

Seine Funde, die ihn bis an die Grenze des Exhibitionismus führen, kleidet er ins Gewand der rhetorischen und moralischen Bescheidenheit und macht so sich selbst und seine Suchresultate glaubwürdig und überzeugend. Er stellt sich als Wissend-Unwissender dar, als autonomes, wenn auch ständig sich wandelndes Selbst. Ciceros aufmerksame Lässigkeit (*negligentia diligens*) ist Montaigne eigen als der natürliche Stil, bar jeder rhetorischen Künstlichkeit oder denkerischen Spitzfindigkeit. Um seine innere Semantik aufzubauen, muß Montaigne mit dem herkömmlichen Sprachgebrauch der ›Schule‹ brechen und der *Inventio* eine neue Richtung geben<sup>33</sup>, wie das kurz nach ihm Descartes auf eindrückliche Weise getan hat.<sup>34</sup>

Die Welt ist das Nicht-Ich und sei »nur eine Schule der Erkenntnissuche« (III 8, 928C; 467b). In einer solchen Schule, meint Montaigne, käme es darauf an, trefflich zu zielen, nicht aber wirklich zu treffen. Eine noch so inhaltsreiche Erkenntnis trifft aber nicht ohne die zu ihr passende Form und sie formende Sprachgestalt. Ohne Form keine Per-Formanz, also keine ›Treffer‹. Wer nur auf Wißbares ziele, habe keinerlei Garantie, daß er nicht daneben liege, genüge doch das Sammeln nicht, unabdingbar sei die Form der Vermittlung des Gesammelten. Form wie Inhalt sind für Montaigne eins, so wie in seiner Person Tugend und Ingenium beisammen sind. Er erfährt und versteht sich als tief in der Leiblichkeit verwurzelt, immer in Situation. In seinem Ich versteht er sich in der Position, sich denkend zu erfahren und seine Beobachtungen und Erlebnisse in Denkbewegungen umzusetzen. Erst die Differenz des Welt- und Buchwissens zum Selbstwissen bringt die *Selbstfindung* in Gang, vorausgesetzt, sie verlaufe dezidiert nach innen (III 3, 819C; 408a).

Erfindungen mißt Montaigne an ihrer Nützlichkeit, nicht aber am Grad ihrer Genialität. Die Greuelthaten während der Religionskriege, deren Augenzeuge er war, führten ihm drastisch vor Augen, daß eine kritische Einstellung zu den menschlichen Erfindungen dringend geboten ist: zur Folter und Waffenproduktion, zu den Kunstgriffen der Ärzte wie den Spitzfindigkeiten der Lügner.

Wer überzeugt ist, er müsse sich gegenüber dem Lauf der Dinge erfinderisch und genialisch hervortun (I 14, 64B; 36b), um so möglichst sämtliche Unbill aus dem Leben verbannen und sämtliche Vorkehrungen gegen Mißgeschicke treffen zu können, der wird höchstens von »ständigem Hangen und Bangen« geplagt sein. So enden denn all die Suchoperationen, die Montaigne auf immer wieder überraschende Funde stoßen lassen, bei ihm selbst und somit bei einem Objekt, das als Subjekt schlechterdings unauffindbar ist und bleibt.

<sup>33</sup> Marc Fumaroli, Les ›Essais‹ de Montaigne: l'éloquence du for intérieur. In: ders., La diplomatie de l'esprit. De Montaigne à La Fontaine, Paris (1998) 2001, 125–161, bes. 136.

<sup>34</sup> Das hat Henri Gouhier als erster dargestellt in seinem Aufsatz La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique. In: Enrico Castelli (Hg.), Retorica e Barocco, Rom 1955, 85–97, auf den sich Marc Fumaroli bezieht in seiner eigenen Untersuchung La diplomatie au service de la méthode. Rhétorique et philosophie dans le ›Discours de la méthode‹. In: ders., La diplomatie de l'esprit [Anm. 33], 377–401.

Franz-Hubert Robling (Tübingen)

## Anthropologie des Redners

Versteht man den *homo inveniens* als Spielart des Menschen, der bereits von der rhetorischen Kunst geprägt ist, und zwar als den, der sie zur (Er-)Findung von etwas Neuem anwendet, so versucht der nachfolgende Aufsatz demgegenüber eine grundsätzliche Besinnung auf die Frage: Wie wird der Mensch in rhetorischer Perspektive überhaupt konzipiert? Ansatzpunkt dafür ist die rhetorische Theorie des Redners, Ausgangspunkt eine Kritik an Hans Blumenberg, der das heutige Denken über rhetorische Anthropologie entscheidend bestimmt hat.

1. »Der Mensch als das reiche Wesen verfügt über seinen Besitz an Wahrheit mit den Wirkungsmitteln des rhetorischen *ornatus*. Der Mensch als das arme Wesen bedarf der Rhetorik als der Kunst des Scheins, die ihn mit seinem Mangel an Wahrheit fertig werden läßt.«<sup>1</sup> Nicht zuletzt das Plakative in der Gegenüberstellung dieser beiden »radikalen Alternativen der Anthropologie und der Rhetorik« brachte die Wirkung hervor, die Hans Blumenbergs Aufsatz ›Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik‹ in der Rhetorikerzunft bisher entfaltet hat.<sup>2</sup> Überlegt man sich indes die Sache genauer, ergibt sich, daß Blumenberg das anthropologische Anliegen der Rhetorik gewiß erhellt, aber auch verdunkelt. Ausgangspunkt ist für ihn der Satz des platonischen Sokrates, Tugend sei Wissen, wodurch die Evidenz anstelle der Institution zur Norm des Verhaltens werde. Die Rhetorik dagegen und der wirkungsorientierte Sprachgebrauch seien Ergebnisse einer spezifischen Verlegenheit des Menschen: »des Mangels an vorgegebenen, präparierten Einpassungsstrukturen und Regulationen für einen Zusammenhang, der ›Kosmos‹ zu heißen verdient«. Der Schluß daraus ist: »Eine Ethik, die von der Evidenz des Guten ausgeht, läßt keinen Raum für die Rhetorik als Theorie und Praxis der Beeinflussung von Verhalten unter der Voraussetzung, daß Evidenz des Guten nicht verfügbar ist.«<sup>3</sup> Blumenberg setzt mit seiner anthropologischen These also bei der Ethik als der Theorie des richtigen Handelns an. Im Hintergrund steht die Lebensformenlehre Platons, welche die sozialen Existenzweisen von Redner und Philosoph in ihrem Wert verschieden beurteilt. Die Staatsmänner haben, wie es im ›Gorgias‹ heißt, das Volk von Athen moralisch korrumpiert, indem sie die Stadt zu großer Macht führten und so Habgier und Ungerechtigkeit förderten, anstatt diese

<sup>1</sup> Hans Blumenberg, Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik. In: ders., Wirklichkeiten, in denen wir leben, Stuttgart 1981, 105.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Aufsätze in Josef Kopperschmidt (Hg.), Rhetorische Anthropologie. Studien zum *Homo rhetoricus*, München 2000.

<sup>3</sup> Blumenberg, Annäherung [Anm. 1], 106–108.

Auswüchse zu zähmen bzw. zu verhindern, wie es die Philosophen gemacht hätten.<sup>4</sup> Die Gerichtsredner verhalten sich wie die Knechte: abhängig von der knappen Zeit im Prozeßverfahren, bestimmt in ihrer Denkweise von den Themen der Gegner und oft genug im Kampf auf Leben und Tod den Richtern ausgeliefert. All das hat ihren Charakter gebeugt, denn sie sind engstirnig geworden und der Lüge zugeneigt. Demgegenüber sind die Philosophen wirklich freie Männer: sie wählen ihre Gesprächsthemen nach eigenem Gutdünken und gönnen sich soviel Zeit, wie sie zur Erkenntnis der Dinge benötigen.<sup>5</sup>

Vor diesem ethischen Hintergrund erweist sich Blumenbergs Anthropologie der Rhetorik als Spielart der philosophischen Anthropologie, die eine Affinität zu Arnold Gehlens Theorie vom Menschen als Mängelwesen kaum verbergen kann.<sup>6</sup> Vom Menschenbild der Schulrhetorik aber, das entscheidend wichtig für eine rhetorische Anthropologie sein dürfte, lenkt Blumenbergs Ansatz ab. Das zeigt vor allem sein Konzept der menschlichen Natur. »[D]ie anthropologischen Zugänge zur Rhetorik«, heißt es gegen Ende seines Essays, konvergieren »auf eine zentrale deskriptive Feststellung: der Mensch hat zu sich selbst kein unmittelbares, kein rein ›innerliches‹ Verhältnis. Sein Selbstverständnis hat die Struktur der ›Selbstäußerlichkeit‹. [...] Der Substantialismus der Identität ist zerstört; Identität muß realisiert werden, wird zu einer Art Leistung [...]. Die Anthropologie hat nur noch eine ›menschliche Natur‹ zum Thema, die niemals Natur gewesen ist und nie sein wird.«<sup>7</sup> Also: die menschliche Natur existiert eigentlich nicht, weil es keine innere Substanz mehr gibt, nur noch äußerliche Selbstbeziehung als Identitätsleistung. Diese »Selbstäußerlichkeit« mag vielleicht keine Substanz haben, aber ist sie auch ohne Substrat? Sie ist doch Produkt des menschlichen Erscheinungsbildes, vielleicht der »Selbstüberredung«, wie man zugespitzt gesagt hat<sup>8</sup>, und also rhetorisch hervorgebracht. Rhetorik aber fußt immer auf der Natur des Menschen als Ansatz für ihr Wirkungsziel, sei es, daß sie diese aufgrund des Bedürfnispotentials der Affekte instrumentalisiert, sei es, daß sie sich pädagogisch um die Ausbildung der natürlichen Anlage bemüht. Die Frage, wie die rhetorisch relevante Natur des Menschen beschaffen sei und wie sie sich zu den anderen Elementen einer rhetorischen Anthropologie verhalte, findet bei Blumenberg keine Antwort. Möglicherweise liegt der Grund darin, daß er sich, wie auch sein Werk zeigt, eher gegen die Zumutungen der sokratisch-platonischen Philosophie zur Wehr setzen mußte, als daß er sich vorbehaltlos der Rhetorik in ihrer Ganzheit öffnen konnte.<sup>9</sup> Wie dem auch sei, ich möchte versu-

<sup>4</sup> Platon, Gorgias 500c, 525c-517d.

<sup>5</sup> Platon, Theaitetos 172d-173e.

<sup>6</sup> Vgl. Blumenberg, Annäherung [Anm. 1], 104, 115.

<sup>7</sup> Ebd. 134.

<sup>8</sup> Vgl. etwa Erich Meuthen, Selbstüberredung. Rhetorik und Roman im 18. Jahrhundert, Freiburg 1994.

<sup>9</sup> Blumenberg spricht in seinem Aufsatz immer von »der« Philosophie, meint aber in seiner Kritik diejenige Platons. Dabei hat Aristoteles in seiner praktischen Philosophie Rhetorik und

chen, das Problem der rhetorischen Anthropologie von seiten der Rednertheorie anzugehen. Auch damit wird sicher nur ein Ausschnitt behandelt, wenn man etwa an die Affektenlehre denkt, die vor allem vom Zuhörer, nicht vom Redner her entwickelt worden ist. Aber es lassen sich von da aus doch einige Grundannahmen des rhetorischen Menschenbildes zeigen.

2. Die Voraussetzungen eines guten Redners sind nach Angabe der ›Rhetorik an Herennius‹, des ältesten und in der nachantiken Geschichte auch einflussreichsten lateinischen Redelehrbuchs, Naturanlage (natura bzw. ingenium), Kunstbeherrschung (ars), Nachahmung der Vorbilder (imitatio) und Übung (exercitatio).<sup>10</sup> Cicero hat diese vier Merkmale ausführlich in seinem Dialog ›De oratore‹ erörtert, etwa erklärt, daß zur Übung das intensive Studium gehört<sup>11</sup>, und auch das Verhältnis von natura und ars genauer beleuchtet. Die natürliche Begabung sieht er als den wichtigsten Faktor in der Redekunst, denn alle Raffinessen bei der Aneignung bzw. Ausübung der Kunst haben für ihn ihre Grenze in der Leistungskraft des Talents. Außerdem gibt es für ihn eine klare genetische Priorität: die Beredsamkeit als gleichsam naturwüchsige Fähigkeit geht der Kunstlehre voraus; diese ist also aus jener entstanden und nicht umgekehrt (I, 113 f., 146). Die Beredsamkeit ist zugleich ein charakteristisches Merkmal der menschlichen Gattung. »[W]elche Macht sonst [...] vermochte die zerstreuten Menschen an einem Orte zu versammeln, sie von einem wilden und rohen Leben zu unserer menschlichen und politischen Gesittung hinzuführen oder schon bestehenden Staatswesen die Gesetze, Gerichte und Rechtsnormen vorzuschreiben?«, fragt Crassus in Ciceros Dialog (I, 33). Die Redekunst also hat den Menschen aus dem engen Zusammenhang mit der Natur herausgeführt und ihm ein sittlich geordnetes, menschenwürdiges Leben ermöglicht. Sie erst hat ihn, wie nicht nur Cicero, sondern die rhetorische Tradition von Isokrates bis Herder betont<sup>12</sup>, zum Kulturwesen gemacht. Man hat zwar in der Tradition noch andere Kriterien für die kulturelle Menschwerdung erstellt wie das Denken oder die Arbeit, aber für die Rhetorik ist zweifellos das Reden, also die wirksame öffentliche Äußerung und nicht nur das Sprechen bzw. die bloße Mitteilung, die man auch bei den Tieren findet, das wichtigste anthropologische Kriterium. Dabei greifen aber im Zeichen der Redefähigkeit die Kultivierung der mensch-

Politik neben und nicht gegen die Ethik gestellt, womit sich der Verdacht der Philosophie gegenüber der Rhetorik gar nicht so absolut darstellt, wie Blumenberg glauben macht.

<sup>10</sup> Rhetorica ad Herennium I, 3; III, 28. Ars bedeutet hier Kunsttheorie und Kunstübung im Sinne des Könnens, nicht im Sinne der neuzeitlichen ästhetischen Kunstproduktion.

<sup>11</sup> Marcus Tullius Cicero, De oratore - Über den Redner. Lateinisch und deutsch, übers. von Harald Merklin, Stuttgart 1996, I, 134; sonst I, 113 ff. (ingenium, natura); I, 148 (exercitatio); II, 90 ff., III, 126 ff. (imitatio). Nachweise im Text.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Franz-Hubert Robling, Rhetorische Begriffsgeschichte und Kulturforschung beim ›Historischen Wörterbuch der Rhetorik‹. In: Gunter Scholtz (Hg.), Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte, Hamburg 2000, 49 f.

lichen Gattung und die Bildung des Individuums ineinander. »Dies eine ist doch unser wesentlichster Vorzug vor den Tieren«, führt Crassus weiter aus, »daß wir miteinander reden und unseren Gedanken durch die Sprache Ausdruck geben können. Wer sollte darum nicht mit Recht [...] es der höchsten Mühe wert erachten, in dem einen Punkt, in dem die Menschen einen wesentlichen Vorzug vor den Tieren haben, die Menschen selbst zu übertreffen?« (I, 33) Hier spielt Crassus auf das von ihm propagierte Leitbild des *orator perfectus*, des vollkommenen Redners an, der durch unermüdeliches Studium sowie ständige Arbeit an sich selbst universales Wissen erworben hat und mit seiner Redekunst die Zuhörer lenken kann, wohin er will (I, 30, 53, 64, 71 f.). Derjenige, der sich diesem Ideal nähert, hat seine natürlichen Anlagen so ausgebildet, daß er weiter gekommen ist als andere Menschen. Die individuelle Kultur kennt also Qualitätsunterschiede, und genau das will der ciceronische Bildungsgedanke auch ausdrücken. Die Anwendung der Kunstlehre (*ars*) spielt dabei eine große Rolle. Sie durchbricht den Naturzusammenhang noch einmal: jetzt nicht nur den physischen Naturzustand dessen, der noch nichts gelernt hat, sondern auch den Status dessen, der bisher nur schlecht oder noch nicht recht oder auch bloß intuitiv durch Nachahmung von praktischen Beispielen reden gelernt hat ohne methodische Bewußtheit und Kenntnis der Regeln nach ihren Wirkungen.<sup>13</sup> Diese Beredsamkeit ist zwar schon kultiviert, aber noch naturwüchsig und nicht technisch ausgebildet.

Eine interessante und zwar ethisch motivierte Ausgestaltung der anthropologischen Rednermerkmale nimmt Cicero in seiner Schrift *De officiis* (Vom pflichtgemäßen Handeln) vor. Er erklärt, daß die Art jedes Menschen, sein Leben in der Gesellschaft zu führen, also beispielsweise Philosoph, Rechtskundiger oder Redner zu sein, das Resultat einer Rolle, lat. *persona*, ist, die er ausfüllt. *Persona*, griech. *πρόσωπον*, bedeutet ursprünglich »Gesicht«, später »Maske«, dann auch »dramatische Rolle«, »literarische Rolle« und sogar »Rolle im Leben«.<sup>14</sup> Cicero unterscheidet – beeinflusst von dem Stoiker Panaitios, dessen Überlegungen er größtenteils in seinem Werk verarbeitet hat – vier *personae*. Die beiden ersten sind die Gattungsmerkmale, die alle Menschen gemeinsam haben sowie der jedem Menschen eigene Konstitutions- und Charaktertyp; die beiden letzten umfassen die jeweiligen Umstände bzw. das Milieu unseres Daseins sowie die eigene Entscheidung und Wahl, besonders in beruflicher Hinsicht.<sup>15</sup> Diese Rollen enthalten keine Individualitätsmerkmale der Persönlichkeit, sondern bezeichnen vorgeprägte Typen, in die man sich einpaßt; sie kommen also

<sup>13</sup> Vgl. Quintilian, *Institutio oratoria* II, 19, zur Frage, ob Naturanlage oder Kunstausbildung mehr für die Redekunst erbringe.

<sup>14</sup> Manfred Fuhrmann, *Persona*, ein römischer Rollenbegriff. In: ders., *Brechungen. Wirkungsgeschichtliche Studien zur antik-europäischen Bildungstradition*, Stuttgart 1982, 37.

<sup>15</sup> Marcus Tullius Cicero, *De officiis* – Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch und deutsch, übers. von Heinz Gunermann, Stuttgart 1987, I, 107 ff., 115. Vgl. Fuhrmann, *Persona* [Anm. 14], 38 f.

dem Rollenbegriff der heutigen Soziologie nahe.<sup>16</sup> Interessant ist nun, wie Cicero die Funktion der Natur bei dieser menschlichen Rollenentstehung sieht. Vom Gattungs- und Charaktertypus, also den ersten beiden Rollen, heißt es, daß wir »von der Natur gleichsam [damit] ausgestattet sind«, von den letzten beiden, daß wir sie durch Zufall in unserem Milieu und durch eigene Wahl als unseren Beruf bekommen haben. Beim Redner greifen nun Gattungs- und Charakteraspekt der Natur unter ethischen Vorzeichen ineinander, denn sie ist es, die »kraft der Vernunft den Menschen dem Mitmenschen nahe[bringt] zur Gemeinschaft der Rede und Lebensgestaltung« und die dem einzelnen als innere Führerin zur Berufswahl dient. Bei der Frage, welcher »Lebensbahn« er am liebsten folgen möchte, heißt es, »muß ein jeder seine Entscheidung ausschließlich nach seiner Natur ausrichten.«<sup>17</sup> Erst dann kann er wirklich in Harmonie mit sich selbst und zugleich nach Maßgabe des Schicklichen (*decorum*) leben, das in den Anstandsregeln der Gesellschaft kodifiziert ist, für Cicero die Bedingung der Persuasion darstellt und sich also in der passenden Redeweise zeigen muß.<sup>18</sup> Die Natur erscheint in diesen der stoischen Philosophie folgenden Überlegungen als Instanz der Vernunft, weil sie selbst vom alles Sein durchwirkenden *λόγος* bestimmt ist. Dieser existiert auch in der Seele des einzelnen Menschen und ermöglicht ihm die Herrschaft über die Begierden, den unvernünftigen Teil der Seele, eine Aufgabe, die sich besonders für den Redner stellt, wenn er in jeder Situation die innere Stetigkeit wahren, sich nicht fortreißen lassen und das Schickliche beachten will.<sup>19</sup> Ciceros philosophische Anthropologie geht also in der Deutung der Natur des Redners weit über das hinaus, was die praktisch orientierten Rhetoriklehrbücher mit der Definition von *natura* als »Anlage, Talent« bieten, und zwar aus pädagogisch-ethischen Motiven heraus. Anders als bei Blumenberg ist die rhetorisch konzipierte Natur hier keine *quantité négligeable*, sondern entspricht der Wesensart des öffentlichen Menschen. Natur ist hier freilich gedeutete Instanz, ein Moment im Selbstverhältnis des Menschen, keine bloß biologische *φύσις*. Im rhetorischen Gebildeten ist die Natur also kultiviert. Kultur – ein Begriff, der in Blumenbergs Ansatz nicht vorkommt – vermittelt Natur und Kunst mithilfe der Technik. Denn der Redner muß sich nach Cicero nicht bloß die Regeln der Redekunst aneignen, sondern kann auch die ethischen Vorschriften zur Beachtung der Pflichten nur mit Erfahrung und Übung so umsetzen, daß sie ihm wie die Redefähigkeit zur »Gewohnheit« (*consuetudo*) werden, damit

<sup>16</sup> Fuhrmann, *Persona* [Anm. 14], 39 f. Der Begriff »*persona*« wird auch als *Suchtopos* in der antiken Rhetorik gebraucht (ebd. 33 f.), doch diese Verwendung ist für unsere Problemstellung unerheblich.

<sup>17</sup> Cicero, *De officiis* [Anm. 15], I, 119.

<sup>18</sup> Ebd. I, 100–103, 111, 120, 126 f., 132 ff.; zur Bedeutung des *decorum* als Hauptregel der Rhetorik vgl. Cicero, *Redner* [Anm. 11], 70 ff.

<sup>19</sup> Vgl. Cicero, *De officiis* [Anm. 15], I, 100 ff., 120, 126, 128, 136; siehe zur Stoa Malte Hossenfelder, *Die Philosophie der Antike. Stoa, Epikureismus und Skepsis*, München 1995 (Geschichte der Philosophie 3), 45 ff., 84 ff.

eine Art »zweiter Natur« (*altera natura*)<sup>20</sup> und zugleich ein weiteres Kulturmerkmal bilden. Wird diese Art von »Natürlichkeit« positiv gesehen, so kennt die antike Rhetorik auch eine negativ bewertete Variante. Quintilian kritisiert Leute, die den vom Schwung der Stimmung und des Augenblicks getragenen Stegreifvortrag der sorgfältig ausgearbeiteten, mit Augenmaß verfaßten Rede vorziehen und diese als »gesucht« bzw. »nicht natürlich genug« ablehnen. Sie meinen, es genüge für den Menschen, auf die Welt zu kommen, um Redner zu sein.<sup>21</sup> Diese Art von Beredsamkeit ist also nach Quintilian nicht nur durch technische Unvollkommenheit, sondern auch ethische Fragwürdigkeit gekennzeichnet, weil sie gegen die rhetorische Bildung ausgespielt wird. Der Redner kann den Bezug zur Natur zwar nie verlassen, weil sein Talent die Voraussetzung für den Redeerfolg ist. Aber er muß diesen Bezug verantwortlich gestalten, was sich in der Wertschätzung der Bildung und im Wissen um die politischen und sozialen Folgen der Beredsamkeit zeigt. Denn diese kann ein staatliches Gemeinwesen zusammenhalten und bei Mißbrauch auch zerstören, wie Cicero in »De inventione« mit Hinweis auf die Geschichte Roms ausführt.<sup>22</sup> Die Antike hat Anthropologie und Ethik daher immer zusammengesehen. Modern gesprochen, verfallen die Apologeten der »Natürlichkeit« des Redens übrigens nur einer undurchschauten »zweiten Natur«, die sich verfestigt hat und der nicht mehr angesehen wird, wo und wie die Kultivations Spuren verlaufen im geschichtlich-sozialen Prozeß der Menschengattung und des Individuums. Doch mit dieser kritischen Sicht auf die »zweite Natur« ist der Horizont des antiken Denkens bereits verlassen.<sup>23</sup>

3. Die hier skizzierte antike Anthropologie des Redners hat im großen und ganzen die Schulrhetorik auch von Spätantike, Mittelalter und Humanismus geprägt<sup>24</sup>, und zwar deshalb, weil Ciceros Wirkung durch den Ciceronianismus so beherrschend wurde. Sie machte ihren Einfluß bis in die Rhetorik der Hochaufklärung geltend, wie sich besonders an Johann Christoph Gottscheds »Ausführ-

<sup>20</sup> Vgl. Cicero, *De finibus* V, 74, wo die eingeübte Tugend als »zweite Natur« bezeichnet wird. »Natur« wird durch Übung gleichsam ausgedehnt. Siehe dazu Jan Hendrik Waszink, *Die Vorstellungen von der »Ausdehnung der Natur« in der griechisch-römischen Antike und im frühen Christentum*. In: Ernst Dassmann, K. Suso Frank (Hg.), *Pietas. Festschrift Bernhard Köting*, Münster 1980 (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 8), 33 ff.

<sup>21</sup> Quintilian, *Institutio oratoria* X, 3, 10.

<sup>22</sup> Cicero, *De inventione* I, 3 ff.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Norbert Rath, *Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Münster u.a. 1996, 7, 111 ff., 154 ff. »Zweite Natur« kann übrigens im 18. Jahrhundert auch positiv eine geglückte Vermittlung von Natur und Kultur bezeichnen (ebd. 124).

<sup>24</sup> Natürlich gibt es auch Modifikationen in dieser Zeitspanne. Manche Rhetoriker haben etwa die Festlegung des Redners auf den *vir bonus* kritisiert. Vgl. dazu John Monfasani, *Episodes of Anti-Quintilianism in the Italian Renaissance: Quarrels on the Orator as a *vir bonus* and Rhetoric as the *scientia bene dicendi**. *Rhetorica* 10 (1992), 123 ff.

licher Redekunst« zeigen läßt. Gottsched konzipiert seine Redneranthropologie als Synthese aus humanistischem und aufklärerischem Gedankengut, ein Reflex auf die Krise der Gelehrtenrhetorik und auf die Reformbemühungen der Hofmannsrhetorik, die sich seit dem 17. Jahrhundert bemerkbar machten.<sup>25</sup> Ganz traditionell bestimmt Gottsched den Redner als »einen gelehrten und rechtschaffenen Mann, der die wahre Beredsamkeit besitzt«.<sup>26</sup> Im Hinweis auf Gelehrsamkeit und Moralität machen sich das Bildungspostulat Ciceros und das *vir-bonus*-Ideal Quintilians geltend; in der Hervorhebung der »wahren Beredsamkeit« die aufklärerisch-rationalistische Ablehnung einer »falschen« Redekunst, die sich bei der Beweisführung nur auf Scheingründe stützt und die Zuhörer bloß täuschen will (37 ff.). Die »Gemüthskräfte und natürlichen Gaben« des Redners umfassen »Scharfsinnigkeit«, »Einbildungskraft« und »Witz«, worin man die aufklärerische Variante des rhetorischen *ingenium* wiedererkennen kann. Dazu kommen »ein unerschrockenes Gemüthe«, eine »wohlgebildete Gestalt«, eine »laute und anmuthige Stimme« sowie ein »gutes und getreues Gedächtnis« (53–58), alles Eigenschaften, die zur Ausformung der rednerischen *natura* im weiteren Sinne zählen, obwohl Gedächtnis und Stimme ja traditionell im vierten und fünften Arbeitsstadium des Redners aktiviert werden, also zur *ars* (Kunstübung) gehören. Gottsched erwähnt auch die Notwendigkeit von Übung und Nachahmung als Voraussetzungen des idealen Redners (62 ff.). Diese Präzisierungen und Ergänzungen sind ein Beispiel dafür, wie man in der Tradition mit den oft dünnen und knappen Vorgaben der Schulrhetorik umging, um sie an die eigenen Bedürfnisse anzupassen.

Nähere anthropologische Überlegungen kommen in Gottscheds Ausführungen über die Fundierung der Rhetorik zu Wort. »Soll aber die Redekunst [...] eine vernünftige Anweisung zur Beredsamkeit seyn:«, heißt es im 1. Hauptstück der »Ausführlichen Redekunst«, »So muß dieselbe nicht in gewissen willkürlich angenommenen; sondern auf die Natur des Menschen gegründeten, und aus der Absicht des Redners hergeleiteten Regeln bestehen.« (42 f.) Diese Natur erscheint bei den Zuhörern, die hier die Menschen vertreten, als Verstand und Sinne, Willen und Begierden. Ein guter Redner muß die Natur bei anderen Menschen und bei sich selbst »aus dem Grunde kennen«, wobei er zu dieser Kenntnis auch »die Vernunft- und Sittenlehre« zu Hilfe nehmen soll (42 f., 163).<sup>27</sup> Das Prinzip dieses anthropologischen Konzepts ist seine Regelmäßigkeit, seine Basis die »unveränderliche« Menschennatur, die aus Verstand und Willen besteht, wo-

<sup>25</sup> Als Reformer seien besonders Christian Weise und Christian Thomasius genannt.

<sup>26</sup> Johann Christof Gottsched, *Ausführliche Redekunst*. Nach Anleitung der alten Griechen und Römer wie auch der neueren Ausländer [...], Leipzig 1736, Ndr. Hildesheim/New York 1973, 46. Nachweise im Text.

<sup>27</sup> Unter die Schriften zur Sittenlehre rechnete Gottsched sicher auch Ciceros »De officiis«. Er hat jedenfalls ein Vorwort zu einer deutschen Übersetzung dieses Werkes verfaßt. Der Text ist abgedruckt in Johann Christoph Gottsched, *Ausgewählte Werke*. Bd. 10/1: *Kleinere Schriften*, hg. von Philipp M. Mitchell, Berlin/New York 1980, 157 ff.

bei ersterer durch Gründe und Ursachen von Wahrheit oder Falschheit gewonnen, letzterer durch Bewegungsgründe, d.h. Vorstellungen von Gut und Böse gelenkt werden kann (36, 43). Die Menschennatur und ihre psychologischen Erscheinungen sind an naturwissenschaftlich konzipierte, gesetzmäßige Abläufe gebunden, die in Regeln ihren Ausdruck finden und den rhetorischen Anweisungen zuarbeiten, die ihrerseits aus den allgemeinen Regeln persuasiver Kommunikation über »geistliche und weltliche, theoretische und praktische, dogmatische und historische Wahrheiten« abgeleitet sind (42).<sup>28</sup> So fügen sich also nach Gottscheds Ansicht die Natureigenschaften der Menschen und die Wirkungsabsicht des Redners zu einer rationalistisch bestimmten Anthropologie zusammen, wobei dem Redner anders als in der antiken Schulrhetorik auch ein eigener Wille als persuasiver Motor zugestanden wird.<sup>29</sup> Gottscheds Definition des Willens bestätigt diese rationalistische Auffassung, denn man kann denselben nach Ausweis seiner »Ersten Gründe der gesammten Weltweisheit« »eine vernünftige Begierde nach einer gutschneidenden Sache nennen.« Den Vorgang der Zügelung der Affekte erklärt er nach dem gleichen Muster: da die sinnlichen und unvernünftigen Begierden in der nur undeutlichen Erkenntnis des Guten entstehen, der Wille dagegen aus der deutlichen Erkenntnis des Guten entspringt, wird jede Gemütsbewegung verschwinden oder sich doch vermindern, wenn man die irri- ge Erkenntnis im Verstand berichtigt, so daß der Wille sich wieder klar für das Gute entscheiden kann.<sup>30</sup> Diese Auffassung erinnert an die Koppelung des Willens mit der Einsicht in der Ethik von Platon und Aristoteles, die erst Augustinus durch die Konzeption des Willens als von Verstand und Gefühlen unabhängige Entscheidungsinstanz ersetzte.<sup>31</sup> Gottsched hat seine Vorstellungen von Beschaffenheit und Funktionen der Psyche jedoch aus der Leibniz-Wolffschen Seelenlehre übernommen, die selbst eine Modifikation der Psychologie von Descartes darstellt.<sup>32</sup>

4. In der Zeit nach Gottsched trennten sich die Wege von Redneranthropologie und Philosophie. Mit dem Abschied vom rhetorischen Klassizismus in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verlor das humanistische Rednerideal seine nor-

<sup>28</sup> Vgl. dazu Hermann Stauffer, *Erfindung und Kritik. Rhetorik im Zeichen der Frühaufklärung bei Gottsched und seinen Zeitgenossen*, Frankfurt a.M. u.a. 1997, 165.

<sup>29</sup> Die Antike thematisierte den rednerischen Willen nur implizit als Teil der Affekte oder aber des Verstandes. Vgl. dazu Franz-Hubert Robling, *Hypostasierte Anthropologie. Fünf kritische Thesen zum Homo rhetoricus Oesterreichs*. In: Kopperschmidt, *Rhetorische Anthropologie* [Anm. 2], 374 f.

<sup>30</sup> Johann Christof Gottsched, *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit [...]. Theoretischer und Praktischer Teil*, Leipzig 1762. In: *Ausgewählte Werke* Bd. 5/1 und 2, hg. von Philipp M. Mitchell, Berlin, New York 1983, 546 (Theoretischer Teil) und 336 f. (Praktischer Teil), vgl. Gottsched, *Redekunst* [Anm. 26], 165.

<sup>31</sup> Vgl. Albrecht Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985.

<sup>32</sup> Dazu gehört auch der Einfluß der Rhetorik von Bernard Lamy. Vgl. Stauffer, *Erfindung und Kritik* [Anm. 28], 78–84, 163 ff.

mativ Kraft und wurde bald unter neuen Vorzeichen etwa in der Pädagogik und in der politischen Redekunst adaptiert.<sup>33</sup> In der Poetik wurde es von einem Dichterkonzept verdrängt, das die irrationalen Momente des literarischen Schaffensprozesses in den Vordergrund rückte, und zwar, wie die Kritik von Bodmer und Breitinger an Gottsched zeigt, durch die Aufwertung bisher vernachlässigter Teile rednerischer Anthropologie, insbesondere der Phantasie.<sup>34</sup> Die philosophische Anthropologie etablierte sich im 18. Jahrhundert als eigenes Universitätsfach.<sup>35</sup> Kants Kritik am Redner, selbst Indiz des Wandels von der Hoch- zur Spätaufklärung, markiert einen wichtigen Schritt im Prozeß des Legitimationsverlusts, den die Rhetorik in dieser Zeit erlebte und der auch die tradierte rednerische Anthropologie erfaßte. Kants Vorbehalte setzen bemerkenswerterweise an der ethischen Einschätzung des Rednerideals an. »Rednerkunst (*ars oratoria*) ist, als Kunst, sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen (diese mögen immer so gut gemeint, oder auch wirklich gut sein, als sie wollen), gar keiner Achtung würdig«, heißt es in der »Kritik der Urteilskraft«. Die Schwächen der Menschen liegen in ihrer emotionalen Beeinflussbarkeit, und diese nützt der Redner für seine Zwecke aus, um die Zuhörer »zu überschleichen und zu verstricken« und ihnen so die Freiheit der Urteilsbildung zu nehmen.<sup>36</sup> Wo Gottsched noch in seiner »Ausführlichen Redekunst« den Ehrenmann sieht und prononciert vom »Charactere eines Redners« spricht<sup>37</sup>, sieht Kant nur Täuschung und damit Charakterlosigkeit am Werk. Zwar hat jedermann einen physischen und einen moralischen Charakter, aber es kommt »nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser aus sich selbst macht«. Denn: »Wahrhaftigkeit im Inneren des Geständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden anderen, sich zur obersten Maxime gemacht, ist der einzige Beweis des Bewußtseins eines Menschen, daß er einen Charakter hat«, erklärt Kant in der »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«. Zur Aufrichtigkeit tritt für ihn die Prinzipientreue, denn »die Gründung eines Charakters ist absolute Einheit des innern Prinzips des Lebenswandels überhaupt.«<sup>38</sup> Diese Charakterologie, die stoisch beeinflusst ist<sup>39</sup>, richtet sich implizit vor allem

<sup>33</sup> Zur pädagogischen Adaption vgl. Ingrid Lohmann, *Bildung, bürgerliche Öffentlichkeit und Beredsamkeit. Zur pädagogischen Transformation der Rhetorik zwischen 1750 und 1850*, München/New York 1993. Dasselbe muß für den politischen Redner noch gezeigt werden.

<sup>34</sup> Vgl. Stauffer, *Erfindung und Kritik* [Anm. 28], 75 ff., 245 ff. sowie Renate Lachmann, *Phantasia, imaginatio und die rhetorische Tradition*. In: Kopperschmidt, *Rhetorische Anthropologie* [Anm. 2], bes. 266 ff.

<sup>35</sup> Vgl. Odo Marquard, *Der angeklagte und der entlastete Mensch*. In: ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, 40 f., sowie Mareta Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1976, 6 ff.

<sup>36</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* B 217 f. und Anm.

<sup>37</sup> Gottsched, *Redekunst* [Anm. 26], 46.

<sup>38</sup> Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* B 264 f., 269 f.

<sup>39</sup> Vgl. ebd. B 206 (Affekte) und Klaus Reich, *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen 1935, 27 ff. (Panaitios).

gegen den Hofmannstypus als soziale Verhaltensform, die zur Zeit Kants durchaus noch das öffentliche Leben bestimmte und, wie Weises Reformen zeigen, stark vom Rednerideal geprägt war.<sup>40</sup> Damit soll insbesondere das Klugheitspostulat getroffen werden, das zur rhetorischen Ethik gehört<sup>41</sup> und für Kant in der Fähigkeit besteht, andere Menschen nach Belieben zu lenken, wobei die Redekunst dafür die »Maschinen der Überredung« bereitstellt, wie es in der »Kritik der Urteilkraft« heißt.<sup>42</sup> Die Spitze gegen den rhetorischen Klugheits- bzw. Kunstbegriff erinnert zugleich an den Gegensatz von künstlichem und natürlichem Verhalten eines Menschen, den die bürgerliche Moralistik im 18. Jahrhundert so herausstellte. Das »natürliche Betragen [...] gefällt durch die bloße Wahrhaftigkeit in Äußerungen«, erklärt die »Anthropologie«, das gegenteilige aber »will repräsentieren und erkünstelt einen Schein von seiner eigenen Person.«<sup>43</sup> Von hier aus ist der Schritt zur Verstellung nicht weit, die für Kant in Grenzen zwar zur Realität des gesellschaftlichen Lebens gehört, aber doch auch ein Element der Unaufrichtigkeit enthält.<sup>44</sup> Die Hofmannslehre hatte die Dissimulationstechnik zur beherrschenden sozialen Maxime erhoben. »Sich allen zu fügen wissen: ein kluger Proteus: gelehrt mit dem Gelehrten, heilig mit dem Heiligen. Eine große Kunst, um alle zu gewinnen,« lautet die 77. Regel aus Graciáns »Handorakel.«<sup>45</sup> Sie markiert zugleich die Bruchlinie zwischen der Charakterologie des Philosophen und derjenigen des Redners, wie sie letztlich auf die griechischen Rhetoren und Sophisten zurückgeht, deren pragmatische und auf die Umstände reagierende Lebensform Platon kritisiert hatte.

Daß Kants philosophische Charakterologie Teil seiner Lehre vom Menschen überhaupt ist, zeigt die von ihm am Ende gezogene »Summe der pragmatischen Anthropologie«. »Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt«, heißt es dort, »in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren; wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens [...] passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.«<sup>46</sup> Damit unterscheidet sich der Mensch von den

<sup>40</sup> Vgl. Wilfried Barner, *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*, Tübingen 1970, 167 ff.; Ursula Geitner, *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 1992, 49 ff., 171 ff.

<sup>41</sup> Vgl. Cicero, *Redner* [Anm. 11], III, 55, sowie *De officiis* [Anm. 15], I, 15, wo die Klugheit zur Weisheit, der ersten der vier Kardinaltugenden, gerechnet wird.

<sup>42</sup> *Kritik der Urteilkraft* B 217 und *Anthropologie* B 235.

<sup>43</sup> Kant, *Anthropologie* B 12.

<sup>44</sup> Ebd. B 42 ff.

<sup>45</sup> Baltasar Gracián, *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*, übers. von Arthur Schopenhauer, Stuttgart 1990, 40. Noch bei Gottsched finden sich die Spuren des Klugheitspostulats im Scharfsinnsbegriff. Vgl. Stauffer, *Erfindung und Kritik* [Anm. 28], 170 ff., 248.

<sup>46</sup> Kant, *Anthropologie* B 319.

übrigen Naturwesen in dreierlei Hinsicht: durch seine Anlagen zur technisch bewußten Handhabung von Werkzeugen, zum gesitteten Zusammenleben bzw. zur Erziehung und zur Wahl des Guten oder Bösen in seinen Handlungen.<sup>47</sup> Mitgedacht ist in dieser »Bestimmung« die Idee der Verbesserung und Höherentwicklung des Menschen als Gattung, ein Gedanke, der von Rousseau stammt.<sup>48</sup> Die Erwähnung von Technik, Kultur und Moralität als kennzeichnende Merkmale des Menschen teilt Kant also mit der Anthropologie des Redners, wie sie in der rhetorischen Tradition entstanden ist. Allerdings ist philosophische Ethik etwas anderes als rhetorische Ethik, worauf auch schon Platons Theorie der Lebensformen hinwies. Zudem hat sich der Stellenwert der Anthropologie Kants gegenüber demjenigen der rhetorischen Tradition verschoben; das zeigt die unterschiedliche Bedeutung des Wortes »pragmatisch«. In der Rhetorik meint es immer »persuasive Wirkungsbezogenheit«; in Kants »Anthropologie-Vorlesung jedoch die philosophisch angeleitete »Erkenntnis des Menschen als Weltbürgers« und umfaßt die pädagogisch motivierte »Weltkenntnis, welche auf die Schule folgen muß.«<sup>49</sup> Die Klugheit als »Welt-« und »Privatklugheit« bleibt dafür zwar weiterhin wichtig<sup>50</sup>, aber nicht mehr in ihrer rhetorischen Form. Diese Art von Pädagogik hat für Rhetorik keinen Platz mehr.

5. Führen wir uns zum Abschluß das Dargestellte noch einmal vor Augen, so ergibt sich, daß die Anthropologie des Redners als Teil der rhetorischen Anthropologie seit der Antike von der Philosophie, insbesondere von der Ethik, profitiert hat. Dazu kommen noch weitere Einflüsse wie etwa derjenige der politischen Theorie, die den Menschen nach Aristoteles als von Natur aus staatliches Lebewesen (*ζῷον πολιτικόν*) bestimmte.<sup>51</sup> Die philosophische Anthropologie hat seit ihrer Entstehung im 18. Jahrhundert allerdings eigene Wege eingeschlagen, die sie von der Rhetorik wegführten. Demgegenüber ist rhetorische Anthropologie mit der Theorie des Redners seit der Mitte des 18. Jahrhunderts für die Wissenschaft in den Hintergrund getreten, obwohl das Verhältnis von Naturanlage und Kunstbeherrschung auch in der Redepädagogik vom 19. Jahrhundert bis heute weiterhin eine wie immer auch rudimentäre Rolle gespielt haben dürfte. Diese beiden Kernelemente der Rednertheorie müßten mit Blumenbergs am rhetorischen Handlungsbegriff orientierter Version einer Anthropologie neu verbunden werden. Zentral wäre dabei der Ansatz am Natur und (rhetorische) Kunst verbindenden und von Blumenberg vernachlässigten Kulturbegriff, der freilich nicht mehr nur in einer humanistischen Perspektive gesehen werden

<sup>47</sup> Ebd. B 315–319.

<sup>48</sup> Vgl. Reinhard Brandt, *Die Leitidee der Kantischen Anthropologie und die Bestimmung des Menschen*. In: Rainer Enskat (Hg.), *Erfahrung und Urteilkraft*, Würzburg 2000, 30, 35.

<sup>49</sup> Kant, *Anthropologie* B VI f.

<sup>50</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* BA 43 f. Anm., dazu Linden, *Anthropologiebegriff* [Anm. 35], 136 ff.

<sup>51</sup> Aristoteles, *Politik* 1253 a 1 f.

sollte. Die Redekultur des Individuums könnte man dagegen heute als Bildungsprozeß aus den Komponenten Arbeit, Sprache und Interaktion verstehen, wie ihn Jürgen Habermas in Anlehnung an den jungen Hegel beschrieben hat.<sup>52</sup> Die kulturelle Auseinandersetzung der Rhetorik mit der menschlichen Natur erschiene darin als Resultat einer durch Sprache und Interaktion vermittelten Arbeit. Zugleich ließe sich dieser Bildungsprozeß als geschichtlich gewordener, für die Redefähigkeit und Redeweise von Männern und Frauen verschieden gestalteter dechiffrieren, ein Vorgang, der auch Gottscheds angeblich »unveränderliche« Menschennatur als historisch wandelbar erweisen würde.<sup>53</sup>

Olaf Kramer (Tübingen)

## Von der Kunst, Empfindungen zu inszenieren

Zur literarischen und anthropologischen Funktion der Rhetorik beim jungen Goethe

### 1. Prolegomena: Rhetorik zwischen Wiederentdeckung und Verdrängung

Öffentlich mag sich am Ende des 18. Jahrhunderts kaum jemand mehr zur Rhetorik bekennen. Doch im Verborgenen wirkt rhetorisches Wissen fort. Die Rhetorik wird allseits beschimpft und bekämpft, aber ihr Wissen wird genutzt. Goethe ist Muster seiner Zeit: Verstand und rechter Sinn, die sich mit wenig Kunst selber vortragen<sup>1</sup>, sind in den deutschen Zitatenschatz eingezogen, aber im Verborgenen finden sich zahlreich Spuren der antiken Rhetorik, Goethe erweist sich als heimlicher Redner, der persönlich und literarisch auf eigenständige und produktive Weise mit dem rhetorischen Erbe der Rhetorik umgeht. In der Forschung ist das kaum je thematisiert worden, zwar hat sich die Literaturwissenschaft in den letzten Jahren und Jahrzehnten verstärkt darum bemüht, die Bedeutung der Rhetorik für die Periode von 1700 bis 1800 zu analysieren, und man kann mit den Worten Joachim Dycks formulieren: »Die grundlegende Bedeutung der Rhetorik für die Theorie der Literatur und ihre Praxis im Deutschland des 18. Jahrhunderts ist heute ganz unbestritten, ihre Präsenz durch die Forschung der letzten zehn Jahre bestätigt: Die Rede von ihrem Verschwinden oder gar ihrem Tod wirkt antiquiert und zeigt, daß sie nicht auf der Höhe der wissenschaftlichen Erkenntnisse ist.«<sup>2</sup> Doch der Einfluß der Rhetorik auf Goethe geriet bisher nur gelegentlich und nur am Rande in das Blickfeld.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, MA 6/1, 550. Goethe wird zitiert nach *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe, hg. von Karl Richter u.a., München 1986 ff., ggf. auch nach *Goethes Werke*, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887 ff. Nachweise mit Siglen MA, WA.

<sup>2</sup> Joachim Dyck und Jutta Sandstede, *Quellenbibliographie zur Rhetorik, Homiletik und Epistolographie des 18. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum*, Bd 1., Stuttgart 1996, IX.

<sup>3</sup> Eine erste Ebene, auf der Goethe mit Rhetorik in Verbindung gebracht wird, ist die seiner Reden. So in der von Fritz Ernst besorgten Ausgabe von *Goethes Reden* (Goethes Reden, Basel 1943) und in der Edition dieser Reden durch Gert Ueding (*Goethes Reden*, Frankfurt a.M. 1994). Einzeluntersuchungen liegen über die Rede »Zum Schäkespears Tag« und die Rede »Zum brüderlichen Andenken Wielands« vor (vgl. Kurt Ermann, *Goethes Shakespeares-Bild*, Tübingen 1983; Klaus Schröter, *Johann Wolfgang von Goethe: Zum Shakespeares-Tag*. In: *Johann Wolfgang Goethe, Zum Shakespeares-Tag 1771*, Hamburg 1992, 13–62; Helmut Koopmann, *Zum Schäkespears Tag*. In: *Goethe Handbuch*, Bd. 3, hg. von Bernd Witte und Peter Schmidt, Stuttgart/Weimar 1997, 518–526; Friedrich Sengle, *Goethes Nekrolog »Zu brüderlichem Andenken Wielands«*. Die gesellschaftliche und historische Situation. In: ders., *Neues zu Goethe*, Stuttgart 1989, 157–172). Die Bedeutung der Rhetorik für Goethes literari-

<sup>52</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser »Philosophie des Geistes«*. In: ders., *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, Frankfurt a.M. 1968, insbes. 13, 15, 23 ff., 25.

<sup>53</sup> Zur Historisierung des Naturbegriffs vgl. Rath, *Zweite Natur* [Anm. 23], 27, 45 f.