

Verbreiten, verfemen, verführen in Polis und Theatrokratie: Politische Begriffsgeschichte vor dem Hintergrund platonischer Inszenierungen¹

Für eine begriffsgeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen Propaganda erscheint es mir entscheidend, philosophische Reflexionen vor dem Hintergrund institutionengeschichtlicher Aspekte anzustellen. Anhand der Darstellung zentraler „propagener“ Topoi in den philosophischen wie auch bildungspolitischen Inszenierungen Platons lassen sich Widersprüche und Spannungsverhältnisse aufzeigen, welche die Geschichte der Propaganda bis heute mitstrukturieren. Zu den wichtigsten zählen die Dialektik von Einheit und Vielheit bzw. Buntheit; von weiblich und männlich; von Vereinigung/Versammlung und Verbreitung/Zerstreuung; das Spannungsverhältnis zwischen Überzeugung und Überredung bzw. Verführung sowie zwischen Lüge und Wahrheit. Es geht dabei immer auch um die Dialektik von Spaltung bzw. Ein/teilung und Integration, wobei dies keineswegs nur rhetorische und sprachphilosophische Tropen sind, wie es eine kommunikationszentristische Zugangsweise zu postulieren scheint. Vielmehr überkreuzen sich in diesen Spannungsfeldern individuell- wie auch kollektivpsychische, politische, ökonomische, sprachstrukturelle, epistemologische und ontologische Bereiche und Perspektiven.²

Die Dialektik von Vereinigung durch Verbreitung/Verstreuung, wie ich sie für die *phémē* bei Platon aufzeigen werde, ist hier im ebenso materiellen wie ideell-imaginären Sinn am Werk, oder eben in einem Chiasma (χ), das diesen Dualismus weitgehend zu vermeiden oder zu reintegrieren trachtet. Das Medium vereinigt durch die Verstreuung im Akt der Zahlung und Geldanhäufung – eine

-
- 1 Die erste Version dieses Kapitels erschien zuerst, in: Rainer Gries und Wolfgang Schmale (Hg.): Kultur der Propaganda, Bochum: Winkler 2005, S. 37-58.
 - 2 Ein prägnantes Beispiel für die Darstellung einer Schnittstelle zwischen diesen Feldern ist die frühe Form der Reichspropaganda durch das Zahlungsmittel Münze. Das Auftauchen des Geldes wird gemeinhin im Zeichen einer irgendwie als staatlich zu verstehenden Ökonomie interpretiert, die zentralen propagandistischen Funktionen werden dabei bestenfalls als Epiphänomene behandelt. Der Kaiserkopf oder das vereinigende Insignum müssen in einer ökonomistischen Sichtweise als dekoratives Beiwerk fehlinterpretiert werden.

Zerstreuung, die zugleich durch die Einheit der Prägung, also des Eidos, aufgehoben wird. Der Fetischcharakter der Münze verbirgt, analog zum Fetischcharakter des Gerüchts, das meist schmähend über die Auszugrenzenden „berichtet“, was sie am offenkundigsten verwirklicht, wenn wir den kruden Ökonomismus beiseiteschieben: die Tröstung von der Entäußerung der Ware durch die Illusion der „schönen Prägung“, in der sich alle wiederzuerkennen und zu versammeln vermögen.

Doch ich möchte mich hier weder der Numismatik noch der politischen Ikonographie und Psychologie widmen, sondern einigen begriffsanalytischen Betrachtungen, bevor ich den platonischen Schreib- und Sprechakten nachgehe. Dabei wird es um deren relativ immaterielle Formen gehen wie sie das Gerücht, die Lüge oder die Überredung um des platonischen Guten-Schönen-Wahren oder – wie angeblich bei den Sophisten – um des Geldes willen darstellen. Dazu ist sowohl der ideologischere der beiden grossen platonischen Polis-Entwürfe, die *Politeia*, heranzuziehen, als auch der moderatere, die *Nomoi (Gesetze)* sowie der *Sophistes*. In dem letztgenannten Dialog kritisiert Platon nicht nur die Sophisten, sondern er gibt uns darin auch die bis heute wichtigsten skeptischen Denkwerkzeuge für die Kritik jeglichen Dogmatismus in die Hand. Wir haben bereits verstanden, dass Dogmatismus, wie Platon ihn verschmäht, etwas für grobschlächtige oder ungestüme (= junge) Geister ist. Da aber auch diese in die Polis zu integrieren sind, wird Platon in der *Politeia* nicht müde, mit Verblendungstaktiken zu dieser Integration anzustiften, nicht ohne gleichzeitig seine Verblendungskarten offenzulegen. Zumaldest die LeserInnen werden nicht für dumm verkauft. Mit dem Demos, dem Volk bzw. der Bevölkerung, sieht es schon anders aus; doch hierzu später.

Das Verhältnis zwischen Propagem, Topos, Idee und imaginärer Bedeutung verweist einmal mehr auf die Frage nach Ort und Art des Verbindlichwerdens individueller Vorstellungen für die Gemeinschaft bzw. die Allgemeinheit. Vorauszuschicken ist, dass diese das gesellschaftliche Imaginäre zentral konstituierenden Begriffe nicht von ihrem Umfeld und vor allem nicht von den darin zirkular wirkenden Instanzen zu trennen sind: Sender, Adressat, Medium machen das Umfeld ebenso wie das Propagem der jeweils konkreten Propaganda überhaupt erst zu dem, was sie als solche erscheinen und wirken lässt.

Eine für die Erschließung des semantischen Feldes der Propaganda zentrale Perspektivenverschiebung ist jene von der „Propaganda“ als Einwegkommunikation zwischen Menge und Führer/(inne)n bzw. Erfindern und Verbreitenden (*Sacra Congregatio de propaganda fide*, 17. Jhd.) zu jener der „Propaganda“ als etwas, das sich erst über das Medium des eigentlichen Adressaten, die Menge, verwirklicht, ja bereits in diesem seinen Ursprung hat. Diese Zirkularität ist nicht nur begrifflicher Art, sie steht auch im Mittelpunkt der historisch-institutionellen Wirkungsweisen der Propaganda, von der das Propagem nur sehr bedingt zu unterscheiden ist. Das soll nicht heißen, dass die Differenzierung zwischen Propagem und Propaganda obsolet wäre, im Gegenteil, es verweist nur auf den per-

spektivischen und bedingten Charakter dieser Differenzierung. In vielen Fällen ist das Propagem als „Werk“ der Propaganda bzw. als zu verbreitendes Ideologem in Form bzw. Inhalt nicht leicht von der Art und Wirkung seiner Inszenierung und Verbreitung zu unterscheiden. Und wenn wir davon ausgehen, dass Propageme nur spezifisch aufgegriffene aber in der Gesellschaft bereits vorhandene Ideen, Vorstellungen etc. sind, dann wird die erwähnte Zirkularität von Erfinder (die schöpferische Menge und die sich die Idee etc. als Propagem aneignenden Instanzen), Medium (die verbreitende Menge oder Technik aus der Sicht der produktions- und rezeptionsästhetischen Dialektik) und Adressat (die „glaubende“ Menge) vollends deutlich.

Es geht mir also zuerst um die begriffliche sowie phantasmatische Verfasstheit der Menge und um die Verbreitung bzw. Verstreutung in ihr/durch sie als Medium und Adressat, aber auch als – zumeist negierte – Quelle. Diese Negation oder besser Verdeckung der schöpferischen Beteiligung der Menge an dem, was sich die staatlichen Manipulatoren oder Statthalter³ als ihr zu verbreitendes Propagem zurechtschleifen, aneignen und zunutze machen, ist der politischen Propaganda inhärent. Denn als solche ist sie Teil einer Struktur der Entfremdung – ein Begriff, der seit Hegel dadurch definiert ist, dass den Menschen ihr Werk (Vorstellungen, Bildung, Bedeutungen, ja das Schaffen von Kosmos, also von Welt als Ordnung) als das einer transzendenten Instanz „verkauft“ bzw. propagiert wird. Sie können ihr Werk, und damit auch sich selbst darin nicht wiedererkennen; stattdessen sollen sie umso platter zu einer simplifizierten Version davon überredet und damit auf den kleinsten gemeinsamen Nenner versammelt und vergattert werden. Platon kritisiert und usurpiert diese Praxis bereits, auch wenn der Begriff der Entfremdung erst viel später philosophisch hervorgebracht wird. Für ihn ist die Menge stets hybrisverdächtig (er unterstellt ihr prinzipiell die Seinsweise der Masse bzw. dessen, was wir vor allem seit Hannah Arendt als Mob bezeichnen), weshalb sie einer überwachenden Führung und einer geschickten Überredung durch diese Wächterkaste bedürfe.⁴

Phémê und fama – Gerücht und Ruf

Der platonische Begriff *phémê* macht deutlich, wie prekär die Existenz eines Begriffs sein kann. Nicht jedes Wort, das in einem philosophischen oder theoretischen Text mehrmals vorkommt, ist deshalb schon ein Begriff. Gleichzeitig wäre aber die philosophisch-systematische Hervorbringung und explizite Gliederung

3 *Propagator* war derjenige, der Cäsars Statthalterschaft über eine Provinz verlängerte.

4 Die in der *Politeia* vorherrschende Metapher von Hirte und Herde wird in dem späteren Dialog *Politikos* von jener komplexeren und die Menge weit weniger verachtenden Metapher der die „weibliche“ Webkunst beherrschenden Politiker abgelöst.

einer semantischen Gestalt durch die jeweiligen AutorInnen eine zu hoch gegrif- fene notwendige Bedingung dafür, dass ein Wort als Begriff gelten kann. Im Französischen gibt es die durchaus sinnvolle Unterscheidung zwischen *notion* und *concept*, wobei Letzteres systematischer und umfassender ist als Ersteres. Ich ziehe es vor, die *phémê*, wie Platon sie verwendet als Begriff im Sinne der *notion* zu bezeichnen, d.h. als Begriff im weiteren und nicht im rein systemati- schen Sinn.

Phémê bezeichnet sehr vieles: das Gesagte, das Getratschte, das Gerücht, der Ruf, die Überlieferung etc. Im Sinne der Verbreitung handelt sich bei der *phémê* um ein zur Zerstreuung neigendes semantisches Feld, dessen Inszenierung mit der von Platon beanstandeten Theatrokratie, also der Publikumsherrschaft, bis heute eng verbunden ist. Allerdings lässt es sich in Platons Analyse nicht auf diese Verfallsart der Demokratie beschränken (die Demokratie war für den demokratiekritisch eingestellten Platon selbst schon ein Verfall, insbesondere ihre korrumierte Form zu seinen Lebzeiten). Die *phémê* ist eine Art des Sprechens und des Gesagten, das heißt sie ist eine besondere Art des Logos, der seit Heraklit auch mit „Begriff“ übersetzt wird. Insofern ist *phémê* gewissermaßen ein empirischer bzw. begrifflich ungeläuterter Vorläufer des Begriffs. Als Grundelement des Mythos ist die *phémê* Verbreitung von allem Möglichen – Sagbaren und Unsagbaren bzw. Unerhörten – im Medium der Oralität, bevor sie sich zu einem Mythos, also einer Geschichte, oder zu einer *gnômê*, also einer – öffentlichen – Meinung ausbildet, die für viele verbindlich, ja glaubhaft ist. Ohne auf Unterschieden zwischen glaubhaft, plausibel und glaubwürdig zu insistieren, möchte ich für diese sowie für weitere Fragen nach dem Mythos in der griechischen Antike vor allem auf Jean-Pierre Vernant und Pierre Vidal-Naquet verweisen⁵, für die Relevanz des Mythos in der platonischen Philosophie auf Luc Brisson und Geneviève Droz.⁶

Vernant betont, dass *phémê* in/durch sich selbst *in actu* verbreitet und zugleich verformt, ohne dabei der Strukturiertheit zu entbehren. Die Analogien zum Unbewussten liegen nicht nur auf der Hand, sie wurden und werden von den strukturalanalytisch arbeitenden PhilosophInnen und HistorikerInnen des Imaginären bewusst, wenngleich mit Vorsicht, herausgearbeitet.⁷ Wir können uns angesichts permanenter zentralisierter Einwegberichterstattung dennoch nur schwer die vielstimmige und interaktive Gerütekultur der antiken Polis vorstellen, die fast ausschließlich im Medium der Oralität funktionierte, und in der das Anhören

5 Jean-Pierre Vernant: *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris: Seuil 1992. Jean-Pierre Vernant und Pierre Vidal-Naquet: *La Grèce ancienne*. Bd. I. Du mythe à la raison.

6 L. Brisson: *Platon, les mots et les mythes*, sowie G. Droz: *Les mythes platoniciens*, Paris: Seuil 1992.

7 Die „stille Post“ wäre hier als ein dem Freudschen Wunderblock vergleichbares Bild aus der Welt des Spiels zu verstehen. Sigmund Freud: Notiz über den Wunderblock, GW XIV, S. 1-8.

langer und auch komplizierter Reden eine Gewohnheit war. Zwischen Gerücht und Ruf (*fama*) besteht eine Verbindung, die umso wirkungsvoller ist, als AutorInnenschaft und damit der Zeugnischarakter des Gerüchts sich in diesem verwischen.⁸

Damit führt die Frage nach der *phêmê* direkt zum politischen Tropus des kollektiven Ursprungsmythos, der bei Platon im Aufruf zur Verbreitung der edlen Lüge (*gennaion pseudos*) kulminiert.⁹ Im Sinne des einen höchsten Guts „soll“ die Vielstimmigkeit der politischen Einhelligkeit oder gar Eintracht weichen, was besonders für die *phêmê* eine Zumutung ist, gedeiht sie doch gerade in der Vielstimmigkeit und der Selbstveränderung. Neben diversen anderen Ursprungsmythen in Platons Werk ist jene edle Lüge ein den Griechen vertrauter Ursprungs- bzw. Gründungsmythos, wie er etwa in der spartanischen Geschichte von Kadmos zu finden ist; zugleich ist er Teil einer Ideologie, denn er wird zur Legitimierung der Hierarchie zwischen den drei Kasten des idealen Staates herangezogen. Es geht darin um die autochthone, das heißt um die von der Erde, Gê („wie von einer Mutter“) bzw. um die von der *chôra* geschaffene Hierarchie der Kasten sowie um die ihr entsprechende Hierarchie der Seelen/Wesen: Gold, Silber und Eisen/Erz bzw. solar, lunar und irdisch oder sublunar, wie Aristoteles nicht ohne Ironie zu schreiben pflegte, sind die Adjektive, mit denen Platon auf den bekannten hesiodischen Mythos der drei *genê* (Rassen) anspielt.¹⁰ Diese Legitimierung soll vor allem der Integration der Angehörigen niedriger Kasten dienen, welche stets abtrünnig zu werden drohen. Dafür wird ihnen auch, ganz im Sinne der von Platon inszenierten Pädagogik, gegenüber den niedrigen Instanzen eine Aufstiegschance eingeräumt: Zwar werden die Kasten auf so etwas wie hierarchisch angeordnete Wesensarten zurückgeführt, aber sie sind keine Rassen im Sinne der Unvermisichbarkeit. Die von Platon konzipierten Kasten können, ja sollen sich sehr wohl vermischen, allerdings geplant und ausgesucht, also mit Maß und Ziel im Sinne der Eugenik.

Auf der semantischen Ebene ist der Mythos zwar eine Legitimation der Hierarchie, doch ist er zugleich eine Feier der Einheit im Sinne der Patria/Mutter/Erde, denn alle sind als *politai* (Bürger) geboren, und als aus der Erde Geborene sind sie Geschwister. Eingeführt wird diese familiäre Ursprungstäuschung mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Herrschaft der Vernünftigen (wenn die eiserne Kaste regierte, würde das den Untergang der Mutter/Polis bedeuten, ihren Sturz ins Chaos oder in die Barbarei, um ein griechisch inspiriertes *proteron hysterion* zu verwenden). Es handelt sich dabei um eine angstgenerierende Dro-

8 Politisch betrachtet ist die Nähe zur Konspiration auffällig, was mich an ein Beispiel aus der rezenten Vergangenheit erinnert, als in Chile vor dem Putsch die Regierung unter Salvador Allende geschwächt werden sollte, indem in Lebensmittelschlangen Antiregierungspropaganda in Form von Gerüchten „in die Welt gesetzt“ wurde.

9 Platon: Politeia, 414 d-415 d.

10 Hesiod: Werke und Tage. Sämtliche Werke, Bremen: Schünemann 1965.

hung, mit der die Lüge in die Seelen gebracht, und die richtige Meinung vertrieben würde – im Sinne des Verschwindens. Doch der Vertrieb des Mythos – im Sinne der Verbreitung – geschieht durch eine *méchanê*, also eine List, einen Kunstgriff oder ein Stratagem. Den zur edlen Lüge erklärten Mythos würde aus der ersten Generation noch niemand glauben, sehr wohl aber würden dies die nachfolgenden Generationen tun. „Und dieses nun gehe, wie die Überlieferung es leiten wird (*phémē agagē*).“¹¹

Mehr erfahren wir in der *Politeia* nicht über die List oder den Kunstgriff, den die *phémē* nun mittels der immer unskeptischer verbreitenden Münder der Menge durchführen soll. Doch in den *Nomoi*, den *Gesetzen*, in denen Platon die Bevölkerung weit milder zur guten wahren Einheit versammelt als in der *Politeia*, erfahren wir etwas mehr, und zwar in bezug auf die Sexualität. In der Erläuterung der einheitlichen *phémē* über die Sexualität leitet Platon die Tabuisierung der Homosexualität als verpönte Praxis an. Der Gesetzgeber würde leicht mit diesen Praktiken zu Rande kommen, wenn er den öffentlichen Ruf (verpönt!), *tēn phémēn para pasi*, nur bestätige.¹² Dieses Tabu soll wie das Inzesttabu als „Gesetz“ in alle Seelen eingeschrieben werden. Diese allgemeine und durch alle zu verbreitende *phémē* ist nicht die öffentliche Meinung, die über den Logos zu stande kommt, sie muss vielmehr subkutan zum Habitus werden.¹³

Die Verbannung von Homosexualität aus der Platonischen Polis hat vermutlich unterschiedliche Gründe. Da es sich bei der Normierung und „Normalisierung“ der Sexualität um eine zentrale gesellschaftspolitische Angelegenheit handelt, wird es auch hier nicht ohne mehr oder weniger subtile Propaganda, sprich *phémē* gehen. Platon ist sich im Klaren darüber, dass die Lust eine nicht gesetzlich zu regelnde Angelegenheit ist. Im Zuge einer Zweiteilung unterstellt er sie einerseits der philosophischen Sublimierung eines nunmehr entsexualisierten Eros zwischen Männern, andererseits stellt er sie unter das Diktat der Fortpflanzung: Jeder sexuelle Eros bzw. jede Sexualität, die sich nicht dieser Fortpflanzungsstethologie fügt, muss verhindert oder zumindest ausgegrenzt werden. Die unter dem längst dekonstruierten Argument der Natürlichkeit auf die Fortpflanzung reduzierte Sexualität ist zwar in der *Politeia* auch Aufgabe der höchststehenden Individuen (der Kaste der Herrscher- und WächterInnen), doch im *Symposion* oder im *Philebos* wird die Hierarchie anders dargestellt und propagiert: Die Menschen, die ihr Leben dem philosophisch sublimierten Eros und der wahren (Männer-)Freundschaft unter Gleichen widmen, übertreffen jene, die der eigentlich als niedrig angesehenen Fortpflanzung nachgehen. In den letztgenannten Dialogen, die nicht der Einheit der ersehnten Polis verschrieben sind, scheint es,

11 Platon: *Politeia*, 415 d.

12 Platon: *Nomoi*, 838 d-e.

13 Wie das geht, das wissen wir genauer erst seit Freud und vor allem seit Lacan und Aulagnier, die die Funktion des Symbolischen bzw. der Sprache als offenes System gerade auch in diesen Angelegenheiten hervorhoben und analysierten.

als ob diese Lebensweisen einander ausschließen würden. Für die Polis gilt es, beide zu vereinbaren, und zwar um den Preis des Ausschlusses der Homosexualität, die für den philosophisch sublimierten Eros noch einen unentbehrlichen Schritt darstellte. Wir können diese Verschiebungen nur in einem systemisch und diachron zu lesenden Zusammenhang des Gesamtwerks Platons verstehen.

Im Sinne der eugenischen Biopolitik und der Einheit der Polis bedarf es einer einhelligen *phêmê* bezüglich der Sexualität und nicht eines gesetzlichen Verbots. Ein solches setzt nämlich die Möglichkeit seiner Transgression voraus und laufe auf eine – wenn auch negativ formulierte – Anerkennung der (und damit Werbung für) Homosexualität hinaus: analog zu Freuds Verneinung, in der das Verneinte ja explizit enthalten ist. Bei Platon würde das die Zweiteilung der *phêmê* bedeuten, die tunlichst einhellig zu sein hat, damit das zu Negierende sogar als Negiertes verschwinde. Als solche muss die *phêmê* eine Ebene unterhalb des Gesetzes ansetzen und auf subtile Weise dazu dienen/zwingen, dass niemand mehr auf die Idee kommt, schon gar öffentlich, der aus der Polis zu verbannenden Homosexualität zu fröhnen. In Bezug auf die weibliche Homosexualität hat diese Strategie mancherorts bis heute Wirkung. Wir ahnen, Welch ein die Biopolitik zersetzendes Potential Platon der Homosexualität noch im Alter einräumt (die *Gesetze* sind ein Spätwerk). Er müßte es wissen, war er doch selbst nie verheiratet, stets kinderlos und Autor von Dialogen, die mit zu den meistzitierten Inszenierungen von männlicher Homoerotik und Homosexualität in der Weltliteratur zählen.¹⁴ Soviel zusammenfassend zur Verbindung von Homophobie und „Heterophemie“ bei Platon.

Wo *phêmê* auch Überlieferung, tradiertes Denken bezeichnet, das so eingefahren ist, dass es gegen kritisches Hinterfragen bzw. Abwägen immun zu sein scheint, ist sie bereits so weit verbreitet, dass sie längst *phêmê* der Vielen ist; sie ist von der Pluralität so wenig abzulösen wie die Politik und die Organisation der Polis überhaupt; das heißt aber nicht, dass sie nicht in den Dienst der Einheit gestellt worden wäre. Es gibt vielleicht partikularistische *phêmai*, aber es gibt keine absolut private *phêmê*. In diesem Sinne verweist dieser Begriff auf Wittgensteins Sprachauffassung: Die Sprache in ihrer je spezifischen Gestaltetheit, also das jeweilige Sprachspiel, ist die unhintergehbar Bedingung, ja das Schema allen Verstehens, all dessen, was in unseren Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungshorizont eintritt, ja einzutreten vermag.

Ein aus Platons Sicht entgegengesetzter Aspekt der *phêmê* ist die Durchsetzung der Herrschaft des Vernünftigen und die Folgsamkeit des Eifrigen: sie geschieht über die Zusammenstimmung von besänftigendem Zureden (*paramythoumenê*): das Vernünftige ist von schönen Reden angespornt, das Folgsame von Harmonie und Rhythmus (Wohklklang und Zeitmass) besänftigt. Gemeinsam

14 Die weibliche Homosexualität wird explizit nur im *Symposion* erwähnt.

werden diese Teile im Staat (wie im Einzelmenschen) dem begehrlichen Teil in der (Volks)seele vorstehen.¹⁵

Um die Rede- und (Seelen-)Führungsweisen begrifflich zu differenzieren, erscheint die tradierte rhetorische bzw. erkenntnistheoretisch-ontologische Analyse unzureichend. Es kann also nicht allein der Sophistik sowie der für die Begriffs geschichte der Propaganda meist vordergründig behandelten Frage nach wahr, falsch oder Schein bzw. Konstruktion Beachtung geschenkt werden. Diese Frage ist, wie erwähnt, im Kontext der Frage nach den diskursiven Inszenierungen der Menge zu beleuchten, des *pléthos*, der in Platons Philosophie der Politik als Medium und Adressat verfasst wird. Bei Aristoteles, der die demokratische Verfassung durchaus mehr zu schätzen wusste als Platon, erlangt die erwähnte Zirkularität und Durchdringung von Medium, Adressat und Sender eine systematischere Abrundung, die Platon aus Furcht vor der Menge im Kommando- oder Täuschungskurzschluss zu verhindern wusste. In der bisher gewählten Betrachtung steht Platons eigener Rückgriff auf die verpönte Sophistik, ja auf die Lüge selbst, stärker im Vordergrund als seine Kritik der Sophistik, auf die ich im Anschluss noch eingehe.¹⁶

Theatrokratie

Die zentralen Begriffe im semantischen Feld der Propaganda, allen voran die *phémê*, werden von Platon keineswegs allesamt als innerhalb der Theatrokratie, also der Publikumsherrschaft, wirkende dargestellt. Ich gehe dennoch davon aus, dass dieses Phantasma Platon gleichsam als politisches Schreckensphantasma faszinierte, wenn nicht fesselte.

Die Theatrokratie wird in den *Nomoi* eingeführt.¹⁷ Ein Neologismus damals, der nicht nur die Herrschaft des Geschmacks der Vielen kritisiert, sondern überhaupt deren Anwälterschaft auf guten Geschmack aus sich heraus. Es geht um den pädagogisch so relevanten Bereich der Musik, auf den Platon politische Kategorien anwendet. Die Herrschaft der Besten sei (auch) in diesem Bereich der Publikumsherrschaft gewichen. Halb so schlimm wäre es, wenn es sich um eine Demokratie handeln würde, der Herrschaftsform, in der der Demos (Volk) im engeren Sinn (die freien männlichen Bürger) über die anderen Bevölkerungsteile (der „erweiterte Demos“) herrscht und sich als dieser eingeschränkte Demos selbst bestimmt. (659 b) Doch die Welt, die Platon kritisiert, um sie für das Feld der Pädagogik zu verhindern, ist eine verkehrte Welt: Nicht die Juroren, also die

15 Platon: Politeia, 442 a-b.

16 Für eine Bearbeitung der Grabrede als erbauliche Rhetorik der Vereinheitlichung einer durch den Tod junger Soldaten oder die Stasis eingerissenen Einheit der Polis siehe: Nicole Loraux: *L'invention d'Athènes. L'histoire de l'oraison funèbre dans la „cité classique“*, Paris, La Haye: Mouton/Editions de l'EHESS 1981.

17 Platon: Nomoi, 701 a.

vermeintlichen Experten, unterrichten hier das Publikum, sondern dieses zwingt jenen seinen Geschmack auf; eine Pädagogik, in der die Unterrichteten bzw. die KonsumentInnen mit/bestimmen, was sie lernen wollen, wäre für ihn ein analoges Skandalon – ein Skandalon, das der weitaus demokratischer ausgerichtete Aristoteles im Feld der Politik als Bedingung für die Qualität eines Urteils setzt. Platons Kritik an der Publikumsherrschaft in den Gesetzen bezieht sich zwar auf die Beurteilung von musikalischen Werken, doch die Zusammenziehung beider Bereiche – des Theaters und der Herrschaft(-kratie) – ist ein eindeutiger Verweis auf seine politischen Vorlieben für eine Herrschaft der philosophierenden WächterInnen (*Politeia*) oder des Gesetzes (*Nomoi*).

Platon erklärt nicht, inwieweit und warum dieser Geschmack schlechter ist als der der Juroren, offenbar war es auch in einer korrupt gewordenen athenischen Demokratie selbstverständlich, dass die ausgewählten Juroren über einen besseren Kunstgeschmack verfügen als das Publikum in seiner Gesamtheit.¹⁸ Es geht aber nicht sosehr um die Frage nach der Un/möglichkeit von Expertise in Geschmacksangelegenheiten, oder – wie im *Protagoras*, dem einzigen demokratiefreundlicheren Dialog Platons, beschrieben – um die Aporetik, ja Absurdität von Expertise einiger weniger und Professionalisierung in Angelegenheiten, die alle betreffen, also in der Politik: Worum es hier geht, ist eine Illustration der platonischen Staatsideologie in Bezug auf die Menge, die zum Mob werde, sobald sie sich versammelt.

Im Theatron, das zugleich das Publikum und das Theater bezeichnet, verschmilzt die differenzierte Urteilstkraft zu einem Affekt- und Vorstellungsfluss, der zudem mit sich im Widerstreit liegt. Ein Fluss, welcher der Hierarchisierung im Sinne politischer Eintracht ebenso wenig zugänglich ist wie der differenzierteren Urteilstkraft. Er ist diffus und ähnelt dem, den wir bei kleinen Kindern antreffen, die Platon immer wieder ins Feld führt. Hier wirkt Propaganda, schöne Lüge oder Überredung mit Schwarzweißmalerei zur Bannung bzw. Abfuhr der bedrohlich anflutenden Affekte am Besten, oder: Hier wirkt nur noch Propaganda? Wir sind damit beim Kern der Eingangs erwähnten Ambivalenz in Platons Darstellung der Lüge: aus der Not im Umgang mit der Ambivalenz des Triebhaften im Volkskörper wird die Tugend der Verbreitung einer noblen Lüge, mit der dieses Triebhafte, also die niedrige Menge, bestochen wird.

Gewiss gibt es immer wieder derartig „propagene“ Verfaßtheiten der Menge, doch das heißt nicht, dass jede versammelte Menge diesem Agieren blind ausgeliefert ist. Platon scheint allerdings dieser Ansicht gewesen zu sein, und er ist damit leider nicht alleine geblieben. Ich sage leider, da diese prinzipielle Verach-

18 Können wir uns dessen jemals sicher sein, und sind es nicht erst zur Urteilstkraft hinzukommende systemische Organisatoren wie etwa die politische Ökonomie, die aus Wertschöpfungstrieb, Reflexionsfeindlichkeit und Ignoranz einen Konkurrenzkampf zwischen Kunst und Unterhaltung diktieren, in dem Erstere nur unterliegen kann?

tung – und Angst vor – der Menge eine der Grundlagen antidemokratischer Haltungen, Ideologien bzw. Propaganden ist.

Sprache der Einheit, Gespenst des Sophisten

Der Umgang mit den politischen Aspekten der Propaganda weist Platon nicht zuletzt als Rhetoriker gegen die Hybris der Vielheit oder Buntheit (*poikilos*), sowie der Freiheit und Gleichheit aus.¹⁹ Dabei geht es ihm nicht zuletzt um die Vermeidung des Umschlagens (*metabolē*) in die für ihn negativen Extreme Demokratie und Tyrannie. Dazu dienen die zum Teil analysierten diskursiven Vereinigungs-techniken, aber ebenso das Gespenst des Sophisten.

Die List des Sophisten ist das Verführen, *diaphteirō*, das auch zugrunde richten, zum Schlechten verändern heißt. Platon verbindet die semantische Spannung geschickt, indem er beschreibt, wie die Gesinnung von jemandem zum Schlechten verändert wird. In der *Politeia* erläutert er, wie Meinungen aus der Seele verschwinden:

„mit seinem Willen [verschwindet] die falsche [Meinung] desjenigen, der sich eines besseren überzeugt; wider seinen Willen aber jede wahre. Bestohlen werden jene, die überredet werden oder vergessen haben. Überwältigt aber [...] die, welche irgendein Schmerz oder Weh ihre Meinung ändern macht. Bezaubert die, welche ihre Meinung ändern, entweder von einer Lust oder einer Furcht bezwungen.“²⁰

Wir haben es dabei mit einer gleichsam tiefenpsychologischen Strategie zu tun, die wir nicht nur aus der Propaganda sondern auch aus der Militär- oder der Sektenforschung bzw. aus den Religionswissenschaften kennen: ein umso einfacheres wie brachiales Prinzip, das – abgeschwächt – „Zuckerbrot und Peitsche“ genannt wird. Die Legitimationen der Technik, mit der ein Propagem in die Seelen eingeführt (ja gar „hineingeprerft“) wird, gehören dem Propagem ebenso an wie der propagierenden Technik oder *méchanê*, dem Kunstgriff; sie verschwinden mit zunehmender Subtilität, sogenannter Selbstdisziplinierung. Ich möchte hier dennoch den Unterschied zwischen Selbstdisziplinierung im Sinne einer propagandistischen Heteronomie und Autonomie im Sinne der Selbstbestimmung sowie Selbstbegrenzung betonen.

Platon ist ein zuweilen subtil sophistisch schreibender Philosoph und als solcher ein scharfsinniger Aneigner der Künste anderer, auch jener der Sophisten. Um die Ambivalenzen Platons in Sachen Propaganda noch kurz anhand des *Sophistes* hervorzuheben, sei daran erinnert, dass die in der *Politeia* propagierte noble Lüge genau jenen Kriterien entspricht, die er in diesem Dialog den kriti-

19 Platon: *Politeia*, 562 a-566 d.

20 Ibid., 412 e-413 b.

sierten Sophisten vorwirft. Er entschlüsselt sie im Zuge seiner Dihairesen (Unterscheidungen) als sich prostituierende Verführer der Jugend, die durch schillernde Kunstgriffe, Überredungskünste und sogar eine – platonisch-ironisch ins Feld geführte – Ironia (Verstellung) einen Tross hinter sich versammeln, um Demagogen, also Volksführer (wie Kleon) zu werden.²¹ Der so beschriebene Volksredner (*démiologikos*) arbeitet mit analogen Mitteln wie Platons Lehrer Sokrates. Doch die Ironia ist eine mit umgekehrten Vorzeichen: Der Volksredner weiß sich in seinen langen Reden vor der Menge so zu verstellen (*eirónikos*), dass er sein Unwissen für Wissen ausgibt. Er wird dadurch zur billigen Karikatur von Sokrates, der mit seiner genuinen Ironie selbst bereits den Sophisten parodiert hatte, indem er dessen „Verstellung“ verkehrte und zugleich entlarvte.

Die Schönrede ist eine verführerische, schillernde (und damit als weibisch konnotierte) Rede, die als Lockspeise ködert, und zwar mit Seelengütern, weshalb Platon sie – durch eine Metapher aus dem Reich des Handels – als Seelengüterfernhandel (*psychemporikē*) oder als Bildungsgütergeschäft (*tekne mathēmatopólikē*) bezeichnet.²² Die Verbreitung und Verführung ist eine von leeren Versprechungen, vielleicht nicht einmal von Propagamen. Wir können uns aussuchen, womit wir für dümmer oder gescheiter verkauft werden.

Doch es hieße Platon unterschätzen, wenn wir nicht mitbedenken würden, dass (er) seine Begriffe und Ideen, allen voran die Idee als Begriff und die einer idealen Verfassung, ob mit sophistischen Mitteln und ihrer dazugelieferten Entschlüsselung und Dekonstruktion oder durch philosophische Begriffe und argumentative Überzeugung, (sich) bis zu uns schriftlich und nachhaltig verbreitet (hat) haben. Dass die Nachkommenschaft und die damit garantierte Nachhaltigkeit ein zentraler Aspekt von *propago* ist, gibt hinreichend Anlass dazu, in Platon einen der erfolgreichsten und interessantesten Verbreiter und Verlängerer, um nicht zu sagen Propagandisten des kritischen Denkens und Begreifens ebenso wie der Eugenik und des Diktats der Einheit zu sehen. Kaum jemand kann im Bereich der Philosophie behaupten, nicht auch PlatonikerIn zu sein, egal welcher Tendenz, Glaubensrichtung oder Denkweise sie oder er anhält. Und vielleicht macht gerade dieses implizite, und damit gleichsam unphilosophische Wirken seines Denkens Platon zu einem der größten Philosophen. Denn anders als die von ihm kritisierten Propagandisten stellt er sich den Widersprüchen zumindest so lange, bis die Skepsis und die Neugier uns gebieten, alle Betrachtungsweisen ernst zu nehmen, um der Wahrheit näher zu kommen. Seinen Gegnern aber wirft er vor, dass sie, was sie nicht wissen können, deshalb als Wissen um die Wahrheit darstellen, weil sie von deren Schwierigkeiten absehen, ja darüber hinwegtäuschen. Sie sind zwar nicht gerade Schwätzer, aber doch Langredner, die sich um diese Schwierigkeit der nichtenden Differenz zwischen Sein und Nichtsein,

21 Demagogos war zuerst der Führer der demokratischen Partei, siehe Aristoteles: Der Staat der Athener.

22 Platon: Sophistes, 224 c.

zwischen Allgemeinem und Besonderem herumdrücken und gewissermaßen Pseudolösungen in Bildern vorgaukeln, die kritisch zu verwenden er sich selbst nicht scheut. Die Trennlinie ist eben niemals gesichert, stets durchlässig, aber sie lässt sich – nicht nur im Denken – als solche immer wieder ziehen, wenn auch nur provisorisch.

Ein abschließender Aspekt, der das Verhältnis zwischen Bedeutungen bzw. Vorstellungen oder Ideen und Propagamen zu erhellen erlaubt, betrifft das Spannungsverhältnis zwischen Überzeugung und Überredung bzw. Verführung sowie zwischen Lüge und Wahrheit. Was wir über Platons *Sophistes* hinaus sagen können, ist, dass dieses Spannungsverhältnis immer auch gerne von jenen beschworen wird, die einen konkurrierenden Diskurs als Verbreitung von Lügen, als „reine Propaganda“ (oder Ideologie im negativen Sinn der Legitimierung von Herrschaftsansprüchen) zu diffamieren (die negative *phēmē*) trachten. Nichts desto trotz bleibt die platonische Unterscheidung zwischen sokratischer und sophistischer Ironie, also der Praxis, ein Wissen für Nichtwissen auszugeben bzw. ein Nichtwissen für Wissen, für das Selbstverständnis aller Wissenschaften und der Philosophie als Reflexions- und Begriffsbildungspraxis unumgänglich. Die Propaganda mag dem Zweck der philosophischen und wissenschaftlichen Haltung da und dort pädagogisch dienen, ebenso politisch (etwa im Sinne eines besseren Lebens in der Gemeinschaft). Doch sie ist unweigerlich eine Abkürzung jedes erkenntnissuchenden Prozesses durch das Postulat, das sie im zu Verbreitenden transportiert: nicht nach weiteren Gründen ist zu suchen, bevor verbreitet wird, was als zu Geltendes und damit zumindest implizit als Wahres verbreitet werden soll. Je nachdem, wie geschlossen die Propageme ihrem jeweils angestrebten Zweck zu dienen haben, ob sie sich im Gerücht verändern oder nicht, oder ob sie gar als gezielte Fehlinformation ins Werk gesetzt werden: Sie stellen, ja geben zutiefst pragmatisches Behaupten oder „Wissen“ vor, das mit der Suche nach einer letztlich nicht festmachbaren, doch als Grenzbegriff notwendigen Wahrheit des philosophischen und wissenschaftlichen Wissens nicht ganz vereinbar ist. Die Skeptiker wussten von diesem Unterschied zwischen suchender Wissenschaft, die sich auf kein Dogma, keine letztgültige Lehrmeinung oder absolute Gewissheit festmachen darf, ja kann, und der praktischen wie auch politischen Notwendigkeit, sich mit solchen Dogmen provisorisch zufrieden zu geben, um zu handeln, zu entscheiden, ja zu kämpfen, zum Beispiel um das Recht, alle Dogmen, Propageme und zentralen Bedeutungen immer wieder in Frage zu stellen.