

all diejenigen an, die in der Geschichte der Philosophie Inspiration für das Verständnis politischer Phänomene und vielleicht auch für die Lösung aktueller Probleme suchen.<sup>67</sup> In der angelsächsisch geprägten politischen Theorie der vergangenen Jahrzehnte, die sich als „analytisch“ verstand, ist dieses Potential relativ wenig genutzt worden, obwohl klarerweise Verbindungslinien, z.B. zwischen zeitgenössischen Gerechtigkeitstheorien und der Tradition der Vertragstheorien, existieren. Die Ideengeschichte stand oft als eigene Disziplin „um ihrer selbst willen“ neben der normativen politischen Philosophie, so dass viele gegenseitige Befruchtungsmöglichkeiten aufgrund der akademischen Arbeitsteilung nicht gesehen wurden. Von Cassirer – und auch von Strauss – können wir einen Umgang mit den großen Theoretikern der Vergangenheit lernen, der diese nicht nur auf das Podest der Geistesgeschichte stellt, sondern ihr Denken als Versuche versteht, grundsätzliche Fragen des menschlichen Daseins zu klären, und dabei von ihnen lernen will – aber auch kritisch hinterfragt, welche Bestandteile unserer Denktraditionen aus heutiger Sicht zurückzuweisen oder aber normativ zu bekräftigen sind. Die Ideengeschichte und die Beschäftigung mit politischen Ideen und Mythen wird dann zu einem wichtigen Element in der denkenden Suche nach dem Verständnis unserer selbst, unserer Geschichte und unserer Kultur, für das Cassirer so viel geleistet hat.

<sup>67</sup> Ein zweiter Anknüpfungspunkt, der hier nicht weiter verfolgt werden kann, bietet sich direkt zur „Philosophie der symbolischen Formen.“ In der anglophonen politischen Theorie ist in den vergangenen Jahren vermehrt über „nicht-ideale“ Theorie diskutiert worden: nachdem lange vorwiegend über das *Ideal* einer gerechten Gesellschaft diskutiert wurde, wird vermehrt die Frage gestellt, wie diese Ideale in der realen, ziemlich unidealen Welt verwirklicht werden können (Vgl. exemplarisch A. John Simmons: *Ideal and Nonideal Theory*, in: *Philosophy and Public Affairs* Jg. 38 (2010), H. 1, 5–36. Dabei stellt sich auch die Frage nach der Konstituiertheit des menschlichen Weltverständnisses – nur wer versteht, wie Menschen die Wirklichkeit auffassen, kann Antworten auf die Frage finden, wie Schritte hin zu mehr Gerechtigkeit unternommen werden können. Hier stellt Cassirers Philosophie der symbolischen Formen eine reizvolle Anschlussmöglichkeit dar.

## Rhetorik als pragmatisches Element der symbolischen Form

Franz-Hubert Robling

für Temilo van Zantwijk

Cassirer hat sich in seiner Untersuchung der Kulturformen des menschlichen Geistes nur selten zur Rhetorik geäußert<sup>1</sup>; eine kulturphilosophische Analyse der Redekunst findet man bei ihm also nicht. Dennoch kann die *symboltheoretische Bestimmung der Rhetorik* ein Problem lösen, das er in seinem Werk vernachlässigt, und zwar die Frage, welche Rolle neben der Semantik die *Pragmatik symbolischer Formen* für die menschliche Kulturtätigkeit spielt. Das soll im Folgenden am Beispiel von Metapher und Mythos gezeigt werden.

### Forma formans, forma formata

Ausgangspunkt meiner Überlegungen sind Cassirers Bemerkungen zur Sprache in seinem Buch „Versuch über den Menschen“, in dem es ihm um die Symbolisierung als Grundmerkmal der Kultur und die verschiedenen symbolischen Formen als Produkte der kulturellen Tätigkeit geht.<sup>2</sup> Außer Mythos und Religion, Kunst, Geschichte und Wissenschaft analysiert er dort auch die Sprache als symbolische Form und behandelt dabei ebenfalls die Sophisten. Deren theoretische Reflexionen hatten das Ziel, in der politischen und gesellschaftlichen Welt Athens im 5. Jahrhundert v. Chr. „die Sprache zu einem Werkzeug für bestimmte, konkrete praktische Zwecke“ zu machen, damit der einzelne Bürger an den Errungenschaften der Demokratie teilhaben und sich in den politischen Auseinandersetzungen behaupten konnte. „Der Rhetorik und nicht mehr der Grammatik oder der Etymologie galt ihr Hauptinteresse“, sagt Cassirer von den Sophisten und unterscheidet sie damit von den Philosophen. Alle Streitereien über Wahrheit oder Richtigkeit von Begriffen oder Namen seien überflüssig geworden, denn: „Ihre [d.h. der Begriffe und Namen] wirkliche Aufgabe besteht nicht darin, Dinge zu beschreiben, sondern darin, Gefühlsregungen zu wecken; nicht Ideen sollen sie vermitteln, sondern die Menschen zu bestimmten Handlungen veranlassen.“<sup>3</sup> Im Folgenden wendet sich Cassirer dann von der „pragmatischen“ Sprachbetrachtung der Sophisten ab, da sie für ihn nur eine Station auf dem Weg zum symboltheoretischen Kern der Sache sind: nicht „das ‚Werk‘ der Sprache, sondern ihr[e] ‚Energie‘“, also „de[r] sprachlich[e] Prozess selbst und nicht bloß sein Ergebnis [...]“ interessieren ihn.<sup>4</sup> Doch für unsere Überlegungen sind diese Bemerkungen über die Sophistik<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Der ECW-Registerband weist unter „Rhetorik“ nur wenige Belegstellen in Cassirers Werk aus. Die meisten von ihnen beziehen sich auf die Sophistik und auf einige Autoren der Renaissance.

<sup>2</sup> Vgl. VM, 50f., 110f.

<sup>3</sup> VM, 178f.

<sup>4</sup> VM, 178f.

<sup>5</sup> VM, 203.

<sup>6</sup> Vgl. VM, 145 und die ähnlichen Formulierungen Cassirers in seinem Aufsatz „Form und Tech-

wichtig, denn sie geben Hinweise zur symbolischen Bestimmung der Rhetorik. Die Sprache erscheint hier als rhetorisch geformte, als Rede, die zum Handeln motivieren soll, die Rhetorik als technische Theorie, mit der die Sprache zum Instrument zwecks Erfüllung einer Aufgabe geformt wird.

Aber nicht nur die Sprache, auch die Technik ist eine symbolische Form<sup>7</sup>, und zu ihrer angemessenen Bestimmung stellt sich für Cassirer dieselbe Frage wie bei der Sprache. „Die Welt der Technik bleibt stumm, solange man sie lediglich unter diesem Gesichtspunkt [d.h. dem der „technischen Werke“] betrachtet [...]“, bemerkt er in seinem Aufsatz „Form und Technik“. „[S]ie beginnt sich erst zu erschließen [...], wenn man auch hier von der *forma formata* zur *forma formans*, vom Gewordenen zum Prinzip des Werdens zurückgeht.“<sup>8</sup> In der Perspektive der *forma formans* „blickt man vom bloßen Produkt auf den Modus, auf die Art des Produzierens zurück und auf die Gesetzlichkeit, die sich in ihr offenbart“, heißt es weiter.<sup>9</sup>

Den Modus der rhetorischen Produktion als kognitiven, formativen Vorgang hat Aristoteles in seiner „Rhetorik“ benannt, wenn er die Redekunst definiert als „die Fähigkeit, bei jeder Sache das möglicherweise Überzeugende zu betrachten [griech. *theorésai*: betrachten und erkennen].“<sup>10</sup> Der versierte Redner wird also das Thema seiner Rede von vornherein unter dem Blickwinkel des für den Zuhörer Überzeugenden konzipieren. Die subjektiven Merkmale dieser persuasiv orientierten und in der spezifischen Sprachgebung manifestierten Gegenstandskonstitution werden zwar besonders von Aristoteles in seiner Rhetorikdefinition herausgestellt, doch sie sind auch in anderen Erörterungen von Wesen und Aufgabe des Redners beziehungsweise der Rhetorik spürbar.<sup>11</sup> Gerade in ihrem technischen Wesen erweist sich die Redekunst so als symbolische Form, wobei ihr Symbolcharakter dem rhetorischen Handeln auch die in Cassirers Augen so wesentliche Distanzierung von der unmittelbaren Aktion ermöglicht. Der geschulte Redner kann daher die rhetorische Technik in der Weise einsetzen, dass er je nach Art von Situation und Publikum das Thema sprachlich zu gestalten und den Erfolg seiner Rede abzuschätzen vermag.<sup>12</sup> Die Außenwelt als Objekt

nik“ (1930) (ECW 17, 139–183, 149f.).

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch den Beitrag von Mario Gotterbarm in diesem Band.

<sup>8</sup> Cassirer: Form und Technik, 142.

<sup>9</sup> Ebd., 145. Zur näheren Erläuterung von Cassirers Begriffspaar *forma formans* und *forma formata* vgl. Oswald Schwemmer: E. Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin 1997, 44f.

<sup>10</sup> Aristoteles: Rhetorik 1355 b 26, übers. von Christof Rapp. Darmstadt 2002, 1. Halbband.

<sup>11</sup> Vgl. zur Antike Franz-Hubert Robling: Redner und Rhetorik. Studie zur Begriffs- und Ideengeschichte des Rednerideals. Hamburg 2007. Teil A, Kap. I – IV; zu Aristoteles insbes. 40, 55f. „Die Analyse jeder symbolischen Form ist auf historische Fakten angewiesen“, bemerkt Cassirer im „Versuch über den Menschen“ (185). Zugleich versteht es sich für ihn, dass man dabei immer wieder auf „allgemeine, strukturelle Probleme“ stößt, die „einem anderen Typus von Wissen und Erkenntnis“ angehören, also geltungstheoretisch gelöst werden müssen. Dies ist auch hier die Form der historisch-systematischen Rekonstruktion von rhetorischen Theoremen.

<sup>12</sup> Vgl. dazu genauer Franz-Hubert Robling: Rhetorische Kulturtheorie nach E. Cassirer, in: Renate Lachmann / Riccardo Nicolosi / Susanne Strätling (Hg.): Rhetorik als kulturelle Praxis. München 2008, 45–62, 56–58.

der technischen Beherrschung erscheint ihm dabei nicht einfach als fertiger, gegebener Stoff, sondern mit dem Gebrauch seiner Instrumente unter Beachtung der gegebenen Regeln stellt sich für ihn nach Cassirer erst „das Bild dieser Außenwelt, ihre geistig-ideelle Form“ her.<sup>13</sup> Die *Rhetorik als einzelne symbolische Form* ist in der kulturellen Welt des Menschen zugleich Element des gesamten, die theoretische wie praktische Sphäre umspannenden Symbolnetzes, des symbolischen Universums, das ihn umgibt und ihn von der bloß physikalischen Welt trennt, wie Cassirer im „Versuch über den Menschen“ erklärt. „Sprache, Mythos, Kunst und Religion sind Bestandteile dieses Universums.“<sup>14</sup> Die einzelnen symbolischen Formen ergänzen und überlagern sich wie auch Rhetorik und Rede, wobei erstere zur Technik, letztere zur Sprache als symbolischer Form gehört.<sup>15</sup>

Zu dieser Gruppe der symbolischen Formen zählt ebenfalls die *dialektische Topik*.<sup>16</sup> Zwar bezieht sich im Universum der Reden jeder Beitrag eines Sprechers auf eine andere Rede. Dennoch ist in der konkreten Situation zwischen der längeren, monologischen Rede etwa im Parlament und der kürzeren Rede in einem beliebigen Gespräch zu unterscheiden. Daher hat nicht nur die Rederhetorik, sondern auch die Gesprächsrhetorik, genauer die Topik des Streitgesprächs, originäre Grundzüge der Gestaltung geistiger Sachverhalte hervorgebracht, die Merkmale einer symbolischen Form im Sinne der Cassirerschen Kulturphilosophie aufweisen. Die Topik, insbesondere die aristotelische, ist ein Argumentationsverfahren, das zu Übungszwecken in der Disputation entwickelt wurde und mit Hilfe formaler, vom Gesprächsinhalt unabhängiger Regeln zur Auswahl von wahrscheinlichen<sup>17</sup> Prämissen anleitete, die bezüglich ihrer Geltung gegenüber dem jeweiligen Gegner in der Diskussion bewertet wurden. Der Topos, der „Ort [...]“, von dem aus angegriffen werden soll [...]“<sup>18</sup>, ist ein Argumentationsmuster, das aufgrund solcher Prämissen den Schluss auf ein entsprechendes Argumentationsziel ermöglicht.<sup>19</sup> Elemente der alten Topik kommen auch heute noch in vielen Anleitungen zur Gesprächsrhetorik vor. Sie lehren ebenfalls, „den *lógos* in ‚instrumentaler‘ Bedeutung“ zu gebrauchen, wie Cassirer von den Sophisten sagt, und zeigen, dass die argumentativen Techniken von Angriff und Verteidigung zu den „Grundformen und Grundrichtungen des geistigen Produzierens“ gehören. Auch hier liegt „das ‚Sein‘ [...] nirgends anders als im ‚Tun‘ [...]“.<sup>20</sup>

<sup>13</sup> PSF II, 253. Cassirer fährt hier fort: „Die Gestaltung dieses Bildes [...] geht hervor aus der Art und Richtung der Einwirkung, die der Mensch auf die Gegenstände ausübt.“

<sup>14</sup> VM 50, vgl. auch 62.

<sup>15</sup> Die hier entwickelten Definitionen von Rhetorik und Rede sind als Ergänzung zu den in meinem früheren Aufsatz gegebenen zu verstehen. Vgl. Robling: Rhetorische Kulturtheorie, 53ff. Vgl. dort auch die terminologischen Erörterungen in Anm. 56.

<sup>16</sup> Rhetorik und Dialektik sind nach Ausweis von Aristoteles, Rhetorik 1354a1 verwandt.

<sup>17</sup> Vgl. Temilo van Zantwijk: Heuristik und Wahrscheinlichkeit in der logischen Methodenlehre. Paderborn 2009, Kap. 2.

<sup>18</sup> Aristoteles: Topik 155b4, übers. u. komm. v. Sim Wagner / Christof Rapp. Stuttgart 2004.

<sup>19</sup> Vgl. Tim Wagner: Artikel „Topik“, in: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 9. Tübingen 2009, 605ff.

<sup>20</sup> PSF I, 9.

## Poietische und praktische Funktion der Metapher

Repräsentieren Redekunst und Topik verschiedene, unter dem Aspekt der Rhetorik aber verwandte symbolische Formen zur Erzeugung persuasiver Rede, so spielt eine bestimmte rhetorische Figur, die Metapher, gar eine grundlegende Rolle bei der Entstehung von Cassirers Konzept der symbolischen Form, allerdings ohne dass er die ‚instrumentale Bedeutung des *lógos*‘ hier weiter berücksichtigt hätte. Sprachliches und mythisches Denken sind nach seiner auf Erkenntnissen der historischen Sprachwissenschaft beruhenden Beobachtung eng miteinander verflochten. Wenn sie sich auch in ihren konkreten Ergebnissen nicht einfach decken, ist in ihnen doch „ein und dieselbe Form der geistigen Auffassung wirksam“, „eine letzte Gemeinsamkeit in der Funktion des Gestaltens“: „die Form des *metaphorischen Denkens*“.<sup>21</sup> Cassirer unterscheidet zwei Formen der Metapher: zum einen die aus dem Schulsystem bekannte rhetorische Metapher als „de[n] *bewusste[n]* Ersatz der Bezeichnung für einen Vorstellungsinhalt durch den Namen eines anderen Inhaltes, der dem ersten [...] ähnlich ist oder doch [...] ‚Analogien‘ zu ihm darbietet.“<sup>22</sup> Quintilian würde hier von einem abgekürzten Vergleich sprechen.<sup>23</sup> Der andere Typus ist die so genannte ‚radikale‘ Metapher, die nicht die Umschreibung eines vorgefundenen Ausdrucks durch einen anderen, sondern die originäre „Umsetzung eines bestimmten Anschauungs- oder Gefühlsgehaltes in den Laut, also in ein diesem Inhalt selbst fremdes, ja disparates Medium“ ist, also „eine Bedingung der Sprachbildung sowie eine Bedingung der mythischen Begriffsbildung selbst“ darstellt. Die „Umsetzung“ findet hierbei „nicht nur in eine andere, bereits bestehende Gattung [...] [statt], sondern die Gattung, in die der Übergang erfolgt, wird selbst erst erschaffen.“<sup>24</sup> Das Grundprinzip der rhetorischen wie der radikalen, sprich mythischen Metapher ist dabei die Konzentration der Anschauung bzw. des Begriffs auf den „Brennpunkt der Bedeutung“, in dem die Merkmale zusammengefasst werden. Dieses „Prinzip [bezeichnet] man gewöhnlich als den Grundsatz des ‚Pars pro toto‘ [...]“, womit Cassirer rhetorisch genau besehen eigentlich die semantische Leistung der Synekdoche für die Metaphorisierung anspricht.<sup>25</sup> Das gesamte magische Denken ist von diesem Grundsatz durchdrungen, denn danach kann jemand durch Zauberei die Gewalt über ein Ganzes erlangen, sobald er sich eines Teils desselben bemächtigt. Auch die sprachliche Ausdrucksfunktion folgt diesem Prinzip, wenn man sich klarmacht,

<sup>21</sup> Ernst Cassirer: Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen (1925) (ECW 16, 299). Vgl. dazu und auch zum Folgenden Birgit Recki: Der praktische Sinn der Metapher. Eine systematische Überlegung mit Blick auf E. Cassirer, in: Franz Josef Wetz / Hermann Timm (Hg.): Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über H. Blumenberg. Frankfurt / Main 1999, 142–163.

<sup>22</sup> Cassirer: Sprache und Mythos, 301 (Hervorh. nachtr.).

<sup>23</sup> Quintilian: Anleitung des Redners. Zwölf Bücher, hg. u. übers. v. Helmut Rahn, 2. Teil, Darmstadt 1988, Buch VIII, Kap. 6, § 8–10.

<sup>24</sup> Cassirer: Sprache und Mythos, 302.

<sup>25</sup> Cassirer: Sprache und Mythos, 305. Vgl. Heinrich Lausberg: Elemente der literarischen Rhetorik. München 1967, § 200.

dass die ‚Pars-pro-toto‘-Repräsentation keinen Teil, sondern das Ganze der Sprache ausmacht und so die „Grundform der sprachlichen Begriffsbildung“ darstellt.<sup>26</sup> In der ursprünglichen Setzung von sprachlichen Merkmalen ist also bereits eine metaphorische Operation zu sehen.

Doch nicht nur Sprache und Mythos, auch die Kunst und sogar die Wissenschaft leben von der Bezeichnungsleistung der radikalen Metapher, die in jeder Form von Begriffsbildung wirksam ist, obwohl am Anfang Sprache, Mythos und Kunst „eine konkrete noch ungeschiedene Einheit [sind], die sich erst allmählich in eine Trias selbständiger geistiger Gestaltungsweisen auseinanderlegt“, zu denen später die Wissenschaft hinzutritt.<sup>27</sup> Die Analyse der bildenden Funktion der radikalen Metapher erklärt für Cassirer zugleich mit dem Ursprung von Sprache und Mythos auch die Entstehung jeder anderen Form von kultureller Gestaltung. „Das gesuchte Prinzip der Kultur, dem Cassirer in der Frage nach der Einheit der symbolischen Formen bis zuletzt nachgeht, wäre demnach die radikale Metapher“, resümiert Recki.<sup>28</sup>

Cassirer beschreibt in den hier wiedergegebenen Überlegungen die poietische Funktion der radikalen Metapher. Aber die Herkunft dieser rhetorischen Figur, die immer noch im tropischen Charakter des Übergangs der symbolischen Bezeichnungsfunktion in eine andere Gattung spürbar ist, zeigt, dass es dabei nicht nur um den poietischen Aspekt der Bedeutungskonstitution, sondern auch um den *praktischen Aspekt des Sprachhandelns* geht. Denn *Metapher und schöpferischer Akt der Wortneubildung stehen ursprünglich im Dienst der Persuasion*. Die moderne Metaphertheorie hat sich in ihrem Verständnis des tropischen Sprachbildungsprozesses zwar von der Auffassung der tradierten Rhetorik und ihrem Festhalten an der Ähnlichkeit zwischen dem neuen und dem konventionellen Ausdruck entfernt. Doch damit muss nicht unbedingt auch die praktische Dimension der Metaphorisierung verschwinden, wie Nelson Goodmans Überlegungen zeigen. Goodman hält wie Cassirer, von dem er beeinflusst ist, daran fest, dass die Struktur des Geistes mit derjenigen der verschiedenen kulturellen Symbolsysteme identifizierbar ist.<sup>29</sup> Auch die „Modi der Metapher“ sind Ausdruck der symbolischen „Mittel der Bezugnahme und ihrer vielfältigen und umfassenden Anwendung in den Verstehensoperationen“.<sup>30</sup> Goodman versteht ihre Entstehung allerdings nicht als zumeist radikale Neuschöpfung wie Cassirer, sondern primär als „Transfer“ eines Ausdrucks im Rahmen vorausgegangener Praxis und einer schon existierenden „Zugehörigkeit zu einer [Bedeutungs-]Familie“: „Was nach einem neuen Gebrauch eines Ausdrucks aussieht, kann dann in seiner Wiederanwendung auf ein früher aufgegebenes Gebiet bestehen [...]“.<sup>31</sup> Wahrheitsstandards spielen für Entstehung und Gebrauch einer Metapher weit weniger eine Rolle als „Wirksamkeit“, „Passen“ und

<sup>26</sup> Cassirer: Sprache und Mythos, 307f.

<sup>27</sup> Ebd., 310.

<sup>28</sup> Recki: Der praktische Sinn der Metapher, 149.

<sup>29</sup> Vgl. Gottfried Gabriel: Kontinentales Erbe und analytische Methode. Nelson Goodman und die Tradition, in: Erkenntnis 52. Jg. (2000), 185–189.

<sup>30</sup> Vgl. Nelson Goodman: Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie. Frankfurt a. M. 1997, 9, 84.

<sup>31</sup> Ebd., 76, 78, 80f.

„Angemessenheit“ des Ausdrucks an die gegebenen und mitgeteilten Fakten unserer Wirklichkeit.<sup>32</sup> Goodman hat damit aufgrund seiner Kritik an der Wahrheitsfrage in der Analyse des Ausdruckspotentials einer Metapher erneut ihren sprachpragmatischen Aspekt hervorgehoben.<sup>33</sup> Er kehrt in seinem Erklärungsansatz zwar nicht zur schulrhetorischen Auffassung der Metapher zurück, bleibt aber im Bereich des rhetorischen Denkens, wie seine Berufung auf „Wirksamkeit“ und „Angemessenheit“ belegt. Auch in der Untersuchung von Cassirers symbolischen Formen bleibt der Praxisaspekt der Rhetorik eine Option, wie jetzt an Hand des Mythos zu demonstrieren ist.

### Mythenrede und Redetechnik

Die poetisch-kognitive Seite des *Mythos als symbolischer Form* mit den *Symbolfunktionen* des Ausdrucks einer vor allem emotional bestimmten Weltsicht und der Darstellung als ästhetischer Gestaltung von Themen und Problemen dieser Weltsicht, wie sie speziell in der Kunst vorkommt, hatte Cassirer in seinem Werk schon öfter behandelt.<sup>34</sup> Dass der Mythos aber auch eine praktisch-kommunikative Dimension hat, ist ihm wohl erst richtig während der Arbeit an seinem Buch „Vom Mythos des Staates“ aufgegangen, als er in einem eigenen Kapitel die „Technik der modernen politischen Mythen“ erörterte. Mein Eindruck ist, dass er die politische Funktion dieser Mythen jedoch nur unzureichend analysiert hat<sup>35</sup>; genauer: dass seine Überlegungen mit Hilfe seines eigenen symboltheoretischen Ansatzes, auf den er in seinem Buch nicht wieder zurückgekommen ist, und der Rhetorik viel besser fundiert werden können. Cassirers Verständnis vom Mythos als symbolischer Form erlaubt aufgrund der Symbolfunktionen Ausdruck und Darstellung die wichtige Differenzierung von naturwüchsig erscheinender und technisch bewusst gestalteter Mythenrede. *Ich gehe von der These aus, dass der Mythos als die wirkungsbezogene Rede eines Mythenerzählers gelten kann, und beleuchte so die Rolle der Rhetorik für die intendierte Mythenwirkung.* Mein Paradigma ist zunächst die „Helena“-Rede des Gorgias, dann Cassirers Befund zur „Technik der modernen politischen Mythen“.

### Gorgias' „Helena“-Rede als Modell

Gorgias' Rede wurde mit dem Ziel verfasst, die Gattin des Menelaos und Geliebte des Paris vom Vorwurf der Schuld am Ausbruch des Trojanischen Kriegs freizusprechen und

<sup>32</sup> Ebd., 83, 242

<sup>33</sup> Nach meiner Auffassung schließen sich Cassirers und Goodmans Erklärungsansätze zur Entstehung von Metaphern jedoch nicht aus. Cassirer versteht Genesis hier als Neuschöpfung, Goodman dagegen als Anpassung an Vorgegebenes, was nur zwei einander ergänzende Vorgänge bei der Sprachbildung sind.

<sup>34</sup> Vgl. Ernst Cassirer: *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie* (1927) (ECW 17, 253–282, 260–261, 267–268) sowie VM, 228f., 236f.

<sup>35</sup> Vgl. dazu etwa die viel differenziertere Analyse von Roland Barthes' Buch „Mythen des Alltags“, Frankfurt a. M. 1964.

zugleich einige Grundeinsichten in die Mechanismen der Redewirkung zu vermitteln.<sup>36</sup> „Die Rede [lógos]“, heißt es bei Gorgias, „ist eine große Bewirkerin [dynástes], die mit dem kleinsten und unscheinbarsten Körper [sóma] die göttlichsten Werke vollbringt. Denn sie vermag [...] Furcht zu beenden, Trauer zu nehmen, Freude zu bereiten und Mitleid zu vergrößern.“<sup>37</sup> Die Wirkung der Rede wird hier affektiv bestimmt. Auch die Dichtkunst ist für Gorgias eine Rede, und zwar eine metrisch gebundene, mit wiederum auf die Gefühle abgestimmten Wirkungen wie „angstvolle[n] Schauer“, „tränenreiches Mitleid“ und „schmerzensfrohes Verlangen“.<sup>38</sup> Die „durch Reden göttlich inspirierten Zaubergesänge“ zeigen außer der affektischen auch eine intellektuelle Wirkung: sie beeinflussen „die Meinung der Seele“; ihr (d.h. der Zaubergesänge) Vermögen „bezirzt sie, überredet sie und bringt sie durch Zauber in eine andere Verfassung.“<sup>39</sup> Wenn man annimmt, dass auch der Mythos eine Rede ist, erscheint es plausibel, dass er dieselben Wirkungen ausübt wie die anderen von Gorgias genannten Redeformen.

Gorgias will in seiner Lobrede Helena aber nicht nur vom Vorwurf der Schuldhaftigkeit befreien, sondern bietet – wie von ihm angekündigt – zugleich „Überlegungen“ zu den Gründen der Redewirkung (Psychagogie), und zwar mythologischer und rationaler Art. Mythologisch verfährt seine Erklärung der Persuasion im Rekurs auf die Rede als „große Bewirkerin“ (*dynástes*: eigentlich „Machthaber, Herrscher, Fürst“), die mit dem „kleinsten [...] Körper“, also wohl der Zunge, „die göttlichsten Werke vollbringt“.<sup>40</sup> Die „Überredung“, griech. *peithó*, erscheint hier als selbständiges Wesen, sie „kommt“ zur Rede „dazu“ und formt so die Seele. Die „göttlichsten Werke“ der Zunge bzw. der Rede verweisen auf die Herkunft der *peithó*: Sie tritt in der griechischen Mythologie zuerst als Göttin der Liebe und Ehe, dann auch als Dienerin und Freundin der Aphrodite, später allegorisch als Verkörperung der Redegewalt auf,<sup>41</sup> der Gorgias daher Zauberkräfte bei der Einwirkung auf die Seele zuschreiben kann. Cassirer sieht in mythologischen Gestalten dieses Typs Götterbilder als Objektivationen von Tätigkeiten, die in dem Stadium der menschlichen Entwicklung entstanden, als das Ich aus dem Zustand bloß gefühlsmäßiger Reaktion auf die Naturphänomene in denjenigen einer aktiven, rational kalkulierenden Beherrschung der Natur übergang. Dabei wandelten sich zuerst die Elementargeister in Schutzwesen und diese dort, wo es um einen Arbeitsablauf ging, dann in so genannte „Tätigkeitsgötter“, deren mythische Gestalt sich in dem Maße auflöste, wie der Tätigkeitsprozess als Abfolge von klar unterschiedenen Akten begriffen wurde, die sich nicht mehr als ein bloß intuitiv erfassbares Ganzes präsentierten.<sup>42</sup> Diesen Vorgang kann man auch in der mythologischen Geschichte der Göttin *Peithó* beobachten, wobei die Theorie des Gorgias über die Wirkung der Rede

<sup>36</sup> Gorgias: *Enkomion auf Helena* 18, 2, in: *Die Sophisten. Ausgewählte Texte, griech.-dt., hg. u. übers. v. Thomas Schirren u. Thomas Zinsmaier.* Stuttgart 2003, 79–89.

<sup>37</sup> Ebd., 18, 8.

<sup>38</sup> Ebd., 18, 9.

<sup>39</sup> Ebd., 18, 10.

<sup>40</sup> „Körper“ als Zunge des Redners: vgl. dazu Thomas Buchheims Kommentar in: T. B. (Hg.): *Gorgias von Leontinoi: Reden, Fragmente und Testimonien.* Hamburg 1989, 164.

<sup>41</sup> Zu den Belegen vgl. Robling: *Redner und Rhetorik*, 54ff.

<sup>42</sup> Vgl. PSF II, 236–240.

zum Stadium des Übergangs von der mythischen zur aufgeklärt-rationalen Konzeption der Persuasion gehört.

Gorgias verfährt in seiner Erklärung der Redewirkung aber nicht nur mythologisch im beschriebenen Sinne, sondern auch rational-technisch, indem er den Einfluss der Rede auf die Seele mit der Macht von medizinischen Drogen im Körper vergleicht: „Wie nämlich von den Heilmitteln jedes andere Säfte aus dem Körper austreibt und Krankheit oder Leben beendet, so betrüben einige Reden, andere erfreuen, andere scheuchen auf, andere verleihen den Zuhörern Mut.“<sup>43</sup> Griechisches Denken bemühte häufig medizinische Analogien, um etwa philosophische Probleme zu lösen, denn in der Heilkunst hatte die technische Reflexion schon sehr früh große Fortschritte gemacht. Der Vergleich passt auch zum mehrfach geäußerten Hinweis des Gorgias, dass die Rede ein Erzeugnis der (rhetorischen) Kunst sei.<sup>44</sup> Technische Mittel, die Gorgias selbst benutzte, bestanden nach Auskunft der antiken Überlieferung vor allem aus rhetorischen Figuren, mit denen er seine Reden kunstvoll ausschmückte. Hier in der „Helena“-Rede kann das mythische Erklärungsmuster für die Psychagogie ebenfalls technisch verstanden werden, wenn man es als veranschaulichende Personifizierung der beziehungsweise als illustrierende Metapher für die Wirkung der Rede versteht, und zwar syntaktisch gesehen nach dem Muster: „Die Rede ist *wie* eine große Bewirkerin ...“ Gorgias konstruiert also den psychagogischen Mythos mit dem Gestus des Mythenerzählers und dekonstruiert ihn zugleich, indem er seine Entstehung in der Rede demonstriert. Beschreibung und Performanz der rhetorischen Operation greifen hier ineinander.

Aus der Perspektive von Cassirers Kulturphilosophie repräsentiert dieser Text den Übergang von der *Symbolfunktion des Ausdrucks* zu derjenigen der *Darstellung*. In der Version als naturwüchsig erscheinende Mythenrede geht es nur um die Macht der persuasiven Wirkung, in der Version als technisch gestaltete Mythenrede aber gleichzeitig um die Beschreibung der Mythentechnik und damit um den reflektierten Einsatz der Kunstmittel.

### Cassirers „Technik der modernen politischen Mythen“

Die Unterscheidung von naturwüchsig erscheinender und technisch bewusst auf Wirksamkeit hin gestalteter Mythenrede erlaubt es jetzt, Cassirers Untersuchung der politischen Mythen im letzten Kapitel seines Buchs „Vom Mythos des Staates“ zu präzisieren.<sup>45</sup> Er konstatiert einleitend, dass „unsere zeitgenössischen politischen Mythen [...] keinen ganz neuen Zug enthalten“, dass sie also bekannte Inhalte und Denkschemata der alten Mythen erneut präsentieren.<sup>46</sup> Voraussetzung für die Entstehung der faschistischen und nationalsozialistischen Mythen, die Cassirer analysiert, ist die Krisenzeit in Europa nach dem ersten Weltkrieg, die besonders

<sup>43</sup> Gorgias: Enkomion 18, 14.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 18, 13.

<sup>45</sup> Vgl. dazu auch den Beitrag von Lisa Herzog in diesem Band.

<sup>46</sup> MS, 360

Deutschland mit einer Fülle kaum lösbarer Probleme konfrontiert. Der Menschentyp dieser Krisenzeit tendiert zur intellektuellen und emotionalen Passivität. Da ihm die tradierten Kultur- und Bildungsgüter keinen Halt mehr bieten, verspielt er die Chance zur rationalen, freiheitlichen Selbstbestimmung, womit er keine Verantwortung mehr für seine Handlungen übernimmt, sondern dem kollektiven Glauben an die „soziale Magie“ politischer Heilsbringer erliegt.<sup>47</sup> Den Mythos definiert Cassirer in diesem Zusammenhang mit dem französischen Ethnologen E. Doutré als „personifizierte[n] kollektive[n] Wunsch“.<sup>48</sup> Die modernen Agenten der Erfüllung dieses Wunsches, hier des Bedürfnisses zur Änderung der desolaten Lage, sind politische Führer, die im Vergleich zu den urchinlichen Gesellschaften in einer charakteristischen neuen Rolle auftreten: „Der *homo magus* der früheren Zeiten und der primitiven Zivilisation wurde ein *homo faber*, ein Handwerker.“ [...] „Er ist der Priester einer neuen, vollständig irrationalen und mysteriösen Religion. Aber wenn er diese Religion verteidigen und propagieren muss, geht er sehr methodisch vor“: Er erzeugt den Mythos jetzt „planmäßig“<sup>49</sup>, also technisch. Von den Techniken der modernen politischen Mythen nennt Cassirer den „Wechsel in der Funktion der Sprache“: „Das magische Wort gewinnt die Oberhand über das semantische Wort.“<sup>50</sup> Es geht nicht mehr um die angemessene Bezeichnung der gemeinten Sachverhalte in der Sprache, sondern darum, „gewisse Wirkungen hervorzubringen und gewisse Affekte aufzurufen“.<sup>51</sup> Diese ‚magischen Worte‘ sind vor allem charakterisiert durch die sie umgebende „emotionale Atmosphäre“, die „gefühl“ werden muss, aber nicht „übersetzt“ werden kann.<sup>52</sup> Zur vollen Entfaltung ihrer Wirkung brauchen sie außerdem spezielle, neu eingeführte Rituale, die die politischen Aktionen begleiten. Schließlich wirft sich der moderne *homo magus* zum *homo divinus* auf: zum Wahrsager und Propheten, der seinen Zeitgenossen wie in den früheren Gesellschaften die Zukunft vorhersagt.<sup>53</sup>

Symboltheoretisch gesehen gehören die Heilsversprechungen der neuen, auf alten Mustern beruhenden politischen Mythen zur Ebene des Ausdrucks, ihre Propagandatechniken aber zu derjenigen der Darstellung. Die Wirkungsweise dieser Techniken lässt sich rhetorisch gesehen noch genauer fassen, und zwar mit Hilfe der „new rhetoric“<sup>54</sup> Kenneth Burkes, der Cassirers Schriften gekannt und manche Impulse aus seinem Werk aufgenommen hat. Die sozialen, auf die Gesellschaft einwirkenden Elemente der Magie bezeichnet Burke als „primitive Rhetorik“ und definiert die Rhetorik insgesamt wie folgt: „Sie ist in einer essentiellen Funktion der Sprache selbst verwurzelt, einer Funktion, die sehr wirklich ist und kontinuierlich neu

<sup>47</sup> MS, 365f.

<sup>48</sup> MS, 365.

<sup>49</sup> MS, 367.

<sup>50</sup> MS, 368f.

<sup>51</sup> MS, 369.

<sup>52</sup> MS, 370.

<sup>53</sup> MS, 371, 377.

<sup>54</sup> Vgl. zur ‚new rhetoric‘ Hermann Holocher: Anfänge der ‚new rhetoric‘ (=Rhetorik-Forschungen 9), Tübingen 1996 sowie Olaf Kramer: Art. „New Rhetoric“, in: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 6. Tübingen 2003, Sp. 259–288.

geboren wird: Es ist die Verwendung von Sprache als einem symbolischen Instrument, das Kooperation zwischen Lebewesen befördern soll, die aufgrund ihrer Natur auf Symbole antworten.<sup>55</sup> Interessant ist hier vor allem die Bestimmung als „ein symbolisches Instrument, das Kooperation zwischen Lebewesen befördern soll (a symbolic means of inducing cooperation).“ Burke geht davon aus, dass menschliche und auch rhetorische Kommunikation über den Gebrauch von Symbolen vermittelt ist, wobei er wie Cassirer den Menschen als „symbolverwendende Tier“ bezeichnet.<sup>56</sup> Mit Burkes Ansatz lässt sich der Cassirersche Symbolbegriff in pragmatischer Hinsicht jetzt um einen speziell rhetorischen Aspekt ergänzen, und zwar durch den Begriff der „Kooperation“ zwischen den Menschen, den der Sprachgebrauch des Redners „induziert“, also hervorruft. Voraussetzung dazu ist die Kennzeichnung der Rhetorik als „Identifikation“, was eine Erweiterung der klassischen Definition als „Persuasion“ ist, wie Burke darlegt.<sup>57</sup> Er bestimmt den kommunikativen Akt des Redners zur Beeinflussung des Hörers in ungewohnter Perspektive: vom Adressaten her, der sich mit dem vom Sprecher Gesagten einverstanden erklären soll. Die Persuasion ist in Burkes Augen nur eine andere Version dieses Vorgangs, denn sie bezeichnet ihn in schulrhetorischer Perspektive aus der Sicht des Redners.<sup>58</sup> Neu ist aber seine Auffassung vom Resultat der Redewirkung als „Kooperation“ oder „Soziale Verbindung (social cohesion)“.<sup>59</sup> Diese Kategorien erklären erst, warum mit Hilfe der Rhetorik sozialer Zusammenhalt entsteht, wobei hier implizit der vom Redner bewirkte Konsens der Zuhörer mit seiner Botschaft vorausgesetzt ist.

Burke hat seine Überlegungen auch in einer Studie über die Rhetorik von Hitlers Buch „Mein Kampf“ dargelegt, was gut zu der von Cassirer erörterten Thematik der politischen Mythentechnik passt. Ausgangspunkt für Burke ist die Tatsache, dass eine politische Bewegung, wie Hitler sie wollte, ein „Punkt, auf den alle Wege zulaufen (unifying center of reference for all)“ braucht, will sie erfolgreich sein. Rhetorisch gesehen muss dies der Fluchtpunkt der Argumentation werden, da hier die von Hitler bezweckte Identifikation der Sympathisanten und Mitglieder der Bewegung mit ihm als dem „Führer“ ansetzen muss. Er benötigte dafür einen geographischen Mittelpunkt, dem er die Weihe einer „heiligen Stadt“ wie Mekka oder Rom geben konnte, und einen gemeinsamen Feind, auf den sich alle Energien konzentrieren ließen. Er wählte München als Zentrum der Bewegung und das „internationale Judentum“ als Sündenbock, dem alle Übel anzulasten waren.<sup>60</sup> Burke unterscheidet

<sup>55</sup> Kenneth Burke: A Rhetoric of Motives. Berkeley / Los Angeles / London 1969, 43, Übers. M.G.

<sup>56</sup> Kenneth Burke: Language as Symbolic Action. Essays on Life, Literature and Method. Berkeley / Los Angeles / London 1966, 3ff., Übers. F.-H.R. Vgl. auch 23. Burkes und Cassirers Symbolbegriffe sind nicht ganz deckungsgleich, was noch genauer zu zeigen wäre.

<sup>57</sup> Burke: A Rhetoric of Motives, 44, Übers. F.-H.R.

<sup>58</sup> Ebd., 46, Übers. F.-H.R.

<sup>59</sup> Ebd., 43, 44, Übers. F.-H.R.

<sup>60</sup> Kenneth Burke: Rhetorical Analysis: The Rhetoric of Hitler's „Battle“, in: K. B.: On Symbols and Society. Chicago / London 1989, 211–231, 212f. Deutsch erschienen als: K.B.: Die Rhetorik in Hitlers „Mein Kampf“ und andere Essays zur Strategie der Überredung. Frankfurt a. M. 1967.

vier Merkmale des „Vereinigungs-Kunstgriffs (unification device)“ in Hitlers Buch: 1. die „angeborene Würde (inborn dignity)“, die die Überlegenheit der arischen Rasse über alle anderen begründet; 2. den „Projektions-Kunstgriff (projection device)“, der die eigenen Fehler jemand anderem zuschreibt, damit man selbst entlastet wird; 3. die „symbolische Wiedergeburt (symbolic rebirth)“, die aus der psychischen Befreiung durch die Projektion erfolgt und der eigenen Anhängerschaft wieder Hoffnung für die Zukunft eingibt; und 4. die „kommerzielle Brauchbarkeit (commercial use)“, die dadurch entsteht, dass ökonomische Missstände eine nicht-ökonomische Interpretation erfahren. Die wirtschaftlichen Faktoren sind in Hitlers Augen nur von sekundärer Bedeutung für die Misere; in erster Linie seien die moralische Korruption sowie die rassistische Entartung in Politik und Finanzwelt dafür verantwortlich.<sup>61</sup> Burke bezeichnet dieses demagogische Gebräu als „Wundermittel“, das der „Medizinmann“ Hitler zur Erreichung seiner sinistren Ziele hergestellt habe<sup>62</sup>, und spielt dabei durchaus in Cassirers Sinn auf die Schamanengestalt primitiver Gesellschaften an, die sich hinter diesem Techniker des modernen politischen Mythos erhebt.

Blickt man noch einmal zurück auf Gorgias, der die Wirkung einer Rede zugleich mythologisch beschrieben und rational in Analogie zur Medizin erklärt hatte, und fragt man sich nach der rhetorischen Verfahrensweise Hitlers in der Konstruktion seines Mythos, so zeigt sich: „Mein Kampf“ kann zunächst einmal als mythische Erzählung gelesen werden, wie schon der Buchtitel suggeriert, der die Autobiographie in die Nähe des Heldenepos rückt.<sup>63</sup> Symboltheoretisch ist hier die Ausdrucksebene angesprochen, die vor allem affektiv verfährt und dem Adressaten wie eine zweite Natur erscheint. Doch zugleich geht es in diesem Buch um die Ebene der Darstellung, um Redetechnik als Mythentechnik, von der aus gesehen alles eine genau kalkulierte Propaganda-Veranstaltung wird.<sup>64</sup> Dafür sprechen nicht zuletzt die Passagen von „Mein Kampf“, in denen Hitler detailliert die Mechanismen der politischen Massensuggestion erörtert hat und die als Anweisung für die Agitatoren in seiner Bewegung gelten können.

Erst der Rekurs auf die Rhetorik also erlaubt ein angemessenes Verständnis der „Technik der modernen politischen Mythen“, denn nur so lässt sich die pragmatische Dimension der Symbolform Mythos erschließen. Cassirers Ausführungen in seinem Buch über den „Mythus des Staats“ legen diese Erkenntnis zwar nahe, analytisch im Rahmen seiner Symboltheorie ausgeführt hat er sie aber nicht.

<sup>61</sup> Ebd., 218 ff.

<sup>62</sup> Ebd., 211.

<sup>63</sup> Vgl. Cassirer in MS über Carlyle, Gobineau und die Heldenverehrung 246–259, 289f.

<sup>64</sup> Vgl. dazu Burke: Rhetorical Analysis, 218.