

Klassische Rhetorik und radikale Demokratie

ANDREAS HETZEL

Die Geschichte abendländischer politischer Theorien lässt sich nicht auf die Geschichte der politischen Philosophie beschränken. Von der antiken rhetorischen Tradition geht ein zweiter, von der Ideengeschichte weitgehend vernachlässigter Strang politischen Denkens aus, der insbesondere interessante Perspektiven für die Demokratietheorie eröffnet. Während die neuzeitlichen Staatsphilosophien dazu neigen, Demokratie in ihr selbst vorgängigen Vernunft- oder Rechtsprinzipien zu verankern, tendieren die antiken Rhetoriker zu einem radikalen Demokratieverständnis: zu einer rückhaltlosen Positivierung der demokratischen Auseinandersetzung, die sich immer auch auf die Institutionalisierungsformen der Demokratie selbst bezieht. Eine demokratische Staatsform, so führt etwa Tacitus aus, liegt dann und nur dann vor, wenn „*omnia omnes poterant*“, wenn alle alles vermögen (Tac. Dial. 40, 3)¹. Diese Formulierung impliziert einerseits, dass im politischen Prozess alles – und das betrifft auch alle vermeintlichen Möglichkeitsbedingungen der Demokratie – zur Disposition gestellt werden kann. Andererseits besagt diese Formel, dass aus dem Prozess der Entscheidungsfindung niemand ausgegrenzt werden darf: Alle entscheiden hier über alle relevanten Angelegenheiten.

Das Politikverständnis der klassischen Rhetorik unterscheidet sich hierin strikt von demjenigen der Philosophie. Während deren Vertreter seit Platon die Aufgabe der Politik in der Steuerung und Herstellung von Gesellschaft durch Experten zu sehen, die über ein exzeptionelles theoretisches Wissen verfügen, begreifen die antiken Rhetoriker das Politische als Medium einer sich über agonale Reden vollziehenden Selbstinstitutionierung der Gesellschaft. Aus der Sicht Platons

1 Die klassischen Werke werden im Text nach den in der Forschungsliteratur (etwa im *Historischen Wörterbuch der Rhetorik*) üblichen Abkürzungen zitiert.

und der ihm folgenden politischen Philosophie kontrolliert der Politiker die Polis von außen; für die Rhetoriker Gorgias und Isokrates fällt die Polis demgegenüber als Praxis und fortwährendes Gespräch mit dem Politischen zusammenfällt. In meinem Beitrag werde ich einige Grundmotive des politischen Denkens der antiken Rhetorik rekonstruieren, um im Anschluss zu zeigen, dass aktuelle Konzepte einer radikalen Demokratie stark von rhetorischen Motiven beeinflusst sind. Der radikaldemokratische Diskurs von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (vgl. Hetzel 2004) ist ebenso sehr von rhetorischem Denken inspiriert, wie sich das Politikverständnis der antiken Rhetorik in seiner Eigenständigkeit gegenüber der Philosophie erst im Lichte dieses Diskurses schlüssig beschreiben lässt.

Mein Beitrag gliedert sich in vier Abschnitte; zunächst zeichne ich die wichtigsten Konfliktlinien zwischen Rhetorik und Philosophie im klassischen Griechenland nach 1); der zweite Abschnitt fragt nach den politischen Implikationen des Konflikts und rekonstruiert Grundzüge eines rhetorischen Politikverständnisses 2); ein dritter Abschnitt setzt die Politik der Rhetorik in ein Verhältnis zu einem rhetorischen Akosmismus, der von der konstitutiven Mangelhaftigkeit des Seins ausgeht 3); abschließend beziehe ich den rhetorischen Akosmismus auf den aktuellen Diskurs radikaler Demokratie 4).

1. Philosophie und Rhetorik – Konturen eines Konflikts

In seinem 1995 erschienenen Buch *La Mésentente. Politique et Philosophie* plädiert Jacques Rancière für die Rückkehr eines Politischen, welches sich an einen grundstürzenden Widerstreit bindet. Eine Politik, die diesen Namen verdiene, gehe mit einem Konflikt einher, in dem alles auf dem Spiel steht: der Gegenstand des Streits und die Kriterien, mit deren Hilfe er geschlichtet werden könnte, ebenso wie die Identität der streitenden Parteien. Als einen politischen Streit in diesem Sinne interpretiere ich im Folgenden die Auseinandersetzung zwischen Philosophen und Rhetorikern. Auch in diesem Streit steht alles zur Debatte: der Status des Streits wie die Identität der streitenden Parteien. Es ist weder ausgemacht, dass es *die* Philosophie und *die* Rhetorik vor der Aufnahme ihrer Auseinandersetzung überhaupt gibt, noch, dass sich zwischen beiden Seiten immer eine klare Grenze ziehen lässt.

Platon und Aristoteles behaupten eine Autonomie der Philosophie gegenüber der Rhetorik; umgekehrt bestreiten sie eine Unabhängigkeit der Rhetorik von philosophischen Vorgaben. Die Philosophen, so lautet ihr Standardargument, partizipieren an einer überzeitlichen Wahrheit, während die Rhetoriker nur über ein Repertoire von Techniken sprachlicher Überzeugung verfügten, das ohne jeden Bezug auf Wahrheit bleibe. Rhetorik sei allenfalls als didaktische oder heuristische Kunstlehre unter der Vorherrschaft der Philosophie zulässig. Die Rhetoriker interpretieren den philosophischen Anspruch auf Wahrheit demgegenüber selbst

als rhetorische Strategie. In Abgrenzung zu den Philosophen, die auf einer strikten Trennung beider Disziplinen beharren, konstatieren sie eine gewisse Durchlässigkeit der Grenze. Cicero kritisiert jene „so unsinnige, nutzlose und tadelnswerte Trennung zwischen Sprache [*lingua*] und Herz [*cor*], die dazu führte, daß uns die einen denken, die anderen reden lehrten“ (Cic. De or. III, 61). Die Trennung zwischen Philosophie und Rhetorik wird hier auf eine Spaltung des *logos*, der zunächst Vernunft und Sprache umfasste, in *lingua* und *cor*, Sprache und Geist, zurückgeführt. Es sind die Philosophen, die diese, sich etwa in der Differenz von Argumentation und Persuasion manifestierende, Trennung etablieren. Während die Philosophen ihrem eigenen Selbstverständnis nach mit guten Gründen überzeugen, bedienen sich die Rhetoriker sprachlicher Kunstgriffe, mit denen sie ihr Auditorium überreden bzw. manipulieren würden. Während die Philosophie der Wahrheit verpflichtet sei, lehre uns die Rhetorik die Kunst des Liegens. Die gemeinsame Geschichte von Philosophie und Rhetorik als Geschichte zweier getrennter Disziplinen zu konstruieren, wäre vor diesem Hintergrund selbst schon eine philosophische Operation. Philosophie glaubt an die Möglichkeit, die Grenzübergänge schließen, den Grenzverkehr unterbinden oder zumindest weitgehend kontrollieren zu können. Die Rhetorik wettet demgegenüber darauf, dass sich die gemeinsame Geschichte in Termini einer prinzipiellen Ununterscheidbarkeit erzählen lässt.

Als *paideia* oder Gebildetheit gilt den Griechen vor Sokrates die Fähigkeit des *eu legein*, des gut Sprechens im umfassenden Sinn (vgl. Jaeger 1954; Gompertz 1965). Mit der sokratisch-platonischen Philosophie kommt es innerhalb dieser Kultur des guten Sprechens zu einer fundamentalen Spaltung:

Seit Platon heißt nur das um seiner selbst willen betriebene Streben nach einer von den Schlacken des Interesses und der Perspektivität gereinigten theoretischen Erkenntnis ‚Philosophie‘, nicht ein auf praktisch-politische Wirksamkeit angelegtes, an den je bestehenden Werten und Meinungen orientiertes Bildungsbemühen. (Schirren/Zinsmaier 2003: 9)

Der *logos* zerfällt in eine reine Vernunft, den *nous* als vernünftige Einsicht in die Ideen, derer sich die Philosophie annimmt, und in die bloßen Worte, die *onoma*, welche der Rhetorik überlassen bleiben (vgl. Plat. Krat. 440c, 3-5). Der philosophische *logos* situiert sich dabei im Zwischenreich von *nous* und *onoma*; er hat sein normatives Maß am Bedeutungswissen der Ideen, ohne dies jedoch als solches aussagen zu können. Tilman Borsche arbeitet überzeugend heraus, dass die Einführung des *nous* als eines prädiskursiven Vernunftvermögens intuitiver Einsicht in den Wesensgehalt der Dinge für die Platonische Spaltung des Logos-Begriffs in ein philosophisches und ein rhetorisches Moment verantwortlich ist (Borsche 1990: 37ff.). Konstitutiv für den *nous* wird dabei die Ökonomie eines unerreichbaren Maßstabes: Der *logos* hat an der unmittelbaren Ideenschau des *nous* sein Kriterium, vermag diesem aufgrund seiner sprachlichen, mittelbaren

und zeitlichen Verfassung aber niemals gerecht zu werden. Aus der Betonung dieses Unvermögens resultieren nicht zuletzt einige der skeptischen Einschätzungen der Macht des *logos* in den Platonischen Spätschriften, vornehmlich die Dramatisierung der Aporie, dass der *logos* als Ort der Wahrheit keinen *Index sui et falsi*, kein eindeutiges Kriterium der Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen zu verbürgen vermag. Die skeptische Betonung dieser Aporizität bildet dabei aber gleichsam nur die andere Seite jener im *nous*-Begriff formulierten Verpflichtung der Sprache auf einen prädiskursiven Begriff von Wahrheit und Vernunft. Die Platonische Depotenzierung sprachlicher Vernunft (des *logos*)² verdankt sich ihrer vorgängigen Überforderung durch die unmögliche Möglichkeit des *nous*.

In eine vergleichbare Richtung wie Borsche argumentiert vorher schon Hannah Arendt:

Worte sind, wie Plato meint, zu ‚schwach‘ für das Wahre, das daher überhaupt in der Rede nicht gefaßt werden kann, und Aristoteles bestimmte das höchste Vermögen des Menschen, den *nous*, als eine Fähigkeit, der sich das zeigt, ‚von dem es einen *logos* nicht gibt‘ [...]. Liest man das Höhlengleichnis in Platons ‚Staat‘ im Sinne griechischer Geschichte, so kann einem schwerlich entgehen, daß die *periagogae*, die Umkehr, die Plato von dem Philosophen verlangt, im Grunde auf eine Umstülpung der homerischen Weltordnung hinausläuft (Arendt 1994: 284),

einer Weltordnung, die noch ganz dem Ideal des *eu legein* und der agonalen *logoi* verpflichtet war. Die Philosophie konstituiert sich als Filiation des *nous*, der im Sinne einer überzeitlichen Vernunft gegenüber dem alltäglichen, situationsgebundenen, pluralen und politischen *logos* ausgezeichnet wird, ja: der den *logos* beherrscht. Philosophie findet zu ihrem Begriff über eine Abwendung von der alltäglichen Sprache und Praxis.

Die Philosophen suchen den Streit mit der Rhetorik in erster Linie als einen theoretischen Streit um die Wahrheit und die Möglichkeit der Erkenntnis zu definieren; demgegenüber begreifen ihn die Rhetoriker eher als einen politisch-praktischen Streit um die richtige Einrichtung des Gemeinwesens. Der Streit dreht sich also zunächst um den Status des Streites selbst. Während die Philosophie der Rhetorik vorwirft, eine Wahrheit zu verleugnen, die den Streit schlichten könnte, halten die Rhetoriker den Philosophen entgegen, dass sie in ihrer Suche nach einer letzten Objektivität das Politische verleugnen, welches erst *im* unaufhebbaren Streit Gestalt annimmt. Für die Rhetorik stellt ein solcher Grundlagenstreit in gewisser Weise die Regel dar. Gemäß der rhetorischen Statuslehre beginnt jeder Streit damit, „den eigentlichen Gegenstand des Streitfalles zu bestimmen“ (Cic. De or. II 104), der gerade nicht von vorn herein für beide Parteien festliegt. Die Philosophie lässt sich auf die Offenheit des Streites nicht wirklich ein, sondern

2 Im Gegensatz zu Derridas Charakterisierung der Platonischen Philosophie als *logozentrisch* wäre es angebrachter, hier von einem *Nouzentrismus* zu sprechen.

versucht, ihn vorab zu definieren, ihn als Streit um *doxa* und *episteme* zu bestimmen und ihn damit, bevor er noch ausgetragen wird, zu entscheiden, da die *episteme* gegenüber der *doxa* immer im Recht bleibt.

Philosophie und Rhetorik formieren sich in der Antike über ihre wechselseitige Kritik. In sich bleiben sie jeweils gebrochen. Die Philosophie oszilliert zwischen einer unbedingten Freiheit des Hinterfragens, die sich gegen alle dogmatische Gewissheiten richtet (verkörpert etwa in der Gestalt des Sokrates, der einge Spielte Selbstverständlichkeiten hinterfragt) und einer Suche nach letzten Evidenzen (die sich u. a. in der philosophischen Kosmologie Platons spiegelt). Die Rhetorik bejaht den offenen und nicht zu beendenden Disput, der allerdings auch aus ihrer Sicht notwendig mit Universalisierungseffekten einhergeht. Ein wirklicher Disput kommt nämlich nur zustande, wenn die jeweiligen Opponenten einen unbedingten Anspruch auf die Gültigkeit ihrer Thesen stellen. Es wird von hier aus immer möglich sein, die Philosophie als rhetorische Strategie zu beschreiben: als Rhetorik einer außerrhetorischen Evidenz oder stabilisierten Wahrheit. Umgekehrt lässt sich jederzeit die „Rhetorik als Philosophie“ begreifen, so der Titel eines Buches von Ernesto Grassi (vgl. Grassi: 1980); Rhetorik hat als solche philosophische Implikationen.

Während der Rhetoriker den Streit auf Dauer stellt, situiert sich der Philosoph auf der Seite seiner Auflösung und damit potentiell auf der Seite des Siegers. Chaim Perelman charakterisiert die argumentative Strategie des Philosophen wie folgt:

If two men defend opposing theses on the same issue, at least one of them is irrational since he is necessarily mistaken; all disagreement is a sign of error and proves that seriousness is lacking. Neither rationalism nor empiricism, which have dominated modern philosophy, can, from this point of view, give any place to rhetoric, except as a technique of presenting ideas and putting them in form. (Perelman 1968: 17)

Der Philosoph inszeniert sich als Maske oder *persona*, durch die hindurch sich ein transsubjektives Wahrheitsgeschehen offenbart; der Rhetoriker versteht sich demgegenüber als Position oder Funktionsstelle in einem gesellschaftlichen Kräftefeld. Während der Rhetoriker uns dazu anhält, den Dissens auszuhalten, möchte der Philosoph ihn überwinden. Das Idealbild des herrschaftsfreien Konsenses, das selbst einen Herrschaftsanspruch erhebt, begleitet die Philosophie seit ihrer Geburt.

2. Philosophische und rhetorische Politiken

Philosophie und Rhetorik sind auf verschiedene Modelle von Politik bezogen. Den Rhetorikern gilt die endliche, kontingente und zerrissene menschliche Praxis als unhintergebar; sie begreifen die politische Philosophie von daher als erste

Philosophie. Für Platon bildet die Sphäre des Politischen demgegenüber nur eine vorläufige, mangelhafte und unvollständige Welt, die sich darüber hinaus nicht in sich selbst zu stabilisieren vermag. Die Philosophie sieht ihre Aufgabe darin, die menschliche Praxis zunächst auf eine transzendente Sphäre ewiger Geltungen hin zu überschreiten, um sie in einem zweiten Schritt in dieser Sphäre zu begründen. Sie betreibt eine Politik der Fundierung und Stillstellung des Politischen in einem überzeitlichen *kosmos*.

Jean-Pierre Vernant führt die Geburt des griechischen Denkens auf die Herausbildung eines Bewusstseins des Politischen zurück, welches mit der Krise der Souveränität und der Palast-Ökonomie zu Beginn des 7. Jahrhunderts v. Chr. entsteht. Rhetorik und Philosophie gehen aus dem Geist der Polis hervor. In der Polis nimmt die Politik „die Form des *agon* an: eines Redeturniers, einer mit Argumenten geschlagenen Schlacht.“ (Vernant 1982: 42) Die Rhetoriker positivieren diesen *agon* rückhaltlos. Aus ihrer Sicht beruht die Polis „vor allem auf einer ungewöhnlichen Vorherrschaft des gesprochenen Wortes über alle anderen Instrumente der Macht“ (Vernant 1982: 42). Die Politik ist eng mit einem agonal verfassten öffentlichen Logos verknüpft. Jede politische Meinung steht für eine partikulare Position in einem gesellschaftlichen Kräftefeld, das von keiner Position aus als Ganzes überblickt werden kann. Der Konflikt gilt, wie Heraklit schreibt, als „der Vater aller Dinge“ (DK 22 B 53).

Aristoteles, der im Vergleich zu Platon wesentlich stärkere Affinitäten zur Rhetorik aufweist und in der *Akademie* mehrere Jahrzehnte Rhetorik gelehrt hat, bestimmt die politische Praxis im Sinne des vorsokratischen Agonismus als Bereich der Kontingenz. Politik bezieht sich für ihn „nur auf solche Dinge, welche sich allem Anschein nach auf zweierlei Weise verhalten können: Denn über das, was nicht anders sein, werden oder sich verhalten kann, beratschlagt niemand.“ (Arist. Rhet. 1357a)³ Im Denken der Sprache und der Praxis, die hier miteinander identifiziert werden, verlängert sich bei Aristoteles das Ethos eines rhetorischen Akosmismus. Als Bedingung der Möglichkeit des *logos* erscheint hier gerade die Abwesenheit aller Bedingungen der Möglichkeit. Wir beginnen erst dann zu sprechen, wenn etwas in einem fundamentalen Sinne nicht feststeht, wenn die Welt nicht vollständig determiniert ist, wenn sie keinen geschlossenen Horizont eines von allen geteilten Sinnes bildet. Die Praxis ist für Aristoteles nicht im *kosmos* fundiert, sondern hat ihren Zweck in sich selbst. Als Zweck in sich selbst beerbt und säkularisiert die Aristotelische Praxis Platons Idee des Guten, die sich ebenfalls durch eine Selbstzweckhaftigkeit auszeichnet. Sokrates beschreibt das Gute als ein „Gut, welches wir haben möchten, nicht aus Verlangen nach irgend dessen Folgen, sondern weil wir es selbst um seiner selbst willen lieben“ (Plat. Pol. II 357b). Er verlegt dieses Gute allerdings in einen Bereich jenseits des Seins

3 Nichts wiederholt Aristoteles in seiner Rhetorik so häufig wie die Tatsache, dass sich unsere Praxis und unser Beratschlagen nur auf das beziehen, „was sich anders verhalten kann“ (Arist. Rhet. 1094b, 1104a, 1107a, 1109b, 1112a, 1139a, 1139b, 1140a/b, 1141a, 1141b).

und des Wesens. Die große Leistung der rhetorisch informierten Aristotelischen Praxiskonzeption besteht nun darin, dieses Gute als eine der Praxis inhärente Negativität zu reformulieren. Das *apeiron*, die Unendlichkeit oder Unbestimmtheit, die Platon als Attribut der Idee des Guten einführt (Plat. Phil. 28 a), wird im Werk des Aristoteles zu einem internen Charakteristikum von Praxis, zu einer Abständigkeit der Praxis von sich selbst, die nicht weiter essentialisiert werden kann. Die Unbestimmtheit der Praxis verweist dabei auf Demokratie. „Das Unbestimmte hat ein unbestimmtes Richtmaß“ – aus diesem Grund ist „nicht alles gesetzlich geregelt; denn über manche Dinge läßt sich kein Gesetz geben, so daß es hier eines Plebiszites bedarf“ (Arist. Rhet. 1137b). Auf die größte Unbestimmtheit bildet die direkte Demokratie die angemessenste Antwort. Nur „das Plebiszit“ vermag sich „den besonderen faktischen Verhältnissen“ (Arist. Rhet. 1138a) unter Bedingungen der Kontingenz anzugleichen.

Als Schüler Platons weist Aristoteles den Bereich der Demokratie und der politischen Praxis, dessen also, „was sich anders verhalten kann“ (Arist. Rhet. 1140a), allerdings zugleich in enge Grenzen. Wie sein Lehrer interessiert auch er sich primär für das überzeitlich Gültige: für das Unbewegte, das aller (und gerade auch der politischen) Bewegung zugrunde liegt. In der *Nikomachischen Ethik* wird der Lebensform des Politikers diejenige des Theoretikers, der auf die unwandelbaren Ideen bezogen bleibt, vorgeordnet. Während Aristoteles der praktischen Vernunft zumindest eine gewisse Autonomie einräumt, neigt Platon dazu, die praktische Vernunft vollständig durch die theoretische bestimmt sein zu lassen. Philosophie fungiert hier als überpolitische Polizei, die den politischen Widerstreit von außen kontrolliert. Platon verankert die politische Praxis in den ewigen Gesetzen eines *kosmos*. Der Diskurs seiner Philosophie ist, so Alain Badiou, „kosmisch, denn er verortet das Subjekt in der Vernunft einer natürlichen Totalität“ (Badiou 2002: 79) Als „akosmisch“ (Badiou 2002: 81) bezeichnet Badiou demgegenüber eine Haltung, die das Ereignis, das Anderswerden von Praxis, zulässt. Diese Haltung, so werde ich im dritten Abschnitt dieses Beitrags zu zeigen versuchen, ist exakt diejenige der Rhetorik.

In das griechische Mutterland gelangt die Rhetorik im Sinne einer expliziten Kunstlehre im Jahr 427 durch Gorgias von Leontinoi, einen Schüler des Empedokles. Die Redekunst wird von einem Fremden nach Athen gebracht, der nicht aktiv am politischen Leben partizipieren darf. Platon dagegen, der größte Kritiker des Gorgias, entstammt einer alten athenischen Adelsfamilie, deren Mitglieder eine Reihe hoher Regierungsämter inne haben. Die politische Auseinandersetzung zwischen Rhetorik und Philosophie lässt sich auch als Kampf von Anteilslosen um Anteil begreifen. Jacques Rancière beschreibt die sophistische Philosophiekritik in genau diesem Sinne. Er führt uns eine Urszene dieses Kampfes um Anteil vor Augen: das von Thrasymachos in der *Politeia* gegenüber Sokrates vorgebrachte Argument, „Gerechtigkeit“ sei „nichts anderes als das dem Stärkeren Zuträgliche“ (Plat. Pol. I 338c); traditionellerweise wird dieses Argument als zynisches Plädoyer dafür interpretiert, dass dasjenige gerecht sei, was den Mäch-

tigen und Herrschenden nützt. Rancièr schlägt eine andere, nietzscheanisch inspirierte Lesart vor. Demnach würde Thrasymachos die Idee der Gerechtigkeit als eine Strategie der Besitzenden entlarven, ihren Besitz gegenüber den Besitzlosen zu legitimieren. Mit dem Verweis auf Gerechtigkeit werde eine soziale Ungleichheit sanktioniert und in einem vermeintlichen Leistungsgefälle verankert. Sokrates' Versuch einer Widerlegung dieses Arguments, das auf eine Transzendentalisierung der Gerechtigkeit hinausläuft, setze, so Rancièr, eine Polis ohne Unrecht und Widerspruch voraus; sie abstrahiere von einer realen ökonomischen Ungleichheit, welche das Zusammenleben in der Polis allererst konstituiere. Eine „polizeiliche Politik“, die ihren theoretischen Reflex in den „Wächtern“⁴ der *Politeia* finde, beschränke sich darauf, ein Gemeinwesen innerhalb etablierter Parameter zu verwalten sowie diese Parameter vor ihrer Repolitisierung zu schützen. Die politische Philosophie Platons dient insofern als Ganze einer Rechtfertigung der Aristokratie. Deren Vorrangstellung, die sich etwa in der These von der „notwendigen Schlechtigkeit der Mehrzahl“ (Plat. Pol. VI 489d) niederschlägt, wird von Platon naturalisiert: „Der bildende Gott aber hat denen von euch, welche geschickt sind zu herrschen, Gold bei ihrer Geburt beigemischt, weshalb sie denn die köstlichsten sind, den Gehilfen aber Silber, Eisen hingegen und Erz den Ackerbauern und übrigen Arbeitern.“ (Plat. Pol. III 415a) Politik dient Platon nicht zuletzt dazu, das edelste aller Edelmetalle vor der Verteilung und Verunreinigung zu bewahren. Die Phylaken bewachen im Idealstaat die strikte Einhaltung eines eugenischen Zuchtprogramms. Das „Gold“ soll nicht der gesamten Gesellschaft zugute kommen, sondern nur denen, die von Geburt an mit Gold versehen sind. Platons Metaphorik des Goldes kann hier ohne Verlust nichtmetaphorisch genommen werden. Die zum Herrschen Geschicktesten sind die, die auch über das Kapital verfügen.

Die Idee der Gerechtigkeit, die im Zentrum der Argumentation von Platons *Politeia* steht, wird darüber qualifiziert, dass sich jeder „die seiner Natur gebührende Stelle anweisen“ lässt (Plat. Pol. III 415c) und die Ordnung der Stände akzeptiert. Damit wird Platons eigene Definition der Gerechtigkeit letztlich ununterscheidbar von derjenigen des Thrasymachos, die Sokrates zunächst entscheiden zurückweist: Gerechtigkeit, so Thrasymachos, ist „des Stärkeren und Herrschenden Nutzen, des Gehorchenden und Dienenden aber eigener Schade“ (Plat. Pol. I 343c). Sokrates selbst definiert Gerechtigkeit in einer Weise, die ganz offensichtlich zur Maximierung des Nutzens der Herrschenden beiträgt; Gerechtigkeit sei „des von Natur Besseren und Schlechteren Zusammenstimmung darüber, welches von beiden herrschen soll, in der Stadt sowohl als in jedem einzelnen“ (Plat. Pol. IV 432a). Gerechtigkeit sanktioniert hier Unterschiede, die zugleich

4 Die Wächter werden in Platons *Politeia* als diejenige Instanz eingeführt, die über die Integrität der Außengrenzen des Stadtstaates wacht. Im weiteren Verlaufe der Darstellung richtet sich ihre Überwachungsfunktion dann zunehmend auf das, was in der Stadt getan und gesagt wird. Die Aufgabe der Wächter bestehe darin, „die drinnen am besten im Zaum zu halten“ (Plat. Pol. III 415e).

für Hierarchien stehen; gerecht ist, „wenn sich bei Kindern und Weibern, Knechten und Freien, Gemeinen und Arbeitern, Herrschenden und Beherrschten dieses findet, daß jeder, wie er einer ist, auch nur das Seinige tut und sich nicht in vielerlei einmischt“ (Plat. Pol. IV 433d), wenn sich mit anderen Worten jeder mit der gesellschaftlichen Position begnügt, auf der er sich innerhalb einer tradierten Standeshierarchie vorfindet. Demokratie wird von Platon mit einem Aufruhr gegen die natürliche Ordnung der Stände gleichgesetzt. „Demokratie“ entstehe immer dann, „wenn die Armen den Sieg davontragen“ (Plat. Pol. VIII 557a). Sie gilt Platon einerseits als letzte Verfallsform der Aristokratie, andererseits als unmittelbare Vorstufe der Tyrannis.

Man könnte an dieser Stelle versucht sein, das Projekt der Philosophie insgesamt auf einen Versuch der antidemokratischen Rechtfertigung von Standesunterschieden zurückzuführen. Die platonische Ideenlehre, die zumindest *einen* wichtigen Anfangspunkt abendländischen Philosophierens markiert, erschiene dann als nachträgliche Legitimation einer Politik, die auf die Erhaltung des gesellschaftlichen Status Quo abzielt. Rhetorik und Sophistik stehen demgegenüber insgesamt für ein Bildungsprogramm, das Erziehung über Abstammung und ererbte Autorität stellt. Das sophistische Bildungsprogramm hat bereits als Bildungsprogramm eine demokratisierende Wirkung. Zu den Besten gehört man aus der Sicht der Sophisten nicht durch Geburt, sondern durch eigene Anstrengung.

Die Philosophie begreift sich in einer doppelten Rolle. Zunächst nimmt auch der Philosoph am öffentlichen Gespräch teil; er begibt sich auf die *agora*. Er steht mitten im Zentrum der Gesellschaft und befragt eingespielte Üblichkeiten. Sokrates etwa verpflichtet sich in diesem Sinne eher einem Nichtwissen als einem Wissen. Er irritiert, verstört, be- und hinterfragt die öffentliche Meinung. Gleichzeitig bezieht er aber auch eine Position jenseits der Praxis: die Position eines *bios theoretikos*. Indem er an der Welt des Göttlichen zu partizipieren vorgibt, beerbt er genau jene Souveränitätsansprüche, deren Ende, so Vernant, die Idee und Praxis der Polis markieren. Der Philosoph möchte dem politischen Disput einen Ort anweisen, seine Grenzen abstecken, die Bedingungen seiner Möglichkeit sanktionieren. Er versteht sich daher in letzter Konsequenz als Gesetzgeber. Die politische Philosophie Platons verankert die Gesetze der Polis in den Gesetzen des *kosmos*. Die Korrespondenz zwischen beiden Ordnungen wird garantiert durch „einen außerhalb der Polis stehenden autoritativen Gesetzgeber [...], der [...] über die Einsicht in eine höhere Weltordnung verfügt.“ (Nippel 2000: 29)

Eine solche Gestalt schwebt Platon im Philosophen-König vor (Plat. Pol. V 473b ff.). Dieser zerstört die kontingente, historisch gewachsene Ordnung des Gemeinwesens und bindet die freigesetzten Elemente nach einem idealen Plan neu zusammen. Platon antizipiert hier die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts auf dem Feld der politischen Theorie. In seinem Idealstaat werden familiäre und kulturelle Bindungen zerschlagen, um eine neue, hierarchische Ordnung zu etablieren, welche die zeitlosen Ordnungen von Mikro- und Makrokosmos abbilden

soll. In der *Politeia* bedient sich Platon in diesem Sinne ständig analogisierender Verfahren; Sokrates versucht, „an der Gestalt des Kleineren die Ähnlichkeit mit dem Größeren auf[z]usuchen“ (Plat. Pol. II 369a): Auf der Ebene des Mikrokosmos spiegelt die politische Ordnung die Ordnung der Seele (in der die Vernunft über die Leidenschaften regiert); auf der Ebene des Makrokosmos diejenige von Idee und Erscheinung. Metaphysik und Politik gehen hier eine fatale, die weitere Tradition der politischen Philosophie prägende Allianz ein.

Im Rahmen der Philosophie Platons wird jede Praxis der Theorie subordiniert. Wenn wir tätig werden, entwickeln wir „eine Idealform (*eidos*), die wir als Ziel (*telos*) setzen, und dann handeln wir, um sie in die Realität umzusetzen.“ (Jullien 1999: 13) Für Platon sind unsere Augen im Handeln, wie François Jullien treffend formuliert, „auf das Modell gerichtet“ (Jullien 1999: 13). Platon charakterisiert den idealtypischen Staat, dessen Bild Sokrates in der *Politeia* zeichnet, als „Musterbild“, „göttliches Urbild“ oder „Grundriss des Staates“ (*graphas paradeigma*, Plat. Pol. V 472d; *theios paradeigma*, VI 500e; *schema tes politeias*, VI 501a), das keinen hypothetischen, regulativen oder gar utopischen Charakter hat, sondern das – unter der einen Bedingung der Installation des Philosophenkönigtums – genau „so ausgeführt werden kann“, wie es von Sokrates „beschrieben wird“ (Plat. Pol. V 473a). Die *theoria* als Schau der ewigen, unbewegten Ideen, geht hier der *praxis* voraus; das Mittel folgt dem vorgefassten Zweck, der Entwurf bestimmt die Ausführung, das Projekt wird theoretisch entworfen, bevor wir es praktisch umsetzen.

Zu den Paradigmen politischen Handelns avancieren in Platons *Politeia* die Hirtenkunst (*poimenikae*, Plat. Pol. I 345d) und die Steuermannkunst (*kybernetikae*, Plat. Pol. I 346a). Der Hirt wie der Steuermann zeichnen sich durch ein Expertenwissen aus, das sie aus der Menge derer, die behütet oder gesteuert werden, heraushebt. Das Bildfeld, aus dem Platon hier schöpft, verweist von vorn herein auf ein antidemokratisches Verständnis des Politischen. Der Staat wird von Phylaken gesteuert, die eine besondere Kaste bilden. Politik fällt zusammen mit einer *phylaken poleos* (Plat. Pol. V 456a), die Schleiermacher treffend mit „Staatshut“ übersetzt. Die politische Philosophie des Abendlandes bleibt diesem Verständnis über weiten Strecken verpflichtet und erweist sich in ihren Grundzügen bis heute als platonisch. In den großen politiktheoretischen Entwürfen von Hobbes, Rousseau und Locke geht es, wie Hannah Arendt herausgearbeitet hat, immer um das Herstellen der Gesellschaft nach theoretischen Vorgaben. Die „Selbstverständlichkeit, mit der das Gesellschaftliche an die Stelle des Politischen tritt, verrät mehr als alle Theorien, wie sehr die ursprünglich griechische Auffassung von dem, was Politik eigentlich ist, verloren gegangen war“ (Arendt 1994: 28).⁵

5 Arendt selbst knüpft demgegenüber wieder an das aristotelische Praxis-Konzept an, das sie radikalisiert. Sie begründet damit eine Tradition politischen Denkens, die das Politische als autonome Selbstinstitutionierung der Gesellschaft begreift. Aufgenommen wird dieser Ansatz von Castoriadis, Lefort und Laclau.

Platon formuliert seine antidemokratische Position vor dem Hintergrund derjenigen politischen Formation, die vielleicht – trotz aller Abstriche⁶ – als eines der demokratischsten Gemeinwesen in der Menschheitsgeschichte gelten kann: der athenischen Demokratie. Als Gorgias von Leontinoi im Jahre 427 v. Chr. von Sizilien kommend in Athen eintrifft, findet er dort eine politische Situation vor, die der Etablierung der von ihm im Handgepäck mitgeführten neuen Kunstlehre sehr förderlich ist: Demokratie und Rhetorik begünstigen sich wechselseitig. 510 wird der letzte Tyrann aus Athen vertrieben und eine Republik ausgerufen, deren Demokratie auf zwei Pfeilern ruht: auf der *isonomia* (Gleichheit vor dem Gesetz) und der *isegoria* (Redefreiheit) (vgl. Baumhauer 1986: 106f.). Die Einheit der Polis wird wesentlich durch die Freiheit der Rede gestiftet; die Polis *ist* nichts anderes als ein fortdauerndes öffentliches Gespräch, an dem alle freien Bürger teilnehmen können. Die Volksversammlung (*ekklesia*⁷) gibt Gesetze⁸ und überwacht deren Einhaltung; vor allem behandelt sie aber das Strittige, Fälle also, die nicht eindeutig durch einen Rekurs auf ein Gesetz entschieden werden können. In Antiphons zweiter *Tetralogie* heißt es:

Fälle, in denen über das Geschehene Einverständnis herrscht, werden vorgängig vom Gesetz entschieden und von den Wählern, die über das ganze Staatswesen gebieten; was aber etwa strittig ist, darüber zu urteilen ist euer Amt, Bürger. (*Tetralogia B*, 1)

Für den Autor der *Rhetorik an Alexander* – „das Werk eines Sophisten“ (Gohlke 1959: 11) – steht fest, „daß Rat zu pflegen von allen menschlichen Dingen das göttlichste ist“ (Anax. Rhet. 18). Das Gedeihen des Staatswesens wird vom anonymen Autor davon abhängig gemacht, dass jeder Entscheidung eine demokratische und öffentlich geführte Entscheidungsfindung vorausgeht: „Man sieht jedenfalls in ganz Griechenland, wo immer das Staatsleben gesund ist, daß man erst im Rat und dann erst in der Tat übereinkommt“ (Anax. Rhet. 18). Nietzsche⁹

6 *De facto* beschränkt sich die politische Partizipation in der athenischen Polis des vierten Jahrhunderts v. Chr., die einem radikaldemokratischen Ideal vollständiger Teilhabe am nächsten kommt, auf eine bestimmte, anthropologisch, ethnisch und ökonomisch ausgezeichnete Gruppe: freie, erwachsene, männliche, athenische Vollbürger. Zumindest als Denkmöglichkeit und -horizont taucht die unbeschränkte Partizipation in der athenischen Polis allerdings bereits auf, und zwar insbesondere im Kontext sophistischer Überlegungen. Aus der Rede für die Messener des Sophisten Alkidamas, einem Schüler des Gorgias, stammt der Satz: „Frei ließ der Gott alle, niemanden hat die Natur zum Sklaven gemacht.“ (Alkidamas Fr. 3) Hier deutet sich eine universalistische Idee des Menschen zumindest an.

7 *Ekklesia* geht auf das Verb *kalein* zurück, welches rufen und berufen bedeutet; *ekklesia* verweist wortgeschichtlich auf einen gewissen Primat der Stimme und Rede; sie setzt sich aus denen zusammen, die durch das Wort einberufen werden.

8 Noch diese Gesetze selbst werden als *logoi*, als Reden, interpretiert, wovon etwa die *Rhetorik an Alexander* zeugt: „Auch das Gesetz nämlich ist schlicht gesagt eine abgewogene Rede“ (Anax. Rhet. 17).

9 Zur Bedeutung Nietzsches für ein radikaldemokratisches Denken vgl. Hetzel 2003.

spricht von der griechischen Rhetorik zusammenfassend als von einer „republikanischen Kunst: man muß gewohnt sein, die fremdesten Meinungen und Ansichten zu ertragen und sogar ein gewisses Vergnügen an ihrem Widerspiel empfinden“ (KGW, II, 4, 415). Der Logos, der für die Philosophen *einer* ist, zerfällt für die Rhetoriker in *dissoi logoi*, in sich widerstreitende Reden, deren Widerstreit es auszutragen und auszuhalten gilt. Im Gegensatz zur philosophischen Dialektik artikulieren die sophistischen Rhetoriker eine Dialektik ohne Versöhnung. Republikanisch ist diese Dialektik insofern, als sie uns lehrt, die Perspektivität unserer eigenen *logoi* zu akzeptieren und die widersprechenden *logoi* unserer Kontrahenten in ihrer Andersheit anzuerkennen. Antirepublikanisch, so die Konsequenz von Nietzsches Argument, wäre demgegenüber der philosophische Versuch, die Perspektivität in einer objektiven Synthesis zu überschreiten, einen für alle verbindlichen *logos* zu finden, in dem die unterschiedlichen Perspektiven aufgehoben wären.

Nietzsches These, dass es sich bei der Rhetorik um eine republikanische Kunst handle, wird von Altphilologen und Althistorikern unserer Tage weitgehend bestätigt. So schreibt etwa Jochen Bleicken in seinem Standardwerk *Die athenische Demokratie*:

Die Volksversammlung ist in Athen nicht [...] nur eine unter anderen wichtigen Institutionen. Sie ist als die Gesamtheit aller politisch berechtigten Athener mit dem athenischen Staat identisch. Aber die Volksversammlung steht nicht nur stellvertretend für den Staat oder die Stadt; sie ist auch gleichbedeutend mit der politischen Ordnung dieser Stadt, der Demokratie. (Bleicken 1995: 190)

Bildet die Volksversammlung das Medium der Demokratie, dann ist die Rede in gewisser Weise die Form, die dieses Medium strukturiert. Bleicken führt weiter aus:

Der Wille des Bürgers war entscheidend, und ihn zu jeder Zeit formulieren und um seine Durchsetzung kämpfen zu können, ist eine Grundbedingung der Demokratie [...]. Redefreiheit (*parrhesia*) und das jedem gleiche Recht auf Rede (*isegoria*) sind daher gleichbedeutend mit Demokratie. Die älteste uns erhaltene Reflexion auf die demokratische Ordnung, die anonyme Schrift über den Staat der Athener von ca. 430 v. Chr. [gemeint ist die *Athenaion Politeia* des Pseudo-Xenophon, A.H.], bestimmt ‚das Reden‘ – und als Konsequenz der Rede die Teilhabe an Rat und Volksversammlung – als die Grundlage der politischen Tätigkeit. [...] Bei Marathon haben sich die Athener das Recht erkämpft, mit der Zunge zu streiten, sagt Aristophanes in den ‚Rittern‘ (v. 782, 424 v. Chr.). (Bleicken 1995: 200)

Rhetorik als Kunstlehre reflexiviert und professionalisiert das öffentliche Reden und damit die politische Praxis. Die Redner sind Teil des Volkes und zugleich die ersten Politiker, sie beraten die Volksversammlung. Die Politik ist mit dem Vollzug der Rede koextensiv; die theoretische Reflexion auf die Möglichkeiten

und Grenzen der Rede bezieht sich immer auch auf die Möglichkeiten und Grenzen des Politischen.

Dem republikanischen Kontext, in dem die klassisch-griechische Rhetorik steht, entsprechen theoretische Reflexionen auf die Demokratie als bester Staatsform. Explizite Rechtfertigungen der Demokratie von Seiten der rhetorischen Tradition finden sich etwa bei Protagoras, Thrasymachos und Thukydides. Protagoras fordert im gleichnamigen Platonischen Dialog eine Teilhabe aller an der politischen Tugend und betont den pädagogischen und sozialisierenden Gewinn einer allgemeinen politischen Partizipation (Plat. Prot. 323a). Die Rhetorik verpflichtet sich dem Projekt, auch unter undemokratischen Bedingungen auf Demokratisierungsansprüchen zu beharren. Von Thrasymachos ist ein Fragment überliefert, in dem er der Rede eine Art demokratisches Widerstandspotential zuspricht:

Ich wollte, ihr Athener, daß ich zu jener alten Zeit gehörte, als es den jungen Leuten genügte zu schweigen, die allgemeine Lage aber nicht dazu zwang, öffentlich zu reden, und die älteren Bürger die Stadt recht leiteten. Da aber der Gott uns in diese Zeit gesetzt hat, so daß wir zwar auf die anderen, die die Stadt beherrschen, hören, selbst aber die Unbilden erleiden müssen, und das Schlimmste: daß es nicht das Walten der Götter ist noch des Schicksals, sondern derer, die sich um uns kümmern sollen, muß man reden. (B1 Dionysius Halicarnasseus, *Demosthenes* 3)

Thrasymachos unterscheidet eine ältere Zeit, in der die Bürger die Stadt recht leiteten und in der insofern keine Notwendigkeit bestand, öffentlich die Stimme zu erheben. Diese ganz offensichtlich glückliche Zeit wurde durch eine Phase abgelöst, in der das Volk gehorchen und Unbilden erleiden muss. Diese Unbilden sind nicht vom Schicksal oder den Göttern verhängt, sondern bilden das Ergebnis von Herrschaft. Thrasymachos entnaturalisiert hier Herrschaftsansprüche; er kehrt damit die von Sokrates in Platons *Politeia* verfolgte Strategie, Herrschaftsverhältnisse in einer kosmischen Ordnungen zu verankern, um. Gerade die undemokratischen Herrschaftsverhältnisse, die es den Bürgern verwehren, öffentlich zu reden, machen es nun aber für Thrasymachos notwendig, dass man reden muss. Thrasymachos deutet hier die Möglichkeit einer Wortergreifung durch diejenigen an, denen zu sprechen in bestimmten Herrschaftskonstellationen verwehrt bleibt. Die Rede birgt ein revolutionäres Potential. Nicht nur unter demokratischen Bedingungen kann gesprochen werden; in Akten der Wortergreifung kann und muss sich Demokratie darüber hinaus auch unter undemokratischen Bedingungen Gehör verschaffen. Keiner Herrschaft kann es gelingen, das Feld der Sprache vollkommen zu kontrollieren.

Der Historiker Thukydides, ein Schüler des Isokrates, legt dem Perikles folgendes Lob der Demokratie in den Mund:

Wir [= die Athener] haben eine Staatsverfassung, die sich nicht nach den Gesetzen anderer richtet; wir sind eher das Vorbild für andere als daß wir andere nachahmen. Diese unsere Verfassung nennt man Demokratie, weil sie nicht auf einigen wenigen, sondern auf der Mehrheit der Bürger beruht. Vor dem Gesetz sind alle Bürger bei persönlichen Streitigkeiten gleichgestellt. (Thuk. II 37; 40f.)

Demokratie und Rede bilden bei Thukydides eine integrale Einheit: „Denn nicht schaden nach unserer Meinung Worte den Taten, sondern vielmehr, sich nicht durch das Wort vorher belehren zu lassen, ehe man an die nötige Tat herangeht.“ (Thuk. II 37; 40, 2)

Es wäre natürlich naiv (und würde Platons Bedeutung überbetonen), die Philosophie als *per se* antidemokratisch, die Rhetorik dagegen als *per se* demokratisch beschreiben zu wollen. Auch in der Rhetorik finden sich Rechtfertigungen der Monarchie, so etwa in einer dem Nikokles gewidmeten Rede des Isokrates. Das in dieser Rede vorgebrachte Plädoyer für die Alleinherrschaft des zypriotischen Königs wird allerdings dadurch abgeschwächt, dass es für eine Monarchie *in* der Polis Partei ergreift. Der Stellenwert des Königs wird hier auf ein Amt beschränkt, wie es in etwa dem Athenischen *archon basileus* entsprechen könnte, dem eher eine zeremonielle als eine politische Macht zukommt. In der Polis zu leben, bedeute auch für den König, „die Redefreiheit zu akzeptieren“ und darüber hinaus sich der Möglichkeit auszusetzen, dass die eigenen Fehler öffentlich kritisiert werden können (Isocr. or. *Rede an Nikokles*, 3) In einer anderen Rede des Isokrates lässt dieser den Nikokles ein berühmtes Loblied auf den Logos und die Rhetorik singen:

Weil wir von Natur aus die Gabe besitzen, einander überreden und uns unsere jeweiligen Wünsche mitteilen zu können, haben wir uns nicht nur davon entfernt, ein Leben wie Tiere zu führen, sondern wir haben uns zusammengetan, Poleis gegründet, uns Gesetze gegeben, die Künste erfunden, ja bei fast allen unseren Erfindungen und Einrichtungen hat uns unsere Fähigkeit zu sprechen geholfen. [...] Wenn ich also kurz die Macht der Sprache zusammenfassen soll, so werden wir feststellen, daß keine vernünftige Handlung ohne Zuhilfenahme der Sprache geschieht, sondern daß die Sprache bei allem Tun und Denken die Führung hat und daß die vernünftigsten unter den Menschen am meisten Gebrauch von ihr machen. Deswegen sind Leute, die es wagen, über Rhetorik- und Philosophielehrer herzuziehen, ebenso zu hassen, wie Frevler an den Einrichtungen für die Götter. (Isocr. or. *Rede des Nikokles oder Rede an die Zyprioten*, 6-9)

Die höchste Souveränität kommt hier den öffentlichen *logoi* zu und nicht dem König.

Es ist kein Zufall, dass auch die zweite Blüte der Rhetorik, die sich vor allem mit dem Namen Ciceros verbindet, ebenfalls in die Zeit einer Republik fällt. Bereits in der frühesten lateinischen Rhetorik, der *Rhetorik an Herennius*, wird die republikanische Ausrichtung der Disziplin deutlich: „Aufgabe des Redners ist es, über die Angelegenheiten sprechen zu können, welche um der Wohlfahrt der

Bürger willen durch Sitten und Gesetze festgelegt sind, und zwar mit der Zustimmung der Zuhörer, soweit diese erlangt werden kann.“ (Auct. ad Her. I, 2) Die Rede vermittelt hier Recht und Politik mit der Zustimmung der Zuhörer. „Sitten und Gesetze“ existieren nicht an sich, sondern nur, insofern sie von den Bürgern anerkannt werden. Zu Bürgern einer Republik werden die Zuhörer wiederum nur, insofern sie sich zu den „Sitten und Gesetzen“ verhalten. Die Rede leistet eine die *res publica* konstituierende Vermittlungsleistung und macht die Angelegenheiten des Staates (*res*) allererst zu öffentlichen (*publica*) Angelegenheiten. Sie stellt sie der Zustimmung – und damit auch der potentiellen Ablehnung – anheim. Die Redner exponieren Sitten und Gesetze der Kritik; erst im Durchgang durch diese Kritik erlangen sie Geltung und werden verbindlich. Die Rede muss sich „den Nutzen [*utilitatis*] zum Ziele setzen“ (Auct. ad Her. III, 3); dieser Nutzen besteht nicht in einem subjektiven Nutzen, sondern im Nutzen für das Gemeinwesen.

Cicero und Quintilian verpflichten den Redner ebenfalls auf die „Interessen der Gemeinschaft“, die „*res publicae*“ (Quint. XII I,1). Im *Brutus*, der dem späteren Cäsar-Mörder gewidmeten Geschichte der Beredsamkeit, wendet sich Cicero der Vergangenheit der Rhetorik zu, weil die Redkunst angesichts der Diktatur Cäsars keinen gesellschaftlichen Ort mehr hat. Er fühlt sich angesichts der Diktatur „in die Nacht des Staates [*rei publicae noctem*] gestürzt“ (Cic. Brut. 330). Der *Brutus* interveniert dabei selbst in einer politischen Auseinandersetzung. Um die Gunst des Brutus, eines talentierten jungen Politikers, bemühen sich Cäsar und Cicero gleichermaßen; Caesar verleiht ihm Ämter (46 Statthalter in *Gallia cisalpina*, 44 *praetor urbanus* und 41 Konsul; vgl. Kytzler 1990: 277), Cicero widmete ihm einige seiner wichtigsten Schriften (*Brutus*, *Paradoxa stoicorum*, *Orator*, *De finibus bonorum et malorum*, *Tusculanae disputationes*), in denen er sich direkt an seinen Günstling wendet und an sein demokratisches Gewissen appelliert. „Einer der Stränge, die zu den Iden des März führten“, so Bernhard Kytzler, „beginnt in Ciceros *Brutus*.“ (Kytzler 1990: 277)

Eine deutliche Rechtfertigung der Demokratie findet sich noch einmal bei Tacitus, der im römischen Kaiserreich auf die demokratische rhetorische Tradition zurückblickt. Tacitus führt das Ende der Beredsamkeit, das er in seinem *Dialog über die Redner* beklagt, explizit auf eine Ablösung der Demokratie durch die Tyrannis zurück. Er weist auf die Gefahren hin, die mit der Demokratie einhergehen: Zwiste und Kämpfe, die die Gesellschaft ständig zu zerreißen drohen. Augustus hat die römische Gesellschaft befriedet, aber, so Tacitus auch die Beredsamkeit zum Schweigen gebracht, und mit ihr die Demokratie. Die Rhetorik lebt von den „ständigen Volksversammlungen“ und dem „zugestandenen Recht, auch die Mächtigsten anzugreifen“ (Tac. Dial. 40, 1). Die Tyrannis kennt demgegenüber keine Beredsamkeit:

Denn von welchem Redner in Sparta, von welchem in Kreta haben wir gehört? Die Ordnung dieser Staaten und ihre Gesetze werden als überaus streng überliefert. Auch

eine Beredsamkeit der Makedonen und Perser oder irgendeines Volkes, das mit einer festbestimmten Regierungsgewalt zufrieden war, kennen wir nicht. Einige rhodische aber und sehr viele athenische Redner sind aufgetreten, bei denen alles das Volk, alles die Unerfahrenen, alles sozusagen alle vermochten [*omnia omnes poterant*]. (Tac. Dial. 40, 3)

Die Partizipation wird hier nicht eingeschränkt. Alle entscheiden, bzw. umgekehrt: Jede einzelne Stimme zählt. Zugleich bezieht sich Demokratie auf alles: Nichts bleibt der demokratischen Auseinandersetzung prinzipiell enthoben oder vorgeordnet.¹⁰ Die Formulierung *omnia omnes poterant* zeugt nicht nur von einem demokratischen Politikverständnis, sondern von einer Idee radikaler Demokratie, die in ihrer Radikalität an keinem Ort in der Antike vollständig verwirklicht war, als Horizont oder Denkmöglichkeit allerdings sehr wohl wirksam wurde. Als radikal (vgl. Norval 2001) kann ein demokratischer Diskurs dann gelten, wenn er den Vollzug einer demokratischen Praxis nicht durch ihm vorgeordnete kategoriale Vernunft- oder Rechtsprinzipien bindet und der Partizipation an diesem Diskurs keinerlei Beschränkungen auferlegt. Die Demokratie im Sinne ihrer Radikalisierung zu denken, heißt für die Vertreter radikaldemokratischen Denkens primär „den erstbesten“ denken: irgendwen, einen beliebigen.“ (Derrida 2003: 123)

3. Rhetorischer Akosmismus

Die Philosophie Platons bemüht sich darum, die menschliche Praxis in einer zeitlosen Ordnung zu verankern, die sich am ehesten als *kosmos* beschreiben lässt, als geordnete, in sich geschlossene und harmonische Welt. In dieser Welt lässt sich alles sowohl logisch als auch genealogisch auf höchste Prinzipien zurückführen, die Platon „Ideen“ nennt. Die Ideen werden wiederum von einem Gott stabilisiert, der in einer Art kosmologischer Synthesis die Einheit des Weltganzen garantiert. Der „Gott ist einfach und wahr und verwandelt sich weder selbst noch hintergeht er andere“; er offenbart sich „weder in Erscheinungen noch in Reden“ (Plat. Pol. II 382e) sondern bleibt ganz bei sich. Er gibt allenfalls seine Identität an die Ideen und die diesen Ideen entsprechende Welt im Rahmen

10 Der Passus bei Tacitus lässt sich insofern als direkte Replik auf Platons Definition der Gerechtigkeit, die besagt, „daß jeder, wie er einer ist, auch nur das Seinige tut und sich nicht in vielerlei einmisch“ (Plat. Pol. IV 433d), lesen. Bei Platon findet sich, wenn auch polemisch gemeint, eine ähnlich klingende Definition der Demokratie als derjenigen Verfassung, die „gleichmäßig Gleichen wie Ungleichen eine gewisse Gleichheit austeil“ (Plat. Pol. VIII 558c). Demokratie ließe aus dieser Perspektive keine Ungleichheit, die Platon ja zu legitimieren sucht, zu. Platon wendet sich dezidiert gegen demokratische Grundforderungen wie die nach „Freiheit“ (VII 562b/c), „Niederschlagung der Schulden“ und „Verteilung der Grundstücke“ (VIII 566a).

einer Emanation weiter, wobei sich diese Identität in den äußeren, weltlichen Regionen des *kosmos* nach und nach abschwächt. Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, diese Bewegung umzukehren, alles periphere Sein wieder auf die Identität des Zentrums zurückzuführen. Das klassizistische Griechenland-Ideal, dass sich etwa in Winckelmanns Rede von „stillereinfalt und edler Würde“ als Charakteristikum der griechischen Kunst ausdrückt, ist stark vom *kosmos*-Gedanken der Platonischen Tradition geprägt. Als *differentia specifica* zwischen Antike und Moderne wird immer wieder auf die kosmologische Geschlossenheit des antiken und auf die akosmistische Offenheit des modernen Weltbildes hingewiesen. Blickt man weniger auf die Philosophie als auf die Rhetorik, dann zeigt sich allerdings, dass auch die Antike mit einem akosmistischen Denken vertraut war, mit einer Skepsis in Bezug auf eine letzte und verbindliche Ordnung des Seins.

Es ist kein Zufall, dass ausgerechnet ein Philosoph, der wieder affirmativ an die antike rhetorische Tradition anknüpft, diesen akosmistischen Zug in der Kultur des klassischen Griechenland freilegt: Friedrich Nietzsche. In seinem Frühwerk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* sieht Nietzsche die Kultur des klassischen Griechenland durch zwei polare Prinzipien strukturiert, ein apollinisches und ein dionysisches. Während Apollon eher als Gott des Kosmos gelten kann, als Gott der Ordnung, der Umfriedung und der geschlossenen Form, verkörpert Dionysos ein chaotisches, akosmistisches Prinzip. Er wird als Gott der Überschreitung, Entsetzung und Öffnung verehrt. Wie zweifelhaft Nietzsches Befunde im einzelnen aus philologischer Sicht auch immer sein mögen: Sein Grundgedanke, dass die klassisch-griechische Kultur sich nicht auf einen Kosmologismus reduzieren lässt, wird heute allgemein akzeptiert.

Weite Teile der antiken Rhetorik artikulieren eine explizit akosmistische Position. Deutlich wird das besonders in der Rede des Gorgias über das Nichtsein, auf die sich sowohl sein Ruhm als auch sein zwielichtiger Ruf gründet. Diese Rede wurde immer wieder (eine wichtige Ausnahme bildet Hegel) als Beleg für die Absurdität rhetorischer Musterreden gedeutet. Gorgias führe hier die Kraft der Rede dadurch vor, dass er bewusst für eine hochgradig kontraintuitive Position argumentiere. Gegenüber diesen Deutungen möchte ich auf einer gewissen Ernsthaftigkeit des Textes bestehen, die etwa darin zum Ausdruck kommt, dass er von Sextus Empiricus überliefert wird, dem es nicht um rhetorische Musterreden, sondern um skeptische Argumente zu tun ist. Die Rede über das Nichtsein verleiht einem Gedanken Ausdruck, der für die gesamte rhetorische Tradition maßgeblich werden sollte: Der *logos* vermag sich nicht durch einen Rekurs auf eine letzte, ihm vorgängige Weltordnung zu begründen und zu legitimieren, sondern nur aus seinem eigenen Vollzug heraus. Die Rede über das Nichtsein soll hier insofern auch nicht als heimliche Metaphysik oder Fundamentalontologie der Rhetorik begriffen werden. Die Rhetorik ruht auf keinem theoretischen Fundament, sondern auf einem praktisch-politischen, welches das Bildfeld einer Fundamentierung nicht zulässt. Gleichwohl zieht sich ausgehend von der Schrift

des Gorgias ein akosmistischer Geist durch die rhetorische Tradition, und sei es nur in Form einer Skepsis gegenüber begründungslogischen Fragen.

Olympiodor datiert die Rede über das Nichtsein auf die Jahre 444-441 v. Chr.; sie fällt damit etwa in die Akme, die Lebensmitte, des Gorgias. Überliefert ist der Text in zwei Fassungen oder besser, in Form von zwei Paraphrasen, die beide leider eher die Resultate der Argumentation als die Argumente selbst wiedergeben; ich gehe im Folgenden von der ausführlicheren Paraphrase aus, die Sextus Empiricus im siebten Buch seines Hauptwerks *Adversus mathematicos* liefert.¹¹ Zwischen dieser Paraphrase und der Rede selbst klafft eine zeitliche Lücke von etwa sechs Jahrhunderten. Sextus, einer der wichtigsten Vertreter der antiken Skepsis, richtet sich in seinem Werk gegen Mathematiker und dogmatische Philosophen, die an eine objektive Erkenntnis und an die Möglichkeit apodiktischer Schlussfolgerungen glauben. Nachdem er andere Sophisten wie Protagoras als Vertreter eines Relativismus diskutiert hat, wendet sich Sextus dem Gorgias zu, den er als „Referenz für jene“ anführt, „die das *kriterion* aufheben“ (Sext. Adv. math. VII 65).¹² Was mit dem *kriterion* gemeint ist, wird am Ende des Textes deutlich; dort heißt es rückblickend: „Das sind nun bei Gorgias die Aporien: da verschwindet das *kriterion* der Wahrheit [*aletheias kriterion*].“ (Sext. Adv. math. VII 87) Gorgias wird mit anderen Sophisten als Kronzeuge für die Unhaltbarkeit einer korrespondenztheoretischen Auffassung der Wahrheit zitiert.

Sextus nennt zunächst den Titel der Schrift, *Peri tou me ontos e Peri physeos* (*Über das Nichtsein oder über das Physische*). Mit dem *Nichtsein* hat es bereits auf der lexikalischen Ebene seine eigene Bewandnis. Parmenides, auf dessen um 500 v. Chr. erschienenen Lehrgedicht Gorgias Bezug nehmen dürfte, unterscheidet sprachlich zwei Modi der Negativität: das *ouk on* und das *me on*. Während das *ouk on* als einfache Negation begriffen werden kann, als Aussage, dass etwas Bestimmtes innerhalb einer vorgegebenen Ordnung nicht ist, steht das *me on* für ein Nichtsein schlechthin, das jede Ordnung bedroht. Für Parmenides gilt das *me on* als Inbegriff des Nichtseinsollenden, all dessen also, was das *on*, das Sein, in seiner Identität, Vollkommenheit und Zeitlosigkeit bedroht. Dieses Sein wird von Parmenides in das Zentrum sowohl der Philosophie als auch des *kosmos* gestellt, die sich wechselseitig spiegeln. Die Korrespondenz beider Ordnungen wird durch die Göttin Dike garantiert, die, so das Proömium, dem Philosophen das Lehrgedicht diktiert (DK 28 B1). Philosophie legt Zeugnis von einem Sein ab, das „aus einem Glied und unbeweglich und nicht entstanden“ (DK 28 A 34, B 10) ist. Die philosophische Erkenntnis (*noesis*) hebt sich dadurch von der alltäglichen Meinung (*doxa*) ab, dass sie auf dieses ewige, vollkommene, mit sich identische Sein bezogen bleibt. Das Sein, von dem Parmenides spricht, zeichnet

11 Die zweite Paraphrase findet sich im Pseudo-Aristotelischen Traktat *De Melisso, Xenophane, Gorgia*.

12 Die Übersetzung schließt sich hier wie im Folgenden Schirren und Zinsmeier an, weicht aber in einzelnen Fällen ab.

sich dadurch aus, „daß es ist und daß nicht ist, daß es nicht ist“ (DK 28 B 2). Das Nichtsein (*me on*) wird von ihm nun nicht nur als etwas charakterisiert, das nicht ist, sondern darüber hinaus auch als etwas, das nicht sein soll. Es steht für das, was das Sein in seiner Zeitlosigkeit und Selbstidentität bedroht: für Zeit, Differenz, Mannigfaltigkeit, Mangel, Meinung und, so ließe sich im Vorblick auf Aristoteles vermuten, für *praxis*, den Bereich der Kontingenz und des Anderseinkönnens.¹³

Platon folgt Parmenides in dieser Deutung des Nichtseins als des Nichtseinsollenden. Sokrates fragt in der *Politeia*: „Wie könnte etwas, was ja nicht ist [*me on*] erkannt werden [*gnostheia*]?“ (Plat. Pol. V 477a). Das auf den *nous* verweisende Erkennen wird an gleicher Stelle von der *doxa* abgehoben, der bloßen Meinung, die am Nichtsein partizipiert. Der *nous* richtet sich demgegenüber auf das (parmenideisch interpretierte) Sein; Sokrates behauptet, „dass das vollkommen Seiende auch vollkommen erkennbar ist“ (Plat. Pol. V 477a); Sein und Erkennen verweisen hier aufeinander und verstärken sich wechselseitig. Der Begriff des Nichtseins enthält für Platon eine Denkmöglichkeit. Während sich der *nous* auf das Sein richtet, „ist das Nichtseiende [*me on*] ja auch vorzustellen unmöglich“ (Plat. Pol. V 478b). Die Philosophie habe also „das sich immer gleich und auf dieselbe Weise Verhaltende“ (Plat. Pol. VI 484b) zu ihrem Anliegen zu machen.

Bereits im Titel der Rede des Gorgias, die sich explizit dem von Parmenides mit einem Bannfluch belegten und für unmöglich erklärten *me on* annimmt, kündigt sich eine Umwertung der von der Philosophie beanspruchten Werte an. Gorgias bezieht Partei für genau das Prinzip, das die Philosophie im Moment ihrer Geburt verwirft; für eine Negativität, die das Sein daran hindert, sich in seiner Vollkommenheit abzuschließen. Nach Hegel besteht die Leistung des Gorgias im „Aufzeigen des Nichtansichseins des Seins“ (Hegel 1970: 435); Vollkommenheit kann nicht ohne Mangel gedacht werden, Ewigkeit nicht ohne Zeit, Identität nicht ohne Differenz. Gorgias rehabilitiert das *me on* gegenüber seiner Verurteilung durch Parmenides und zeigt, dass jedes Sein von einem Nichtsein daran gehindert wird, sich zu totalisieren.

Nach der Erwähnung des Titels stellt Sextus die drei zentralen Thesen des Textes vor: Gorgias „etabliert drei Punkte der Reihe nach: 1) daß nichts ist; 2) daß, wenn es ist, es dem Menschen nicht erfassbar ist; 3) daß, wenn es erfassbar ist, man es wenigstens nicht aussprechen und den Mitmenschen mitteilen könnte.“ (Sext. Adv. math. VII 65) Diese drei Thesen werden nun im Folgenden der Reihe nach referiert. Die erste These, „daß nichts ist“, könne sich auf drei mögliche Gegenstandsbereiche beziehen: das Seiende, das Nichtseiende oder etwas,

13 Eine moderne Verbindung des Nichtseins mit Praxis findet sich explizit bei John Dewey: Das „praktische Handeln [...] befaßt sich mit einer niederen Region des Seins, in welcher der Wandel herrscht und die deshalb Sein nur ehrenhalber genannt werden kann, denn sie zeigt durch eben diese Tatsache des Wandels einen Mangel an einer sicheren Grundlage an. Sie ist mit *Nicht-Sein* infiziert.“ (Dewey 1998: 22)

das sowohl seiend als auch nichtseiend ist. Gorgias beginnt mit dem Evidentesten, dem Nichtseinenden: „Das Nichtseiende [*me on*] ist nicht [*ouk estin*]“ (Sext. Adv. math. VII 67), sein Nichtsein liegt bereits in seinem Begriff beschlossen. Würde es sein, dann bestünde die aporetische Möglichkeit, das etwas „zugleich sein und nicht sein“ (Sext. Adv. math. VII 67) könnte, eine Möglichkeit, die aus logischen Gründen¹⁴ ausgeschlossen werden muss: „Insofern man nämlich das Nichtseiende denkt [*noetei*], wird es nicht sein, insofern aber das Nichtseiende ist, wird es wiederum sein [*estei*]. Schlechterdings ist es aber ungeeignet, dass etwas zugleich ist und nicht ist.“ (Sext. Adv. math. VII 67)

Bemerkenswert an dieser Stelle ist die Entgegensetzung von Sein und Denken, die im weiteren Verlauf noch mehrfach wiederholt werden wird, so auch im Zusammenhang des Erweises des Nichtseins des Seienden: „Wenn nämlich das Gedachte [*phroumena*], sagt Gorgias, nichts Seiendes ist [*ouk estin onta*], wird das Seiende nicht gedacht [*phroneitei*].“ (Sext. Adv. math. VII 77) Und etwas weiter: „Die gedachten Dinge [...] sind keine seienden Dinge.“ (Sext. Adv. math. VII, 78). Mit dieser Unterscheidung von Denken und Sein hebt sich Gorgias von Parmenides ab, für den die Identität von Denken und Sein im Zentrum der Philosophie steht: „Das man es erkennt, ist dasselbe, wie daß es ist [*auto noein estin te kai einei*]“ (DK 28 B 3), lautet einer seiner zentralen Thesen. Das Sein sowohl des Nichtseins als auch des Seins wird für Gorgias demgegenüber immer dann ausgeschlossen, wenn wir es denken. Dem Denken kommt hier eine negative Macht zu. Es ist einerseits das Andere des Seins, andererseits dasjenige, was das Sein daran hindert, sich in sich abzuschließen. Mit der These, dass das Nichtseiende nicht ist, wiederholt Gorgias fast wörtlich die These des Parmenides: „*ouk esti me einei*“ (DK 28 B 2); er gibt dieser These allerdings eine vollkommen andere Deutung. Während Parmenides das Nichtsein aus dem Kosmos ausschließt, besagt die These vom Nichtsein des Nichtseins bei Gorgias, dass das Nichtsein sich in einer anderen Weise einstellt oder Geltung verschafft als in der eines Seienden. Das Nichtsein gilt ihm als etwas, das alles Seiende überbietet.

Nachdem er die Möglichkeit ausgeschlossen hat, dass das Nichtseiende ist, wendet sich Gorgias dem Seienden zu. Seine Argumentation gegen das Sein des Seienden bedient sich eleatischer¹⁵ Argumentationsmuster. Das Seiende, so Gor-

14 Gorgias bezieht sich immer wieder implizit auf die Gesetze der formalen Logik. Er betont, dass seine gesamte Argumentation „gemäß der Vernunft“, *kata logon* (Sext. Adv. math. VII, 78), verläuft. – Das Nichtseiende kann auch deshalb nicht sein, weil dann, wenn das Nichtseiende wäre, das Seiende nicht sein könnte, was erneut einen logisch Widerspruch enthält, da dass Seiende per definitionem ist.

15 Eine Nähe zu Zenon von Elea besteht im Stil der Argumentation, nicht dagegen in den Inhalten, für die argumentiert wird. Zenon, ein Schüler des Parmenides, will mit seinen Paradoxen ja gerade für einen ontologischen Monismus und damit gegen die Möglichkeit von Vielheit und Veränderung argumentieren. Eine Nähe des Gorgias zu eleatischen Argumentationsformen wird durch den bereits erwähnten Pseudo-Aristotelischen Traktat *De Melisso, Xenophane, Gorgia* nahegelegt, der Gorgias,

gias, könne entweder als etwas Immerwährendes, als etwas Gewordenes oder als etwas aus Immerwährendem und Gewordenem Zusammengesetztes vorgestellt werden (Sext. Adv. math. VII 68). Würden wir das Sein, wie Parmenides, als immerwährend, ungeworden und statisch begreifen, dann hätte es keinen „Anfang“ [*arche*]. Das, was ohne Anfang ist, gilt als unbegrenzt [*apeiron*], das Unbegrenzte aber ist, wie auch Platon später ausführen wird, „jenseits des Seins und des Wesens“ angesiedelt. Wäre ein unbegrenztes Sein irgendwo in der Welt, so Gorgias, dann „gibt es von diesem Verschiedenes [...] und so wird das Seiende nicht mehr unbegrenzt sein.“ (Sext. Adv. math. VII 69) Das Immerwährende und Unbegrenzte, das von Parmenides als Wesensbestimmung des Seins angeführt wird, widerspricht für Gorgias dem Begriff des Seienden. Eine andere Möglichkeit bestünde nun darin, das Seiende als geworden [*geneton*] zu denken. Wenn es geworden ist, kann es wiederum nur aus einem anderen Seienden oder aus einem Nichtseienden entstanden sein. Führen wir es auf ein anderes Seiendes zurück, erklären wir nichts, sondern geraten in einen endlosen Zirkel. Auch aus einem Nichtsein kann das Sein nicht hervorgegangen sein, „weil das Erzeugende schuldet, einen Anteil am Anfang zu haben“ (Sext. Adv. math. VII 71). Aus Nichts kann mit anderen Worten kein Etwas entstehen.

Das Sein enthält also eine Art Denkmöglichkeit. Es lässt sich weder widerspruchsfrei als ewig und unbegrenzt begreifen, noch auch als bedingt und geworden. Gorgias zieht daraus die sinnkritische Konsequenz, auf den Begriff des Seins zu verzichten. Damit ist nicht, wie häufig unterstellt, die These impliziert, dass nichts existiert. Das, was existiert, kann dagegen nicht als Sonderfall eines parmenideischen – ewigen, unbeweglichen, mit sich identischen – Seins begriffen werden. Wir erinnern uns: Der Titel der Rede lautet nicht *Peri ouk on*, sondern *Peri me on*; Gorgias ist es nicht um die einfache Negation zu tun – im Sinne von: Jemand oder etwas ist nicht da, jemand oder etwas hat nicht die Eigenschaft X – sondern um die Erschütterung der Idee eines Seins, das all unseren Weltbezügen zugrunde liegt.

Nachdem Gorgias die Inkonsistenz des Seins aufgezeigt hat, wendet er sich dem Problem seiner Undenkbarkeit bzw. Unwahrnehmbarkeit zu. Selbst wenn es ein Sein gäbe, könnten wir es nicht denken, da Sein und Denken absolut voneinander unterschieden sind. Dieser Unterschied wird insbesondere an der menschlichen Phantasie deutlich, die einen produktiven Überschuss gegenüber jeder Wirklichkeit aufweist:

Wenn nämlich die gedachten Dinge seiend sind, dann sind alle gedachten Dinge, und das, wie auch immer einer sie denkt. Das leuchtet aber nicht ein. Wenn sich einer einen fliegenden Menschen denkt oder einen auf dem Meere fahrenden Wagen, fliegt doch

zusammen mit dem Eleaten Melissos von Samos sowie mit Xenophanes von Kolophon, dem Lehrer des Parmenides, diskutiert.

nicht gleich ein Mensch oder fährt ein Wagen auf dem Meer. Daher sind die gedachten Dinge nicht seiend. (Sext. Adv. math. VII 79)

Auch „Skylla“ und „Chimeira“ – hier gibt sich Gorgias mythenkritisch – können problemlos gedacht werden, existieren damit aber längst noch nicht wirklich (Sext. Adv. math. VII 80). Umgekehrt können wir vieles denken, was nicht ist. Unser Denken scheint sich gerade durch diese Kraft auszuzeichnen, über das Seiende hinauszugehen und es immer wieder auch zu negieren. Es ist darin wesentlich der produktiven Einbildungskraft verpflichtet und verschwivert. Gorgias erwähnt die *phantasia* nicht, ähnelt das negativistische Denken, von dem er spricht, allerdings stark an die Phantasie an.

Um die Unterschiedenheit von Denken und Sein weiter zu unterstreichen, bedient sich Gorgias eines doppelten Vergleichs. Er weist zunächst darauf hin, dass das Sichtbare nicht gehört und das Hörbare nicht gesehen werden kann (Sext. Adv. math. VII 81). Die durch die einzelnen Sinne erschlossenen Welten lassen sich nicht aufeinander reduzieren; sie existieren unabhängig voneinander. Den Menschen, den wir sehen, müssen wir, um uns seiner Existenz zu versichern, nicht zugleich auch hören, genauso wie wir den Menschen, dessen Stimme wir vernehmen, nicht zugleich sehen müssen. So wie sich die Sinnesmodalitäten zueinander verhalten, verhält sich nun auch das Denken [*phronoumena*] zu den Sinnen insgesamt: Die „gedachten Dinge“ werden „sein, auch wenn sie nicht gesehen werden mit dem Gesichtssinn noch gehört mit dem Gehör“ (Sext. Adv. math. VII 81). Ihnen kommt eine Geltung ganz eigener Art zu, sie haben ein „eigenes *kriterion* [*oikeiou kriterion*]“ (Sext. Adv. math. VII 81). Das Denken steht mithin für eine ganz eigene Welt, die sich nicht mit der Welt des Seins deckt. Paradox formuliert: Das Denken ist, ohne zu sein. Es befreit sich im Werk des Gorgias aus seiner parmenideischen Identifizierung mit dem Sein. Das die „gedachten Dinge“ mit einem „eigenen *kriterion*“ einhergehen, heißt nichts anderes, als dass sich Gedanken, wie von Husserl in seiner Psychologismuskritik gezeigt, immer nur aus anderen Gedanken motivieren. Sein und Denken fügen sich nicht zu einem *kosmos*, sondern sind durch einen absoluten Unterschied getrennt.

Der dritte Teil der Schrift befasst sich nun mit der Nicht-Mittelbarkeit des Seins. Auch hier sollte man nicht vorschnell davon ausgehen, dass Gorgias, wie häufig unterstellt, eine prinzipielle Unmöglichkeit der Kommunikation postuliert. Gorgias erläutert diesen Punkt wie folgt:

Womit wir nämlich etwas anzeigen, ist die Rede. Die Rede ist aber nicht das Zugrundeliegende und Seiende [*logos de ouk esti ta hypokeimena kai onta*]. Also zeigen wir nicht das Seiende unseren Mitmenschen an, sondern eine Rede [*logon*], die etwas anderes ist als das Zugrundeliegende. (Sext. Adv. math. VII 84)

Dieses Argument ist so einfach wie bestechend. Wenn wir sprechen, sagen wir nie das Seiende selbst aus, sondern immer nur Worte. Ein Seiendes ließe sich als

Seiendes prinzipiell nicht sagen. Auch die Worte bilden eine eigene Welt, die auf ein eigenes *kriterion* verweist. Jeder Versuch, das Seiende selbst zu sagen, würde wiederum nur neue Worte produzieren, die uns immer weiter von der Präsenz dieses Seienden entfernen. Das Seiende erscheint Gorgias in letzter Konsequenz als ein Effekt der Worte: Die Rede

setzt sich aus den von außen auf uns zufallenden Dingen, d. i. aus dem Wahrnehmbaren, zusammen. Aufgrund des Kontaktes mit dem Saft entsteht in uns die diese Qualität behauptende Rede, und aus dem Widerfahrnis der Farbe die die Farbe behauptende Rede. Wenn aber das der Fall ist, ist die Rede nicht Darstellung des Äußeren, sondern das Äußere wird zur Darstellung der Rede. (Sext. Adv. math. VII 85)

Nicht die Worte bezeichnen die Dinge, sondern die Dinge bezeichnen die Worte und werden somit selbst zu Zeichen. Das Sein entzieht sich hinter dem Horizont des *logos*, der selbst zum einzig möglichen, aber niemals geschlossenen *kosmos* wird. Mit den Worten Goethes: „Durch Worte sprechen wir weder die Gegenstände noch uns selbst völlig aus. Durch die Sprache entsteht gleichsam eine neue Welt, die aus Nothwendigem und Zufälligem besteht.“ (Goethe WA II, 75: 167) Wir haben keine Möglichkeit, unsere Sprache in einer vorgängigen Ordnung des Seins zu verankern. Außerhalb der Rede gibt es buchstäblich nichts. Die Rede ist insofern auch nicht in gleichem Sinne gegeben, wie das Seiende (*onta*) oder Vorliegende (*hypokeimena*) der Philosophie und des Common Sense:

Und gewiß kann man auch nicht sagen, daß die Rede in der Weise vorliegt wie das Sichtbare und Hörbare, so daß aus ihr, als vorliegend und seiend, das Vorliegende und Seiende bedeutet werden könnte. Denn auch wenn die Rede vorliegt [...], unterscheidet sie sich vom übrigen Vorliegenden. (Sext. Adv. math. VII 86)

Die Rede (*logos*) liegt deshalb nicht vor, weil wir immer schon in der Rede sind, sie ist kein Objekt, kein Gegenstand. Die Rede über das Nichtsein dient also nicht zuletzt der Befreiung des *logos*, der Freisetzung der Rede.

Da aus der Perspektive der antiken Rhetorik kein Standpunkt jenseits des *logos* möglich ist, bleibt dieser selbst als Ganzer undurchschaubar und damit notwendig unvollständig. Die Rhetorik kann sich zum *logos* nicht wie eine Metasprache verhalten. Selbst vollständig sprachlich verfasst, erschließt sie das Feld der Sprache von innen, mit deren eigenen Mitteln. Der *logos* lässt sich nicht in gleicher Weise verobjektivieren wie ein Sein. Im Gegensatz zur Philosophie verankert die Rhetorik das menschliche Sprechen und Handeln nicht in den ewigen Gesetzen des Seins oder in einem *kosmos*, sondern macht die Möglichkeit des Sprechens und Handelns umgekehrt gerade von der Brüchigkeit eines jeden *kosmos* abhängig. Sprechen und Handeln gründen in dieser Perspektive buchstäblich im Nichts. Erst vor dem Hintergrund seiner akosmistischen Position ist es Gorgias möglich, die überzeugende Kraft der Rede zu verstehen, einem Versuch,

dem er sich in seiner Helena-Rede widmet. Wirksamkeit entfalten kann die Rede nur, weil sie nicht festgestellt ist, weil sie eher mit einem Mangel als mit einem Sein korrespondiert:

Die Tatsache, daß der Mensch ein ‚Sprachwesen‘ ist, bedeutet, daß er sozusagen konstitutiv ‚aus der Bahn geraten‘ ist, durch einen irreduziblen Riß, einen strukturellen Mangel an Gleichgewicht gekennzeichnet ist, den das Symbolgebäude in der Folge vergeblich zu beheben versucht. (Žižek 1992: 55)

In der *Rhetorik an Alexander*, die dem sophistischen Akosmismus verpflichtet ist und wiederum einen bedeutenden Einfluss auf Aristoteles ausgeübt haben dürfte, wird ein Bedeutungskonzept angedeutet, das die Bedeutungen der *logoi* gerade nicht über ihre Korrespondenz mit dem Sein erläutert, wie es Parmenides nahe legt, sondern über eine Abweichung zwischen beiden Ordnungen. In seiner Behandlung der *tekmerioi*, der Kennzeichen oder Zeichen, von denen aus wir etwas erkennen, vermuthen oder schließen, führt der Autor aus: „Kennzeichen [*tekmerioi*] liegen vor, wo etwas gegensätzlich verläuft zu dem, wovon die Rede ist, und worin ein Gedanke sich selber widerspricht.“ (Anax. Rhet. 47). Signifikant wird ein Seiendes, wenn es von der Rede abweicht, ein Gedanke, wenn er sich widerspricht; das gilt auch für das Verhältnis von Worten und Handlungen: „Viele Kennzeichen wird man bekommen, wenn man aufpasst, ob die Behauptung des Gegners seiner Tat widerspricht oder die Tat seinem Wort zuwiderläuft. Das also sind Kennzeichen und so wird man sie vervielfachen.“ (Anax. Rhet. 48). Ein Satz sagt erst dann etwas, wenn er nicht einfach ein ihm vorausgehendes Sein abbildet, sondern über dieses Sein hinausgeht, von ihm abweicht. Im Sinne einer semantischen Bedeutungstheorie darf dieses Konzept allerdings nicht gedeutet werden, da es in einem praktischen Kontext, dem der Gerichtsverhandlung, angesiedelt ist. Bedeutsam ist etwas hier nur in Bezug auf seine praktische Relevanz zur Entscheidungsfindung. Diese praktische Relevanz ergibt sich gerade aus den Differenzen von Wort und Sache. Rhetorisch relevant werden Sachverhalte nur dann, wenn sie strittig sind. Etwas kann nur dann etwas bedeuten, wenn es noch nicht alles bedeutet, wenn es Fragen offen lässt.

4. Rhetorische Motive im Diskurs der radikalen Demokratie

Der Akosmismus der rhetorisch-sophistischen Tradition berührt sich nicht einfach nur mit einer Praxis radikaler Demokratie, sondern ist nur von dieser Praxis her zu verstehen. Akosmismus und Demokratie implizieren sich wechselseitig, ohne dass hier von einem Verhältnis der Begründung gesprochen werden könnte. Der Akosmismus bildet gerade kein (negatives) kosmologisches Fundament, auf dem die Politik ruht. Er steht für die Abwesenheit aller letzten Fundamente, die

eine demokratische Politik als solche allererst möglich macht. Aus der Sicht von Laclau „the only democratic society is one which permanently shows the contingency of its own foundations“ (Laclau 2000: 86). Es verwundert insofern nicht, dass zeitgenössische Ansätze einer radikalen Demokratie wieder explizit an den rhetorischen Akosmismus anknüpfen. Auf Rancières Versuch, die politische Theorie des Thrasymachos, die sich im ersten Buch von Platons *Politeia* abzeichnet, wieder aufzugreifen und gegen Platons eigene politische Philosophie auszuspielen, haben wir bereits hingewiesen. Derridas Essay *Platons Pharmazie*, eine akribische Lektüre des *Phaidros*, rehabilitiert ebenfalls sophistische Argumente gegenüber der Philosophie Platons und weist mit Gorgias auf eine „Untrennbarkeit zwischen der Sophistik und der Philosophie“ (Derrida 1995: 125) hin; er zeigt weiter, wie der *logos* für Gorgias, „bevor er vom *kosmos* und von der Ordnung der Wahrheit beherrscht und bezähmt wird, ein wildes Geschöpf ist“ (Derrida 1995: 129). Platons Kritik der Rhetorik und der Schrift wird von Derrida darüber hinaus mit dem „Prozeß gegen die Demokratie“ (Derrida 1995: 163) verglichen, den Platon in der *Politeia* anstrengt.

Die ausführlichsten Anknüpfungen an die rhetorische Tradition im radikal-demokratische Diskurs finden sich bei Laclau und Mouffe, die sich an entscheidenden Stellen ihrer Theorie auf zumindest drei klassisch-rhetorische Denkfiguren beziehen. Zunächst erläutern sie das Verhältnis von Universalismus und Partikularismus als *synekdochische* Beziehung (a); zum zweiten verwenden sie zur Beschreibung demokratischer Auseinandersetzungen das Konzept eines „leeren Signifikanten“, welches als Übersetzung der rhetorischen *katachresis* in strukturalistische oder poststrukturalistische Begriffe gelesen werden kann (b); drittens verstehen sie das Soziale ganz allgemein als *topologisches* Feld sich widerstrebender Kräfte (c).

(a) Der Diskurs der radikalen Demokratie kann deshalb als „radikal“ gelten, weil er keine transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Demokratie zulässt, die nicht selbst wiederum im demokratischen Disput zur Disposition gestellt werden könnten. Die Frage nach der Demokratie kann hier immer nur aus der demokratischen Auseinandersetzung heraus beantwortet werden. Radikale Demokratie ist nicht in universellen Normen, Prinzipien oder Werten verwurzelt, die ihren Ort außerhalb der Demokratie selbst hätten. Radikale Demokratie bedeutet, dass es keine *radix* der Demokratie gibt. In dieser Hinsicht hat der Diskurs der radikalen Demokratie große Gemeinsamkeiten mit dem rhetorischen Akosmismus des Gorgias. Demokratie und Sprache legitimieren sich jeweils nur über die Abwesenheit aller fundamentalen Legitimationen. Um noch einen Schritt weiter zu gehen: Demokratie und Sprache existieren im strengen Sinne gar nicht. Es gibt nur je besondere Menschen, die in konkreten Situationen konkrete Worte an andere Menschen richten und dabei konkrete Effekte erzielen. Demokratie und Sprache sind immer situiert und verkörpert. Vor diesem Hintergrund wäre es angemessener, von Demokratisierungseffekten und Redeereignissen zu sprechen als von so etwas wie Demokratie und Sprache an sich. Sprechen

und Handeln verweisen auf den unverfügbaren *kairos* (vgl. Hetzel 2003: 244f.), die Gunst der Situation und der Stunde, die als das eigentliche Subjekt des Redens und Handelns gelten kann.

Die postfoundationalistische Transformation der Demokratietheorie hat Konsequenzen für den Status von Universalität. Das Universelle dient für Laclau und Mouffe nicht länger als transzendentaler Rahmen der Demokratie. Stattdessen gehen sie von einer verwickelten Hierarchie aus Universellem und Partikularem aus; beide Seiten benötigen einander, werden aber nichts desto trotz durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt. Keine partikuläre Position kann den Ort des Universellen für sich okkupieren. Der Ort des Universellen bleibt notwendig leer und unbestimmt. Der Kampf um Hegemonie ist immer auch der Kampf um den leeren Ort des Universellen. In seinem Aufsatz *Identity and Hegemony* erläutert Laclau diesen Zusammenhang mit Hilfe der rhetorischen Figur der Synekdoche: „In order to have hegemony we need the sectorial aims of a group to operate as the name for a universality transcending them – this is the *synecdoche* constitutive of the hegemonic link.“ (Laclau 2000: 57) Die Synekdoche wird hier im Sinne eines *pars pro toto* verstanden: Da das Universelle zugleich notwendig und unmöglich ist, muss ein partikularer Akteur die Rolle des Universellen einnehmen. Das Universelle erscheint also immer nur in und an einer partikulären Perspektive; das Partikuläre erscheint umgekehrt immer nur dann, wenn es eine universelle Forderung erhebt. Jeweils eine der beiden Seiten verkörpert zugleich die Möglichkeit und Unmöglichkeit der anderen. Mouffe und Laclau zeigen wieder und wieder, dass es keine Repräsentation der Gesellschaft in der Gesellschaft geben kann. Als universalistischer Begriff bleibt Gesellschaft stets unmöglich: „The idea of a totally emancipated and transparent society, from which all topological movement between its constitutive parts would have been eliminated, involves the end of all hegemonic relation [...] and also of democratic politics.“ (Laclau 2000: 57) Demokratie hängt von der Unmöglichkeit des Universellen ab.

(b) Ausgehend von diesen Überlegungen entwickeln Mouffe und Laclau eine Theorie der „Leerstelle“ (Laclau/Mouffe 1991: 253) im exzentrischen Zentrum der Gesellschaft. Eine Gesellschaft kann nur dann als demokratisch gelten, wenn ihre Mitte leer bleibt, wenn sie sich nicht auf eine bestimmte Essenz, einen Wert oder eine Idee, verpflichtet. Demokratie fungiert hier als ein anderer Name dafür, dass die Gesellschaft unbestimmt ist und unbestimmt bleiben soll. Niemand kann für sich beanspruchen ihre Gestalt in einer irreversiblen Weise theoretisch oder praktisch festzulegen. Eine Gesellschaft kann sich nie selbst beschreiben: In dieser Hinsicht ist „jedes Signifikationssystem um einen leeren Platz herum konstruiert“ (Laclau 2002: 70), um einen „leeren Signifikanten“. Laclaus „leerer Signifikant“ kann als Übersetzung der rhetorischen *katachresis* gelesen werden, der Trope der Performativität und Negativität; die Katachrese ist die Trope, über die sich Sprache selbst aus dem Nichts heraus erschafft; sie steht für eine sprachliche *creatio ex nihilo*. Der „leere Signifikant“ konstituiert eine „positive“ oder „reale“

Unmöglichkeit (Laclau 2002: 70). Als Beispiel erwähnt Laclau den Kampf unterschiedlicher Oppositionsgruppen gegen einen gemeinsamen Gegner. Nur dieser Gegner stiftet eine Äquivalenz der Forderungen; darüber hinaus hat diese Äquivalenz keinen positiven Gehalt. Gleichwohl vermag es dieser leere Signifikant, unterschiedlichste Interessen miteinander zu artikulieren.

Eine Deutung des „leeren Signifikanten“ als Katachrese legt Laclau selbst nahe. Er stellt sein Denken in die Tradition von Nietzsche, Foucault, Derrida und de Man, die dem rhetorischen Akosmismus unter den Bedingungen der Moderne den vielleicht radikalsten Ausdruck gegeben haben; alle vier Autoren begreifen Sprache dabei konsequent als katachrestischen Prozess. Die Katachrese gilt generell als die Trope des Missbrauchs. Ich missbrauche ein bestimmtes Wort, um etwas zu bezeichnen, für das es noch keine Bezeichnung gibt. Klassische Beispiele sind *Tischbein*, *Flugzeugflügel*, *Flaschenhals* oder *Motorhaube*. Da für die Philosophen nach Nietzsche keine Möglichkeit mehr besteht, Signifikanten auf transzendente Signifikate zu beziehen, weisen sie darauf hin, dass sich Bedeutungen immer um abwesende Signifikate herum konstituieren. Wir haben von daher keine Möglichkeit mehr, strikt zwischen „richtigem“ Gebrauch und Missbrauch von Sprache zu unterscheiden. Jeder Sprachgebrauch geht mit einer Setzung einher, die sich einem repräsentationalistischen Denken entzieht. Die Katachrese steht, wie Gerald Posselt neuerdings überzeugend gezeigt hat, innerhalb der rhetorischen Tradition für das, was wir seit Austin als die Performativität der Sprache bezeichnen, für ihren Setzungscharakter (vgl. Posselt 2005). Sie bietet sich insofern als *master trope* einer akosmistischen Rhetorik an.

Mit dem Insistieren auf dem katachrestischen Charakter der Sprache verbindet sich bei den genannten Autoren immer auch ein politischer und damit anti-philosophischer Anspruch. Das philosophische Projekt einer Unterscheidung von Gebrauch und Missbrauch zeichnet die eigentlichen, normalen und wahren Bedeutungen der Worte gegenüber ihren illegitimen Verwendungen und Aneignungen aus. Die Philosophie etabliert und legitimiert eine Ordnung des Seins, einen *kosmos*, der in sich hierarchisch verfasst ist. Hinter dem Insistieren auf dem *eigentlichen* Sinn eines Wortes steht immer ein Herrschaftsinteresse. Dagegen richtet sich die Genealogie Nietzsches und Foucaults ebenso wie die Dekonstruktion Derridas und de Mans. Für Laclau – der der Spur dieser Autoren folgt – lassen sich das Soziale und das Politische nie entlang einer ihnen spezifischen Logik explizieren, sondern nur entlang einer Rhetorik. Das „soziale Band“ ist nicht aus logischen Notwendigkeiten geknüpft, sondern aus kontingenten Übergängen, die sich weniger durch den Syllogismus als vielmehr durch die Katachrese explizieren lassen. Der Übergang von einem Glied der Kette zum anderen wird hier gerade durch die Abwesenheit eines gemeinsamen Rahmens gestiftet. Das Trennende selbst fungiert als das Verbindende. Jede Kommunikation und jede Interaktion exponiert sich ihrer eigenen Unmöglichkeit, die zugleich als negative Bedingung ihrer Möglichkeit entziffert werden kann. Die Bewegung der menschlichen Praxis von einem Zustand zu einem anderen ist

is *tropological* inasmuch as the displacement is not governed by any necessary logic dictated by what is being displaced, and *catachrestical* inasmuch as the entities constituted through the displacement do not have any literal meaning outside the very displacements from which they emerge. This is why I prefer to speak [...] of the social organized as a rhetorical space. (Laclau 2000: 78)

Menschliche Praxis bezieht sich nicht von außen auf ihr vorgängige Elemente, sondern schafft sich ihre Elemente performativ, im eigenen Vollzug.

(c) Unter dem Einfluss der rhetorischen Tradition interpretieren Mouffe und Laclau das Soziale als überdeterminiertes symbolisches Universum. Aus diesem Grund wird man niemals eine Logik des Sozialen schreiben können. Laclau spricht stattdessen „vom Sozialen als einem rhetorisch organisierten Raum“ (Laclau 2000: 78). Das Soziale wird von keinen ökonomischen, anthropologischen oder geschichtlichen Tiefenstrukturen determiniert. Es kann nicht im Rahmen verborgener transzendentaler Möglichkeitsbedingungen auf der einen und sichtbarer Oberflächeneffekte auf der anderen Seite beschrieben werden. Es gibt keinen Kern und keine Essenz der Gesellschaft – mit der Ausnahme einer „negativen Essenz“ (Laclau/Mouffe 1991: 142). Ihre Gestalt bildet das Resultat kontingenter Auseinandersetzungen, Kommunikationen und Aushandlungsprozesse. Die Gesellschaft wird nicht von einem Autor gemacht, sondern von konfligierenden Parteien. Gesellschaft *ist* Konflikt. Die spezifische Aufgabe der Demokratie besteht nun „in der Anerkennung und Legitimation von Konflikt“ sowie „in der Zurückweisung von Versuchen, ihn durch die Installierung einer autoritären Ordnung zu unterdrücken.“ (Mouffe 2005: 49) Wie der Agonismus der antiken Rhetoriker und Sophisten ist dieser Konflikt nicht als unreglementierter Kampf aller gegen alle zu interpretieren; ein in „demokratische Ausdruckskanäle“ (Mouffe 2005: 53) gelenkter Kampf beugt gerade der Gefahr „einer Konfrontation zwischen essentialistischen Identifikationsformen“ (Mouffe 2005: 49) vor, die sich um das Ideal eines Konsenses herum auszubilden drohen.

Laclau und Mouffe beschreiben das Soziale in ihrem gemeinsamen Hauptwerk *Hegemonie und radikale Demokratie* als „Diskurs“; Diskurs bedeutet hier eine „strukturierte Totalität“ (Laclau/Mouffe 1991: 155) miteinander artikulierter Elemente. Sie betonen die Fragilität von Diskursen. Ein Diskurs existiert niemals einfach als vollständige und gegebene Tatsache (Laclau/Mouffe 1991: 162). In der sozialen Welt kann keine Bedeutung in definitiver Weise fixiert werden, da sie mit allen anderen Bedeutungen verknüpft ist. Auf der anderen Seite befindet sich aber auch nicht einfach alles im Fluss. Ohne partielle Fixierungen – „Knotenpunkte“ oder „Steppunkte“ – wäre „das Fließen der Differenzen selbst unmöglich“ (Laclau/Mouffe 1991: 164).

In seinen späteren Arbeiten ersetzt Laclau das Konzept des Diskurses, welches mit einer neokantianischen Erblast behaftet ist, zunehmend durch ein Konzept der Rhetorizität. Jede politische Meinung steht für eine individuelle Position in einem sozialen Spannungsgefüge, das von keinem Punkt aus als Ganzes über-

blickt werden kann. Aus diesem Grund kann das Soziale niemals erschöpfend strukturtheoretisch erklärt werden, sondern ausschließlich in Begriffen tropologischer Transformationen.

Literatur

- Arendt, Hannah (1994): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich: Piper.
- Aristoteles (⁴1993): *Rhetorik*. Übers. v. Franz G. Sieveke, München: UTB (Arist. Rhet.).
- Aristoteles [= Anaximander] (1959): *Rhetorik an Alexander*. Hrsg. u. übers. v. Paul Gohlke, Paderborn: Schöningh (Anax. Rhet.).
- Auctor ad Herennium (1994): *Rhetorica ad Herennium*. Lateinisch-deutsch. Hrsg. u. übers. v. Theodor Nüßlein, Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler (Auct. ad Her.).
- Badiou, Alain (2002): *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, München: sequenzia.
- Baumhauer, Otto A. (1986): *Die sophistische Rhetorik. Eine Theorie sprachlicher Kommunikation*, Stuttgart: J. B. Metzler.
- Bleicken, Jochen (⁴1995): *Die athenische Demokratie*, Paderborn/München/Wien/Zürich: UTB.
- Borsche, Tilman (1990): *Was etwas ist*, München: Fink.
- Cicero, Marcus Tullius (⁴1990): *Brutus*. Lateinisch-deutsch. Hrsg. v. Bernhard Kytzler, München/Zürich: Artemis (Cic. Brut.).
- Cicero, Marcus Tullius (³1997): *De oratore/Über den Redner*. Lateinisch/Deutsch. Übers. u. hrsg. von Harald Merklin, Stuttgart: Reclam (Cic. De or.).
- Derrida, Jacques (1995): „Platons Pharmazie“. In: ders., *Dissemination*, Wien: Passagen, S. 69-190.
- Derrida, Jacques (2003): *Schurken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dewey, John (1998): *Die Suche nach Gewißheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1987): *Werke*, Weimarer Ausgabe. Hrsg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887-1919, Reprint: München: dtv.
- Gohlke, Paul (1959): „Einleitung“ zu: Aristoteles, *Rhetorik an Alexander*. Hrsg. u. übers. v. Paul Gohlke, Paderborn: Schöningh, S. 5-16.
- Gompertz, Heinrich (²1965): *Sophistik und Rhetorik – das Bildungsideal des *eu legein* in seinem Verhältnis zur Philosophie des 5. Jahrhunderts*, Darmstadt: WBG.
- Grassi, Ernesto (1980): *Rhetoric as Philosophy*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. In: ders., Werke in 20 Bänden, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Bd. 18.
- Hetzl, Andreas (2003): „Die Rede ist ein großer Bewirker“. Performativität in der antiken Rhetorik“. In: Jens Kertscher/Dieter Mersch (Hg.): Performativität und Praxis, München: Fink, S. 229-246.
- Hetzl, Andreas (2003): „Nietzsches politische Philosophie im Lichte Georges Batailles“. In: Nietzsche-Studien 32, 2003, S. 540-546.
- Hetzl, Andreas (2004): „Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclau“. In: Andreas Hetzel/Oliver Flügel/Reinhard Heil (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien der Gegenwart, Darmstadt: WBG, S. 180-205.
- Isokrates (1993) : Sämtliche Werke. Übers. v. Christine Ley-Hutton, Stuttgart: Anton Hiersemann (Isocr. or.).
- Jaeger, Werner (1955): Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, 3 Bde., Berlin: de Gruyter.
- Jullien, François (1999): Über die Wirksamkeit, Berlin: Merve.
- Kytzler, Bernhard (⁴1990): „Einführung“ zu: ders. (Hg.): Marcus Tullius Cicero, Brutus. Lateinisch-deutsch, München/Zürich: Artemis, S. 269-300.
- Laclau, Ernesto (2000): „Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics“. In: Judith Butler/Ernesto Laclau/Slavoj Žizek, Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left, London/New York: Verso, S. 44-89.
- Laclau, Ernesto (2002): Emanzipation und Differenz, Wien: Turia & Kant.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2000): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien: Passagen.
- Mansfeld, Jaap (Hrsg.) (1988): Die Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam.
- Mouffe, Chantal (2005): Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik, Wien: Turia & Kant.
- Nietzsche, Friedrich (1967): Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York: de Gruyter (KGW).
- Nippel, Wilfried (2000): „Politische Theorien der griechisch-römischen Antike“. In: Hans J. Lieber (Hg.): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Wiesbaden: Fourier, S. 17-46.
- Norval, Aletta (2001): „Radical Democracy“. In: Encyclopedia of Democratic Thought. Ed. by Paul Barry Clarke and Joe Foweraker, London/New York: Routledge, S. 587-594.
- Pape, Wilhelm (1914): Handwörterbuch der griechischen Sprache. Griechisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. 1: A–K, Bd. 2: Λ–Ω, bearbeitet von Max Sengebusch, 3. Auflage, 6. Abdruck, Braunschweig: Vieweg & Sohn.
- Perelman, Chaim (1968): „Rhetoric and Philosophy“, in: Philosophy and Rhetoric, Vol. 1. No. 1, S. 15-24.
- Perelman, Chaim (1980): Das Reich der Rhetorik. Rhetorik und Argumentation, München: Beck.

- Platon (1990): Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Hrsg. v. Gunther Eigler, Darmstadt: WBG.
- Posselt, Gerald (2005): Katachrese. Rhetorik des Performativen, München: Fink.
- Quintilianus, Marcus Fabius (³1995): Institutionis Oratoriae/Ausbildung des Redners. Hrsg. u. übers. v. Helmut Rahn, Darmstadt: WBG (Quint.).
- Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schirren, Thomas/Zinsmaier Thomas (Hrsg.) (2003): Die Sophisten. Ausgewählte Texte. Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam.
- Schirren, Thomas/Zinsmaier Thomas (2003): Einleitung, zu dies. (Hg.): Die Sophisten. Ausgewählte Texte. Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam, S. 7-31.
- Tacitus (1981): Dialogus de oratoribus/Dialog über die Redner. Lateinisch/Deutsch. Nach der Ausgabe von Helmut Gugel hrsg. v. Dietrich Klose, Stuttgart: Reclam (Tac. Dial.).
- Thukydides (2002): Der Peleponnesische Krieg. Übers. u. hrsg. v. Helmuth Vretska u. Werner Rinner, Stuttgart: Reclam (Thuk.).
- Ueding, Gert (³2000): Klassische Rhetorik, München: Beck.
- Vernant, Jean-Pierre (1982): Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj (1992): Mehr-Genießen. Lacan in der Populärkultur, Wien: Turia & Kant.

