1,450.850].
- Freregger, Sandra Yvonne: *Zur kommunikationswissenschaftlichen Bedeutung der Sprach- und Schriftkritik Friedrich Nietzsches*. Wien: Diplomarbeit (Publizistik- u. Kommunikationswissenschaft), 2007. [Signatur: II 1,449.237].

Wörterbücher

Duden: *Fremdwörterbuch*, 7., neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Band 5, Herausgegeben von der Dudenreaktion. Mannheim u. a.: Dudenverlag, 2001.

Grund- und Aufbauwortschatz Griechisch: bearbeitet von Thomas Meyer u. Hermann Steinthal. Leipzig u. ö.: Ernst Klett Schulbuchv., Neuausgabe 1993. (Sämtliche Übersetzungen vom Griechischen ins Deutsche wurden mit Hilfe dieses Wörterbuchs gemacht).

Ritter, Joachim / Gründer Karlfried (Hg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 12 Bd. Basel u. a.: Schwabe, 1971ff. Bd. 8, R – Sc. Und Bd. 5, L – Mn.

Schmidt, Heinrich: *Philosophisches Wörterbuch*. Neu bearb. von Georgi Schischkoff. 22. Aufl. Stuttgart: Kröner, 1991.

Stowasser: Lateinisch – deutsches Schulwörterbuch. Von J. M. Stowasser, M. Petschenig und F. Skutsch. Auf der Grundlage der Bearbeitung 1979. Wien: HPT-Medien, 1997.

Zusammenfassung

Diese Arbeit beschäftigt sich mit der platonischen Sprachphilosophie, vor allem die Dialoge *Kratylos* und *Gorgias* werden dazu herangezogen. Platon wird auch unter besonderer Berücksichtigung von Nietzsches *Vorlesungsaufzeichnungen* (WS 1871 – WS 1875) interpretiert. Der erste Teil der Arbeit beschäftigt sich mit der Richtigkeit des Namens und der Zurückweisung des *Nomos*- und *Physei*-Ansatzes, wie sie im *Kratylos* ausgeführt werden. Sokrates widerlegt im *Kratylos* beide Auffassungen: es gibt weder eine Richtigkeit des Namens von Natur aus, noch eine durch das Gesetz gesetzte.

Im gesamten vorliegenden Text bleiben Platons Ansichten zentral, da seine Beurteilung der Rhetorik und Dialektik einen starken Einfluss auf das abendländische Denken haben. Die Verurteilung des Missbrauchs der Redekunst, wie sie Platon im *Gorgias* vorstellt, ist zum Paradigma für die abendländische Philosophie geworden. Entscheidend für die Perspektive des platonischen Sokrates auf die Beredsamkeit ist die Hervorhebung der ethischen Komponente für die Rede, sie sollte nach dem Guten und Gerechten ausgerichtet sein und nicht auf eine Persuasion, die für und gegen alles Argumentieren kann. Diesem privilegierten Ziel ist die Rhetorik bei Sokrates stets untergeordnet.

Aristoteles wird hinsichtlich seines Rhetorik-Verständnisses anhand seiner Rhetorik-Schrift vorgestellt. Letztere wird als eine Anleitung zum Guten Reden, die auch eine Art von Psychologie (Typologie) beinhaltet, gefasst. D. h., wie man unterschiedliche Charaktere (Typen) am Besten überzeugen kann, indem man sie richtig einzuschätzen weiß. Implizit enthält die aristotelische Rhetorik eine komplette Stilistik und Anweisungen zum überzeugenden Argumentieren. Diese Konzeptionen von Aristoteles beziehen sich vordergründig auf Reden für und vor der Öffentlichkeit, genauer auf drei Gattungen von Reden. Für die Rhetorik sind nach Aristoteles zwei Methoden zentral: das Enthymem und der Beweis.

Die antiken Sprachphilosophien werden bereits in den ersten beiden Teilen dieses Textes unter Berücksichtigung der Lesart Nietzsches ausgewertet und beurteilt. Nietzsches Sprach-Philosophie und Kritik wie sie unter Bezug auf die Texte *Wahrheit und Lüge* und *Darstellung der antiken Rhetorik* expliziert werden, sind zentrale Aspekte dieser Arbeit. Die Bedeutung der Metapher für die Verfügbarmachung der Welt wird angesprochen, die Thematik vom eigentlichen und uneigentlichen Ausdruck behandelt. Von dieser Differenzierung aus wird der Ursprung der Sprache und das richtige Lesen erneut

untersucht. Die zentralen Kategorien für Nietzsche, wie denn Welt und Text richtig gelesen werden können, sind *Interpretation* und *Perspektivismus*. Unter Berücksichtigung dieser zentralen Kategorien wird nicht bloß die Richtigkeit der Benennung eine entscheidende Rolle spielen, sondern vielmehr noch die Richtigkeit des Gebrauchs eines Wortes oder auch seiner angemessenen Verwendung.

Der Leitsatz *Alle Sprache ist Rhetorik* wird auf seine Bedeutung fürs nietzschesche Denken untersucht, damit auch die Bedeutung der Figuration und des Tropus, die jegliche Rede konstituieren, in Nietzsches Sprachkritik klar wird. Die Konsequenzen der figurativen Verfasstheit allen Sprechens für die Sprache überhaupt und dem Wort „Wahrheit“ im Speziellen, werden im ersten Nietzsche-Teil dieser Arbeit, durch de Mans Nietzschelektüre erläutert und interpretiert.

Der Text versucht auch zu zeigen, in welchem Verhältnis diese drei Denker - Platon, Aristoteles und Nietzsche - stehen und den Nachweis zu erbringen, dass diese Denkart über Sprache aktueller denn je sind.

Curriculum vitae

Persönliche Daten: Geboren am 12.12.1979 in Stockerau.
Österreichischer Staatsbürger, ledig.
Präsenzdienst abgeleistet vom 1. Februar 2001
bis 31. Jänner 2002.

Schulbildung: Volksschule in Sierndorf von 1986 bis 1990,
Hauptschule in Stockerau von 1990 bis 1994,
Polytechnischer Lehrgang in Stockerau von 1994 bis 1995,
Fachschule für Leder-Design in Wien 3 von 1996 bis 1999,
Abschlussprüfung am 16. Juni 1999. Seit März 2005 Studium
der Philosophie, vorerst Studienberechtigungsprüfung, danach
als ordentlicher Student inskribiert, ab dem Sommersemester 2006.
Seit dem Wintersemester 2011/12 Arbeit an der Diplomarbeit:
„Sprachphilosophie bei Nietzsche“