



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Euripides liest Foucault.

*parrhesia* und die Paradoxien der wahren Rede.“

Verfasser

Sergej Seitz, B. A.

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Dezember 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A332

Studienrichtung lt. Studienblatt: Deutsche Philologie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Arno Dusini



*Meiner Mutter*



# INHALTSVERZEICHNIS

<b>PERSÖNLICHE ERKLÄRUNG</b>	<b>7</b>
<b>Danksagung</b>	<b>8</b>
<b>Siglen</b>	<b>9</b>
<b>1. Einleitung: Zugänge zur <i>parrhesia</i>. Heranführung an die Thematik, Thesen, Methode, Aufbau und Kontextualisierung</b>	<b>10</b>
1.1. Heranführung: Die Achillesferse der <i>parrhesia</i>	10
1.2. Zielsetzung, Forschungshypothese, Thesen und Vorgehensweise: Vom Problem zur Politik der <i>parrhesia</i>	16
1.2.1. Zielsetzung	16
1.2.2. Hypothese. <i>Foucault mit Euripides lesen</i>	17
1.2.3. Thesen	17
1.2.3.1. Erste These. <i>Die Bakchen</i> : <i>parrhesia</i> und Performativität	17
1.2.3.2. Zweite These. <i>Elektra</i> : <i>parrhesia</i> und Rhetorik	19
1.2.3.3. Dritte These. <i>Ion</i> : <i>parrhesia</i> und Politik	20
1.2.4. Euripides liest Foucault – Statt einer Methodenreflexion	22
1.2.5. Zur Verortung der Thesen dieser Arbeit.	23
1.2.6. Aufbau der Arbeit	26
<b>2. Das Wahrsprechen und die wahre Aussage: <i>parrhesia</i> als Bedingung des Sprechens?</b>	<b>28</b>
<b>3. Die <i>Bakchen</i>: Performative und parrhesiastische Äußerungen. Das Versprechen zur Wahrheit</b>	<b>36</b>
3.1. Foucaults Entgegensetzung von <i>parrhesia</i> und Performativität	37
3.1.1. Kodifizierte Wirkungen – Plötzliche Ereignisse; das Offene und das Geschlossene	39
3.1.2. Die Beziehung des Subjekts zur Äußerung: Das parrhesiastische Bündnis mit sich selbst	41
3.1.3. Der Status des Sprechenden: Subjektposition und individuelle Freiheit	44
3.2. Die <i>parrhesia</i> und der parrhesiastische Vertrag in Euripides' <i>Bakchen</i> : Das Versprechen zur Wahrheit.	46
3.3. Konstativum und Performativum des parrhesiastischen Aktes	51
<b>4. <i>parrhesia</i> und Rhetorik. Der Elektrakomplex der Rede.</b>	<b>54</b>
4.1. <i>Elektra</i> : Freiheit und Schuld	55
4.2. Foucaults Bemerkungen zur parrhesiastischen Szene in Euripides' <i>Elektra</i> und Elektras Wahrsprechen: Subversion und Strategie.	61
4.3. Die Spannung zwischen <i>parrhesia</i> und Rhetorik	66
4.3.1. Foucaults Entgegensetzung von <i>parrhesia</i> und Rhetorik: Die Kriterien <i>Bindung</i> , <i>Wahrheit</i> und <i>Güte</i>	67

4.3.2. <i>parrhesia</i> in der Rhetorik: Figur ohne Figur	74
4.4. Spontaneität und Norm: Das Inzestverbot der Rede oder <i>parrhesia</i> als <i>arché</i> und <i>télos</i> der Rhetorik	77
<b>5. <i>parrhesia</i> und Wortergreifung, Wahrsprechen und Politik</b>	<b>82</b>
5.1. <i>parrhesia</i> in der <i>polis</i> : Foucaults Bemerkungen zum Verhältnis von <i>parrhesia</i> und Politik	84
5.1.1. Das prekäre Verhältnis von Wahrheit und Gesetz: <i>parrhesia</i> als Überschreitung des <i>nomos</i> durch <i>aletheia</i>	85
5.1.2. Die geschichtliche Entpolitisierung der <i>parrhesia</i> : Vom <i>nomos</i> über den <i>bios</i> zum <i>skandalon</i> .	87
5.1.2.1. Sokratische <i>parrhesia</i>	87
5.1.2.2. Kynische <i>parrhesia</i>	89
5.1.2.3. Historisierung und Ontologisierung der <i>parrhesia</i>	90
5.2. <i>Ion</i> : Das Drama der <i>parrhesia</i> als Streit um die Möglichkeit zu sprechen	90
5.2.1. Zum geschichtlichen und politischen Hintergrund des Stückes	91
5.2.2. Schweigen des Gottes – Wahrsprechen der Menschen: Apollon als Anti-Parrhesiast, Ion als natürlicher Parrhesiast	92
5.3. Kreusas unmögliches Sprechen	97
5.4. In Richtung einer Politik der Selbstantizipation	104
<b>6. Schlussbetrachtung</b>	<b>108</b>
<b>7. Literaturverzeichnis</b>	<b>111</b>
7.1 Siglen	111
7.1.1 Texte von Michel Foucault	111
7.1.2 Texte von Euripides	111
7.2 Sämtliche Quellen	112
<b>8. Anhang</b>	<b>118</b>
8.1. Abstracts (Deutsch/Englisch)	118
8.2. Lebenslauf	120

## **PERSÖNLICHE ERKLÄRUNG**

Ich versichere mit dieser Erklärung, dass diese von mir abgegebene schriftliche Arbeit von mir selbstständig verfasst wurde. Dafür habe ich nur die in dieser Arbeit in nachprüfbarer Weise zitierte und aufgelistete Literatur verwendet. Mir ist bewusst, dass ich bei einem eventuellen Verstoß mit Konsequenzen zu rechnen habe. Weiters versichere ich, dass ich diese Arbeit noch an keinem anderen Institut oder an einer anderen Universität zur Beurteilung vorgelegt habe.

Datum: 10.12.2012

Unterschrift:

## Danksagung

Ich danke meinem Betreuer Arno Dusini dafür, dass er mich seit Beginn meines Studiums für rhetorische und literaturtheoretische Fragestellungen sensibilisiert und es mir möglich gemacht hat, den hier diskutierten Fragestellungen in Form einer Diplomarbeit nachgehen zu können. Weiters danke ich ihm für die Diskussionen, die mich gerade am Beginn des Schreibprozesses viele der hier verhandelten Probleme klarer sehen haben lassen.

Mein Dank geht insbesondere auch an Gerald Posselt, der mir die *parrhesia*-Thematik zunächst nahegebracht hat und der es mir ermöglicht hat, vieles des hier Vorgebrachten als Tutor in seinem Seminar gemeinsam mit ihm und den dort anwesenden Studierenden zu debattieren. Weiters danke ich ihm für die Diskussion dieses Textes in den Phasen seiner Entstehung. Seine Hilfe und seine präzisen Hinweise sind für die vorliegende Arbeit von großer Bedeutung.

Schließlich danke ich Thomas Assinger, Jakob Falkinger, Hanna Hamel, Katharina Krcal, Stephanie Marx, Michael Poigner und Anna Wieder für ihren Rückhalt, ihre Geduld, ihre Diskussionsbereitschaft und für die vielen Stunden an Korrekturarbeit, die diesen Text erst zu seiner endgültigen Form kommen ließen.



## Siglen

### Texte von Michel Foucault

**DuW:** Michel Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. 6 Vorlesungen, geh. im Herbst 1983 an d. Univ. v. Berkeley/Kalifornien. Hg. v. Joseph Pearson, aus d. Engl. v. Mira Köller. Berlin: Merve 1996.

**HdS:** Michel Foucault: *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*. Aus d. Franz. v. Ulrike Bokelmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009.

**MzW:** Michel Foucault: *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84*. Aus d. Franz. v. Jürgen Schröder. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012.

**RSa:** Michel Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*. Aus d. Franz. v. Jürgen Schröder. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012.

### Texte von Euripides

**Bakchen:** Euripides: „Die Bakchen.“ In: Ders.: *Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden, Griechisch/Deutsch*. 2. Bd. Hg. v. Bernhard Zimmermann, aus d. Griech. v. Dietrich Ebener, Mannheim: Artemis & Winkler 2010, S. 1116-1231.

**Elektra:** Euripides: „Elektra.“ In: Ders.: *Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden, Griechisch/Deutsch*. 1. Bd. Hg. v. Bernhard Zimmermann, aus d. Griech. v. Dietrich Ebener, Mannheim: Artemis & Winkler 2010, S. 368-479.

**Ion:** Euripides: *Ion*. Dt. m. e. Einl. v. Emil Staiger. Bern: Francke 1947.

In der *parrhesia* gibt es nichts als Wahrheit.

*Foucault*

Sprich, Schwester, was du willst; denn unversöhnlich ist der Hass, der zwischen uns und dem besteht!

*Euripides*

## **1. Einleitung: Zugänge zur *parrhesia*. Heranführung an die Thematik, Thesen, Methode, Aufbau und Kontextualisierung**

### **1.1. Heranführung: Die Achillesferse der *parrhesia***

Diese Arbeit hat das Äußern der Wahrheit als Akt oder Tätigkeit zum Thema. Sie versucht aus literaturtheoretischer und rhetorischer Perspektive zur Fassung eines im weitesten Sinne *performativen* Charakters des Wahrsprechens beizutragen. Dazu bezieht sie sich auf die späten Vorlesungen Michel Foucaults zum Begriff der *parrhesia*. Von Foucaults Lektüren der euripideischen Tragödien ausgehend, die ihm dazu verhelfen, den Begriff der *parrhesia* als gefährvolles und risikobehaftetes Äußern der Wahrheit zu begreifen, wird versucht, über eine Problematisierung der Analysevoraussetzungen Foucaults zu einem differenzierten Verständnis des Wahrsprechens als einer paradoxen und widerspruchsvollen Tätigkeit zu gelangen. Schon die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *parrhesia* verweisen auf eine Spannung zwischen zwei einander widerstrebenden Polen:

„Es gibt zwei zu unterscheidende Arten von *parrhesia*. Zunächst gibt es einen abschätzigen Sinn des Wortes, der nicht weit von „Geschwätz“ entfernt ist und der darin besteht, ohne Einschränkung alles und alles mögliche zu sagen, was einem in den Sinn kommt. [...] Meistens hat *parrhesia* jedoch in den klassischen Texten nicht diese abschätzige Bedeutung, sondern eher eine positive: *parrhesiazestai* bedeutet „die Wahrheit sprechen“. Aber sagt der *parrhesiastes*, was er für wahr hält, oder sagt er, was wirklich wahr ist? Meiner Meinung

nach sagt der *parrhesiastes*, was wahr ist, weil er weiß, daß es wahr ist; und er weiß, daß es wahr ist, weil es wirklich wahr ist.“ (DuW, S. 12, Hv. i. Orig.)

Foucault weist damit bei der Explikation der Etymologie des Ausdrucks *parrhesia* auf eine grundlegende Ambivalenz in den Wortbedeutungen von „*parrhesia*“ und „*parrhesiazestai*“ hin, die zunächst frappiert: Ein und dasselbe Wort kann einerseits ein Sprechen bezeichnen, das nicht nur die Wahrheit spricht, sondern darüber hinaus sein Äußerungssubjekt auch aufs Engste an das Aussprechen dieser Wahrheit bindet. Es verweist jedoch andererseits gleichzeitig auf ein Sprechen, in dessen unablässigem Hervorsprudeln die Wahrheit geradezu untergeht. Ein und dasselbe Wort bezeichnet also das Zutreten wie das Untergehen der Wahrheit im Sprechen. Diese grundlegende Ambivalenz in der Etymologie eines Begriffs, den Michel Foucault als zentral für die abendländische Geschichte der Philosophie, der Politik und der Ethik herausstellt, soll als Leitfaden für die folgende Untersuchung des Aktes bzw. der Tätigkeit des Wahrsprechens fungieren. Foucault erinnert daran, dass das Wort *parrhesia* sich zunächst von *pan* (alles) und *rhema* (das Gesagte) (vgl. DuW, S. 10) herleitet, also zunächst schlicht etwas wie *alles sagen* bezeichnet. *Alles sagen* – dies kann nach der Wortbedeutung von *parrhesia* einerseits, wie Foucault formuliert, verstanden werden als „[das] zu sagen, was einem in den Sinn kommt, ohne sich auf irgendein Prinzip der Vernunft und der Wahrheit zu beziehen“ (MzW, S. 25) und andererseits als ein Sprechen, das „ohne Verheimlichung oder Zurückhaltung, ohne stilvolle Klausel oder rhetorische Ausschmückung, die sie verschlüsseln oder maskieren könnte, die Wahrheit“ sagt (MzW, S. 25). In einer Geste, die Foucault an einigen Stellen in seiner Untersuchung der *parrhesia* vollzieht, konstatiert er zunächst diese Doppeldeutigkeit, konzentriert sich jedoch sodann ausschließlich („lassen wir die negativen Wertungen beiseite“, MzW, S. 26; vgl. auch DuW, S. 12-14) auf die positive Bedeutung des Wortes: „Die *parrhesia* bedeutet also ‚alles sagen‘, aber ausgerichtet an der Wahrheit: alles von der Wahrheit sagen, nichts von der Wahrheit verheimlichen, die Wahrheit sagen, ohne sie durch irgend etwas zu maskieren.“ (MzW, S. 26)

Diese von der Etymologie her nahegelegte Ambivalenz des parrhesiastischen Sprechens – in der Oszillation zwischen Geschwätz und Wahrsprechen – hat jedenfalls eminent politische Implikationen gerade für ein Denken der Demokratie (vgl. zu dieser Frage u. a. z. B. RSa, S. 223, 249, 256-257): Schließlich wäre die *parrhesia* als Fähig-

keit der Einzelnen, die Wahrheit offen und ohne Scheu zu sagen, die Bedingung der Möglichkeit der Demokratie, gleichzeitig aber als Geschwätz, das unter seinem unablässigen Brabbeln die Stimme(n) der Wahrheit verstummen lässt, die Bedingung ihrer Unmöglichkeit. Die Frage nach diesem politischen Aspekt des Wahrsprechens zu stellen wird eines der zentralen Ziele dieser Arbeit sein.

Aber was ist das überhaupt für ein Akt oder eine Tätigkeit, das Wahre zu sagen? Was ist die Wahrheit als Sprechakt oder Sprechfähigkeit? Was heißt es zunächst, sich im Sprechen als SprecherIn der Wahrheit zu exponieren? Was ist das für eine Tätigkeit, in der ich mich über das Äußern des Wahren selbst an meine Äußerung binde? Das Aussprechen der Wahrheit, auch als Risiko, die Angesprochenen zu verletzen und den Reflex dieser Verletzung am eigenen Leib als Gewalt zu spüren – was ist das für ein Phänomen in der Sprache? Was ist, anders formuliert, ein offenes Sprechen, in dem scheinbar ohne Kunst und Künstlichkeit die Wahrheit, also das Natürliche selbst gesagt wird?

Diese Fragen konturieren das Thema dieser Arbeit. Die Frage nach dem Wahrsprechen als einer Tätigkeit oder einem Akt, in dem kein Verschweigen oder keine Falschheit sich zwischen das sprechende Subjekt und die Äußerung des Wahren schiebt, findet sich an zentraler Stelle in vielen wichtigen Texten des antiken Denkens und der antiken Literatur. So erinnern sich die LeserInnen der *Ilias* an eine Stelle im neunten Gesang, eine kritische und krisenhafte – man könnte sagen, politisch wie dramaturgisch ausschlaggebende – Szene, in der sich Achill entscheiden muss, ob er sich wieder dem Kampf gegen Troja anschließt, an Odysseus wendet, der mit seiner Bittgesandtschaft zu ihm gekommen ist:

„Edler Laertessohn, erfindungsreicher [*polymechanos*, Se.] Odysseus,  
Nötig ist es, ganz offen herauszusagen die Meinung,  
Wie ich es selber denke und wie es auch sicher geschehn wird,  
Daß ihr mir nicht in den Ohren liegt, der ein und der andre;  
Denn der Mann ist mir so verhaßt wie die Pforten des Hades,  
Der ein anderes birgt im Sinn und ein anderes ausspricht.“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Homer: *Ilias*. Übers. u. mit e. Nachw. u. e. Register v. Roland Hampe, Stuttgart: Reclam 2005, IX, V. 308-313 (hier S. 170).

Odysseus wird hier von Achill als der Erfindungsreiche, als *polymechanos* bezeichnet, als derjenige, der viele Pläne schmiedet und dessen Beweggründe und Intentionen für sein Gegenüber nie ganz absehbar sind. Achill eröffnet damit eine Differenz oder Opposition zwischen Odysseus und sich selbst, indem er von sich sagt, dass er jemand ist, der seine Ansichten offen kundtut und bei dem kein Unterschied besteht zwischen dem, was er „im Sinn birgt“ und dem, was er ausspricht. Was hier also mithin thematisch wird, ist die Frage nach der Authentizität und dem authentischen Sprechen im Gegensatz zu einer Redestrategie, die sich von einem für die an der Gesprächssituation Beteiligten nicht einsehbaren Hiatus zwischen dem Sagen und dem Meinen herleitet. Achill inszeniert sich somit als ein Proto-Parrhesiast, der mit seiner Beschreibung des Odysseus letztlich gleich auf zwei der wichtigsten Opponenten der *parrhesia* anspielt, die Foucault anführt:

„Der moralische Gegner der *parrhesia* ist [erstens] die Schmeichelei. Zweitens hat die Freimütigkeit einen technischen Gegner: die Rhetorik, zu der die Freimut ein viel komplexeres Verhältnis unterhält als zur Schmeichelei. Die Schmeichelei ist der Feind; die freimütige Rede muss sich der Schmeichelei fernhalten, sich ihrer entledigen. Von der Rhetorik muss sich die freimütige Rede losmachen, nicht sosehr, nicht alleine und nicht einzig, um sie zu verbannen oder auszuschließen, sondern vielmehr um gerade aus Freiheit gegenüber den Rhetorikregeln sich dieser Rhetorik im Rahmen der strikt und stets unausgesprochen definierten Grenzen dort, wo sie wirklich notwendig ist, bedienen zu können.“ (HdS, S. 455)

Die Freiheit der *parrhesia*, die Freiheit der freien Rede wird somit von Foucault als die Freiheit gegenüber der Rhetorik charakterisiert. Bedenkt man, dass die lateinischsprachige Rhetoriktradition die Figur der *parrhesia* auch mit *libertas* übersetzte,<sup>2</sup> so haben

---

<sup>2</sup> Vgl. z. B.: Quintilianus, Marcus Fabius: *Institutio Oratoria. Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher*, hg. u. aus d. Lat. übers. v. Helmut Rahn. 3. Aufl., Darmstadt: WBG 1995, III 8, 48. Auch Quintilian weist hier auf diesen ambivalenten Status des parrhesiastischen Sprechens hin: „Liegen dagegen die Verhältnisse entgegengesetzt, verlangen sie einen etwas bescheideneren Maßstab. Denn was bei den einen Freiheit [*libertas*] ist, heißt bei den anderen Frechheit [*licentia*] [...]“ (ebd.) Zu diesem Schwanke der *parrhesia* zwischen Freiheit und Frechheit bei Quintilian vgl. auch Anne Lorenz: *Rede, Freiheit, Frechheit. Das Verhältnis vom Begriff parrhesia zum rhetorischen Verfahren der licentia*. Tübingen: Dipl. Arb. 2007, insbes. S. 20-24. Online-Version abrufbar unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-opus-53222> (2.8.2012)

wir eine rhetorische Figur der freien Rede, deren Kennzeichen es gerade ist, von der Rhetorik frei zu sein (vgl. hierzu auch DuW S. 20-21).

Wenn Odysseus und Achill einander gegenüber treten, treten also auch die freie Rede (in der Doppelbedeutung von der Rede eines freien Subjekts und der Rede, die nicht an die Konventionen der Rhetorik *gebunden* ist) und die List (List des Unfreien wie List der gebundenen Rede) einander gegenüber. Die Konfrontation von Achill und Odysseus wäre aber noch weit darüber hinaus eine Urszene oder ein Archetyp der abendländischen Kultur: Sie verkörpert und inszeniert den Unterschied zwischen demjenigen, bei dem *Sagen* und *Meinen* übereinstimmen und dem, bei dem es einen Hiatus, eine Inkongruenz zwischen diesen beiden gibt. Es geht also um eine Unterscheidung, die ihren Reflex in vielfältigen Oppositionen der Geschichte des europäischen Denkens findet: Das freimütig-offene Sprechen gegen die hinterlistige Schmeichelei, d. h. auch das Wahrsprechen gegen das Geschwätz (also eine – die wahre, gute Bedeutung der *parrhesia* gegen die andere, schlechte, parasitäre Bedeutung der *parrhesia*), also weiters die Philosophie gegen die Rhetorik,<sup>3</sup> oder auch das sich seiner selbst bewusste Subjekt gegen die zweideutige Kraft des Unbewussten (dessen prominentester Effekt ja gerade darin besteht, zu bewirken, dass *Sagen* und *Meinen* niemals überlappen werden), folglich Descartes gegen Freud, weiters die ethische Politik gegen die strategische Politik<sup>4</sup>, das gebräuchliche oder eigentliche Sprechen gegen die Literatur usw.

Vor dem Hintergrund dieser Konstellation scheint man also – konfrontiert mit dem Problem der *parrhesia* – vor der Wahl zu stehen, entweder für Achill oder für Odysseus

---

<sup>3</sup> Platon etwa greift die angesprochene Homerische Szene auf diese Art und Weise auf in: Platon: „Hippias II“, in: Ders.: *Sämtliche Werke Bd. 1*, hg. v. Ursula Wolf, aus d. Agr. übers. v. Friedrich Schleiermacher, 30. Aufl., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2007, 364b-366a (bzw. S. 86-88). Platon lässt Sokrates' titelgebenden Dialogpartner Hippias diese Verse rezitieren und interpretieren: „In diesen Versen offenbart er [Homer, Se.] die Gemütsart jedes der beiden Männer, daß nämlich Achilleus wahr sei und einfach, Odysseus aber vielgewandt und falsch. Denn den Achilleus lässt er ja diese Verse dem Odysseus sagen.“ (Ebd. S. 87.) Foucault hebt in seiner eigenen Analyse der platonischen Betrachtung dieser Homerszene vor allem die Verbindung von „wahr“ und „einfach“, *haplos* und *alethes* hervor, um zu zeigen, dass hier das Leben selbst als Leben in der Wahrheit und von der Wahrheit her und als Verkörperung der Wahrheit bestimmt wird (vgl. MzW S. 291-292)

<sup>4</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung v. a. Oliver Marchart: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010, insbes. S. 152-177 u. S. 221-244.

Partei ergreifen zu müssen. Man könnte hier nun für die odysseische Seite, also für die Seite der Rhetorik, des Unbewussten, des Strategischen usw. Partei ergreifen und dabei gleichzeitig Foucault in die korrespondierende(n) Achill'sche(n) Position(en) drängen. Ich denke jedoch im Gegenteil, dass es eine weitaus produktivere Herangehensweise an das Problem des Wahrsprechens ist, zu zeigen, inwiefern sich bei Foucault selbst – der die ursprüngliche klassische Form der *parrhesia* als die „nackte Übermittlung der Wahrheit“ (HdS, S. 467) bezeichnet und der aufweist, wie diese *parrhesia* allmählich im Verlauf der Geschichte problematisiert wurde – bereits in der Bestimmungsarbeit der reinen, guten und wahren *parrhesia* der klassischen Epoche Hinweise auf etwas wie eine *Achillesferse* dieser *parrhesia* finden lassen könnten. Es geht mir folglich darum – um im Bild zu bleiben –, Achills Mangel *an sich selbst* aufzuzeigen, also die Möglichkeit des Scheiterns, der Figurativität, des Rhetorischen, des Unbewussten gerade in der reinen Tätigkeit des reinen Wahrsprechens aufzusuchen.

In Foucaults Analysen zur *parrhesia* wird eine geschichtliche Veränderungsbewegung beschrieben, die sich kondensiert an Foucaults Begriff der „Problematisierung“ anschaulich machen lässt. Foucault interessiert an dem, was er die „Geschichte des Denkens“ (DuW, S. 78) nennt, die Frage, „wie ein unproblematisches Erfahrungsfeld oder eine Reihe von Praktiken, die als selbstverständlich akzeptiert wurden, die vertraut und ‚unausgesprochen‘ sind, also außer Frage stehen, zum Problem werden [...]“ (DuW, S. 78<sup>5</sup>) und er stellt die *parrhesia* ins Zentrum dieser Untersuchung als dasjenige zunächst unproblematische Phänomen, das in späterer Zeit Objekt einer Problematisierung geworden ist. Wenn ich eben allegorisch vom Aufsuchen einer „Achillesferse“ gesprochen habe, so meine ich damit, in Anschluss an Gerald Posselt, eine Art der Befragung der Foucault'schen Texte, die nachzuweisen versucht, dass die *parrhesia* nicht nur innerhalb dieser oder jener geschichtlichen Zusammenhänge zum Problem wird, son-

---

<sup>5</sup> Foucaults Untersuchungen in *Sexualität und Wahrheit* weisen einen relativ analogen Analyseimpetus auf, wenn er die Leitfrage seiner Untersuchungen folgendermaßen formuliert: „[W]ie sind [...] [die sexuellen Verhaltensweisen] zu Wissensobjekten geworden? Auf welchen Wegen und aus welchen Gründen hat sich der Erkenntnisbereich organisiert, den man mit dem relativ neuen Wort ‚Sexualität‘ umschreibt? Es handelt sich hier um das Werden eines Wissens, das wir an seiner Wurzel fassen möchten [...]“ (Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit. Erster Band*. Aus d. Franz. v. Ulrich Rauff u. Walter Seitter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983, S. 7.)

dem auf gewisse Weise immer schon problematisch ist, d. h. wesentlich von einer Problematik gekennzeichnet ist, die die Reinheit des Wahren im Sprechen je bereits kontaminiert haben könnte.<sup>6</sup> Inwiefern ist also – so die Frage, die ich hier stellen möchte –, von der *parrhesia* her gedacht, das Äußern der Wahrheit als paradoxer Sprechakt aufzufassen?

## **1.2. Zielsetzung, Forschungshypothese, Thesen und Vorgehensweise: Vom Problem zur Politik der *parrhesia***

### **1.2.1. Zielsetzung**

Das Ziel dieser Arbeit ist es, die strukturelle Problematik der *parrhesia* zu beleuchten. Dies impliziert noch keine im strengen Sinne ahistorische Herangehensweise, sondern nur eine Distanz gegenüber der Art von Historisierung, wie sie Foucault vornimmt, indem er unter dem Begriff der *Problematisierung* (der in seinen späten Texten an die Stelle des Begriffs der *Genealogie* zu treten scheint) aufzeigt, wie die *parrhesia* sich von einem intrinsisch politischen hin zu einem ethischen Begriff wandelt und sodann in

---

<sup>6</sup> Gerald Posselt hat in seinem Seminar zu Foucaults *Diskurs und Wahrheit* (am Institut für Philosophie der Universität Wien im Sommersemester 2012), dem ich als Tutor assistieren durfte, diese strukturelle Perspektive auf Foucaults Ausführungen zur *parrhesia* stark gemacht und dabei an zentraler Stelle die Frage diskutiert, inwiefern *parrhesia* als paradigmatisch für die Funktionsweise von Sprache oder Rede selbst gelesen werden kann. Die drei Thesen zur *parrhesia*, die ich am Ende dieses Kapitels formulieren werde und für die ich in der Folge argumentieren möchte, verdanken sich somit mithin wesentlich der Diskussion und den gemeinsamen Überlegungen im Seminar und sollen drei zentrale Schlaglichter auf *parrhesia* als strukturelles Problem menschlichen Sprechens werfen. In der noch sehr überschaubaren Sekundärliteratur zu Foucaults *parrhesia*-Vorlesungen sind es vor allem Bernd Stiegler, Bernhard Waldenfels und Andreas Hetzel, die ebenfalls das strukturelle Moment der *parrhesia* hervorheben bzw. die, wie Stiegler formuliert, „unzeitgemäße Perspektive“ in Foucaults Vorlesungen betonen. (Alle drei Beiträge finden sich in dem von Petra Gehring und Andreas Gelhard herausgegebenen Sammelband *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich: diaphanes 2012). Auch die knappen Bemerkungen Giorgio Agambens zu Foucaults Begriff des Wahrsprechens weisen in Richtung einer strukturellen Lesart des Problems der *parrhesia* (vgl. Giorgio Agamben: *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides*. Berlin: Suhrkamp 2008, S. 73).



den Selbsttechniken und Lebenspraktiken des Kynismus und schließlich des Christentums aufgeht.

### **1.2.2. Hypothese. Foucault mit Euripides lesen**

Will man die *parrhesia* somit als einen politischen Begriff zurückgewinnen, müsste man also zunächst aufzeigen, inwiefern sie abseits ihrer *Problematisierungen* je schon ein *problematisches Moment* impliziert. Dies gedenke ich hier über den Bezug auf drei Tragödien des Euripides – *Die Bakchen*, *Elektra* und *Ion* – zu tun. Die ersten beiden Tragödien verhelfen Foucault dazu, die noch unproblematische und reine Form der *parrhesia*, in der es „nichts als Wahrheit [gibt]“ (HdS, S. 466), zu definieren. Die Tragödie *Ion* wird von Foucault herangezogen, um den Wandel der politischen *parrhesia* zur ethisch-sokratischen *parrhesia* zu veranschaulichen.

Meine Hypothese lautet, dass die Tragödien des Euripides, wenn sie mit den Foucault'schen Bestimmungen der wahren und ursprünglichen *parrhesia* in einen Dialog treten, Hinweise auf strukturell problematische Aspekte der *parrhesia* zu geben in der Lage sind. Von dieser Hypothese ausgehend wird sich je ein Kapitel der Ausarbeitung einer These zur *parrhesia* widmen, wobei jede These über die Lektüre eines euripideischen Stückes in eins mit seiner Foucault'schen Untersuchung entwickelt wird. Dabei sei betont, dass es mir keinesfalls darum geht, bestimmte Stellen, Motive oder Bewegungen hier schlicht mit den Analysen Foucaults zu kontrastieren. Vielmehr sollen diese Stücke am Begriff der *parrhesia*, so wie ihn Foucault beschreibt, Strukturen und Probleme sichtbar machen.

### **1.2.3. Thesen**

#### **1.2.3.1. Erste These. *Die Bakchen*: *parrhesia* und Performativität**

An den ersten beiden Tragödien werde ich zeigen, inwiefern genau dieses „[N]ichts als Wahrheit“ (HdS, S. 466) der „ursprünglichen“ *parrhesia* je schon prekär ist. Foucault

bezieht sich auf *Die Bakchen*, um den Begriff des *parrhesiastischen Vertrages* einzuführen. Wenn der Bote zum thebanischen König Pentheus kommt, um über die Taten der Mainaden zu berichten, versichert er sich vor seiner Rede darüber, ob er ohne Strafe freimütig alles sagen kann: „Darf ich mit Freimut [*parrhesia*] sprechen / von dem, was dort geschehen, oder nur mit Vorsicht?“ (*Bakchen*, V. 668/669) Und Pentheus antwortet ihm: „Sprich! Keine Strafe hast von mir du zu befürchten. / Man darf dem Boten, der die Wahrheit sagt, nicht zürnen.“ (*Bakchen*, V. 673-674) Der parrhesiastische Vertrag bewirkt also einen Austausch von Wahrheit und Macht (vgl. DuW, S. 31), der der eigentlichen parrhesiastischen Äußerung vorausgehen kann, und zwar gerade in solchen Fällen, in denen der *parrhesiastes* nicht die soziale Stellung innehat, die ihm den Gebrauch von *parrhesia* ansonsten erlauben würde. Der parrhesiastische Vertrag setzt also eine klassische performative Äußerung (das Versprechen bzw. den Vertragsabschluss) mit der parrhesiastischen Äußerung in Bezug. Indem ich mich auf *Die Bakchen* beziehe, werde ich daher die Argumente, die Foucault zur Unterscheidung der *parrhesia* von der performativen Äußerung anführt, am Leitfaden der Unterscheidung von *parrhesia* und parrhesiastischem Vertrag „problematisieren“. Dies wird zweierlei verdeutlichen: Erstens wird sich durch diese Vorgehensweise *parrhesia* als eine Form des Sprechens präsentieren, die – ähnlich dem Versprechen bei Felman<sup>7</sup> oder dem Eid bei Agamben<sup>8</sup> – auf ausgezeichnete Weise für das menschliche Sprechen selbst steht, und zweitens werde ich hier aufzeigen, dass selbst diese reinste, natürliche und wahrste Sprechertätigkeit etwas anderes *sagt*, als sie *tut*. Die Inbezugsetzung der euripideischen *Bakchen* und der Foucault'schen Ausführungen zur Unterscheidung zwischen *parrhesia* und Performativität wird ergeben, dass *parrhesia* vorgibt, eine Beziehung des Sprechers zur Wahrheit zu repräsentieren oder darzustellen bzw. ins Werk zu setzen, dass ihr Tun jedoch zunächst genau darin besteht, die Möglichkeit einer solchen Beziehung anzukündigen bzw. zu behaupten.

---

<sup>7</sup> Vgl. Shoshana Felman: *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin or Seduction in Two Languages*. Stanford UP 2003.

<sup>8</sup> Agamben: *Das Sakrament der Sprache* 2008.

### 1.2.3.2. Zweite These. *Elektra*: *parrhesia* und Rhetorik

Auf die euripideische *Elektra* bezieht sich Foucault ebenfalls, um die Logik des genannten Begriffs des parrhesiastischen Vertrages zu veranschaulichen, indem er die bekannte Szene anführt, in der Elektra ihre Mutter Klytämnestra anklagt. Klytämnestra bietet Elektra einen parrhesiastischen Vertrag an („Sprich, wenn du willst, und red dagegen freiheraus [*kantithes parrhesia*] / nach welcher Logik ungerecht dein Vater starb!“ [*Elektra*, V. 1049-1050]), den Elektra nach einer Chorpartie noch einmal in Erinnerung ruft: „Denk, Mutter, an die Worte, die zuletzt du sprachst, / da Redefreiheit [*parrhesian*] du mir botest gegen dich!“ (*Elektra*, V. 1055-1056) Elektra bezieht sich also auf den parrhesiastischen Vertrag, scheinbar um einer möglichen Strafe für ihr freimütiges Sprechen zu entgehen. Hier ist jedoch bereits klar, dass Klytämnestra von Elektra und Orestes ermordet werden wird und Elektras Sprechen ist Teil des Mordkomplotts. Foucault bestimmt daher Elektras Sprechhandeln als subversives Unterlaufen des parrhesiastischen Vertrages (vgl. DuW, S. 34), wodurch Klytämnestra in eine Falle gelockt wird, die sie, wie zuvor bereits Ägisth, das Leben kosten wird. Die *parrhesia* Elektras, ihre emphatische Anklage der Untaten Klytämnestras, steht somit im Zusammenhang einer Täuschung und einer List, also einem im oben so genannten „odysseischen“ Sinne *rhetorischen* Kontext der Tücke, der Vorspiegelung und des Missbrauchs der Sprache.

Diese tragische Szene zwischen Elektra und Klytämnestra bietet die Gelegenheit, die Beziehungen der *parrhesia* zur Rhetorik – verstanden als dasjenige Moment im Sprechen, das die Möglichkeit einer Nicht-Überlappung zwischen *Sagen* und *Meinen*, ein Moment der Verstellung und der Überredung jenseits der Prinzipien der Wahrheit und der Rationalität einführt – zu untersuchen. Ich werde, indem ich mich auf den rhetorischen Begriff der *dissimulatio artis* beziehe, in diesem Kapitel zeigen, dass die *parrhesia* – ausgehend vom Verhältnis von rhetorisch-figurativem und eigentlich-gebräuchlichem Sprechen – als genau dasjenige Moment in der Sprache identifiziert werden kann, das allererst eine Unterscheidung zwischen rhetorischem und nicht-rhetorischem Sprechen einführt. Diese Unterscheidung wird allerdings im selben Moment unterlaufen, insofern das nicht-figurative, authentische Sprechen einerseits den Verstellungen und Figurationen der Rhetorik vorauszuliegen behauptet, jedoch zugleich – im Sinne der *dissimulatio artis* – auch das höchste Ziel und den Kulminationspunkt

der Rhetorik bildet. Die zweite These dieser Arbeit ist also, dass die *parrhesia* gerade an der Grenze zwischen dem Rhetorischen und dem Nicht-Rhetorischen, zwischen dem natürlichen und dem künstlichen Sprechen angesiedelt ist und ein Moment des Sprechens bezeichnet, das diese Unterscheidung allererst sowohl eröffnet als auch subvertiert.

### 1.2.3.3. Dritte These. *Ion*: *parrhesia* und Politik

Nachdem ich mit dem Bezug auf *Die Bakchen* und *Elektra* für zwei Unentscheidbarkeiten im Kern der *parrhesia* argumentiert haben werde, wende ich mich der Tragödie *Ion* zu, die nicht nur für Foucault das zentrale parrhesiastische Stück des Euripides ist (vgl. DuW, S. 34-35), sondern auch den Kulminationspunkt meiner Argumentation in der vorliegenden Arbeit bilden wird, indem ich hier die zuvor als sowohl hinsichtlich des Performativen wie auch hinsichtlich des Rhetorischen von Paradoxien durchzogen herausgestellte *parrhesia* auf ihr politisches Moment hin befrage. *Ion* ist das einzige Stück, dem Foucault systematische Lektüren widmet (vgl. DuW S. 34-58 bzw. RSa S. 104-208). Er vollzieht akribisch nach, wie Euripides mit dem Stück *Ion* auf eine Krise der demokratischen Institutionen Athens antwortet und analysiert vor allem die Figuren Ion und Kreusa in Bezug auf die Möglichkeit parrhesiastischen Sprechens. Er zeigt auf, dass Ion zwar sozusagen von Natur aus dazu berufen ist, ein Parrhesiast zu sein, jedoch aufgrund seiner ungewissen Herkunft in Athen nicht die Möglichkeit hätte, *parrhesia* zu gebrauchen. Zentral ist nun hieran, dass Apollo nur mit einer Lüge diese Herkunft Ions im Ungewissen lassen kann, eine Lüge, die Kreusa in einer emotionalen wie politisch bedeutsamen Szene (im doppelten Wortsinne) aufdeckt. Sie klagt den delphischen Gott direkt an, obwohl sie nicht in der Position ist, *parrhesia* zu gebrauchen. Ihr ist die *parrhesia* sogar im doppelten Sinne verwehrt, denn sowohl als Frau als auch als Königin könnte sie *parrhesia* unter gewöhnlichen Umständen nicht gebrauchen (vgl. DuW, S. 10 Fußn. 4, S. 14-16), wie sie auch selbst weiß. Diejenigen nämlich, die in Athen die *parrhesia* gebrauchen können, gehören, wie auch Foucault in Bezug auf Ion ausführt, zum *proton zygon*, zum ersten Rang in der *polis* (vgl. RSa, S. 134), was Kreusa verwehrt bleiben wird: „Denn schwierig ist der Frauen Stand vor Männern. / Die Edlen

mischt man unter die Gemeinen / Und schmäht sie mit. So unglücklich sind wir.“ (Ion, V. 398-400) Foucault analysiert Kreusas parrhesiastische Szene als Urszene und Paradigma eines geschichtlichen Übergangs von der politischen zur ethischen bzw. sokratischen *parrhesia*: „[A]ls Frau wird Kreusa keine *parrhesia* gebrauchen, um dem König die Wahrheit über das Athener politische Leben zu sagen [so wie Ion es tut, Se.], sondern eher um Apollon öffentlich für seine Missetaten anzuklagen.“ (DuW, S. 52) Gleichzeitig aber, und diesen Aspekt werde ich in meiner Argumentation stark machen, steht Kreusas Sprechen in Euripides’ Stück im Zentrum eines im Wortsinne radikalen politischen Problems, nämlich dem Problem der Institutionalisierung von Sprechakten. Wie Foucault aufweist, geht es in dem ganzen Stück um die Frage, wie Ion das Bürgerrecht erlangen kann, das ihm erlauben wird, *parrhesia* zu gebrauchen. Nun zeigt sich, dass es dazu genau Kreusas parrhesiastischen Sprechens bedarf, ihrer Selbstkonstitution als wahrsprechendes Subjekt, also einer vom Standpunkt der Institution her unmöglichen *parrhesia*, die genau nicht von denjenigen Institutionen gedeckt ist, derer Ion für das Erlangen und die Realisierung seiner parrhesiastischen Rolle bedarf. Paradox formuliert bewirkt eine unmögliche *parrhesia* (diejenige Kreusas) hier die allgemeine Möglichkeit der institutionell gedeckten *parrhesia* Ions.

Ich werde von hier aus zeigen, dass diese paradoxe *parrhesia* Kreusas, in der sie sich auf eine Weise als Wahrsprecherin konstituiert, die institutionell nicht vorgesehen ist, folglich auf ein nichtinstitutionalisierbares Moment des Sprechens verweist, das in juristischen und politischen Aneignungsbestrebungen nicht aufgehen kann. *Die parrhesia wäre also, so die dritte These dieser Arbeit, in ihrer paradoxalen Struktur genau diejenige Modalität des Sprechens, die denen, die in einem gegebenen institutionellen politischen Rahmen nicht als Sprechende auftreten können, eine „unmögliche Möglichkeit“<sup>9</sup> der Wortergreifung zu-spricht.* In der Figur der Kreusa lässt sich ein Sprechen vernehmen, dessen Kraft und Wirksamkeit sich gerade nicht von einem autorisierenden institutionellen Rahmen her erklären lässt, sondern die vielmehr auf einer ihr inhärenten paradoxen Struktur beruhen.

---

<sup>9</sup> Vgl. hierzu: Jacques Derrida: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Berlin: Merve 2003.

#### 1.2.4. Euripides liest Foucault – Statt einer Methodenreflexion

Diese drei Thesen sollen im Folgenden elaboriert werden, und zwar so, dass jeder dieser drei Punkte über etwas, was ich eine doppelte Lektüre nennen möchte, deutlich gemacht wird. Die Argumentation stützt sich dabei jeweils auf Foucaults Bemerkungen zu einem Aspekt der *parrhesia*, der von Foucault auch in Bezug auf die Tragödien des Euripides verhandelt wird, nimmt diese jedoch gleichzeitig über den Bezug auf je eine dieser Tragödien kritisch in den Blick. Was daraus entsteht, ist jeweils nicht eine einfache Affirmation oder Zurückweisung der Foucault'schen Thesen und Argumente, sondern vielmehr eine Dialektik, die über die Inbezugsetzung der theoretischen Schriften Foucaults und der literarischen Werke des Euripides dem Begriff der *parrhesia* selbst Konturen zu geben versucht. Mit Foucaults Bemerkungen zur *parrhesia* lassen sich Euripides' Tragödien in einem neuen Licht sehen, gleichzeitig wirft aber auch die wiederholte Lektüre dieser Tragödien ein neues Licht auf den von Foucault besprochenen Begriff der *parrhesia*.

Diese Art des Vorgehens, die die titelgebende Wendung dieser Arbeit – Euripides liest Foucault – explizieren soll, impliziert selbstverständlich keine Methodik im engen Sinne des Begriffs, so als könnte über die Inbezugsetzung des Theoretischen und des Literarischen jeweils ein bestimmtes (vorhersagbares oder kontrollierbares) Ergebnis erzielt werden. Vielmehr fungiert das Literarische als diejenige Instanz, die den Blick auf das Ungedachte des Theoretischen richtet und dabei unerhörte Effekte produziert, die vielleicht – ähnlich der *parrhesia* selbst – im Theoretischen einen Rest oder Überschuss sichtbar machen, der dort alleine nicht eingeholt werden kann.

Als paradigmatisch für eine solche Vorgehensweise ist sicherlich Shoshana Felmans Studie über das Versprechen – *The Scandal of the Speaking Body*<sup>10</sup> – anzusehen, ein Werk, in dem sie John L. Austins Sprechakttheorie mit Molières *Don Juan* zusammenzubringen versucht. Sie schreibt dort über ihre eigene Fragestellung: „The question that this book will raise is [...] twofold: how does research on the performative shed light on

---

<sup>10</sup> Felman: *The Scandal of the Speaking Body* 2003.

the myth of Don Juan? But also, on the other hand, what light does the Don Juan myth shed on performative theory?"<sup>11</sup> Diese doppelte Fragestellung macht es Felman möglich, das Versprechen als einen paradoxen Sprechakt zu charakterisieren, wobei das literarische Werk Molières die Glättungen der Theorie Austins jeweils aufzurauen vermag.

Auf ähnliche Weise soll hier versucht werden, im Zusammenspiel der Foucault'schen Argumentationen und der euripideischen Dramaturgie den Begriff der *parrhesia* als eine in sich paradox verfasste Modalität des Wahrsprechens herauszustellen. Damit schreibt sich dieser Text in ein seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgekommenes Diskursfeld ein, das den performativen Charakter menschlicher Rede ins Zentrum sprachwissenschaftlicher, philosophischer, literatur- und rhetoriktheoretischer Untersuchungen stellt, das nun im folgenden Abschnitt umrissen werden soll.

### **1.2.5. Zur Verortung der Thesen dieser Arbeit.**

Obwohl die performative Dimension menschlicher Rede – d. h. der Handlungscharakter bzw. die Wirksamkeit von Sprechen –, wie Andreas Hetzel betont, schon von den antiken Rhetorikern bemerkt, gedacht und beschrieben wurde<sup>12</sup>, dauerte es bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, bis er explizit und systematisch zum Gegenstand theoretischer Untersuchungen gemacht wurde. Als richtungweisend sind hier zunächst die Arbeiten Wittgensteins<sup>13</sup> und Austins<sup>14</sup> im Bereich der *ordinary language philosophy* zu nennen, wobei es Austin war, der programmatisch in seinen Vorlesungen eine explizite Abkehr von der Fokussierung der Philosophie auf wahrheitsfähige Sätze oder Aussagen zugunsten performativer Äußerungen vollzog, deren Charakteristikum darin besteht, nicht wahr oder falsch sein zu können, jedoch durch das Aussprechen der Worte eine

---

<sup>11</sup> Ebd., S. 4.

<sup>12</sup> Vgl. Andreas Hetzel: *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*. Bielefeld: transcript 2011, S. 21-27.

<sup>13</sup> Vgl. Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.

Handlung zu vollziehen, die glücken oder missglücken kann.<sup>15</sup> Austin setzt also zunächst die Wahrheitsfähigkeit konstativer Aussagen dem Handlungscharakter performativer Äußerungen entgegen. Im Verlauf seiner Vorlesungen entdeckt er (oder fingiert zu entdecken), dass sich diese Unterscheidung nicht im strengen Sinne aufrechterhalten lässt bzw. aporetisch ist, was ihn dazu führt, nunmehr alle Äußerungen als Handlungen aufzufassen. Die Sprechakttheorie geht also bei Austin tendenziell in eine allgemeine Handlungstheorie über. In der Nachfolge Austins sind es vor allem John Searle<sup>16</sup> und Jürgen Habermas<sup>17</sup>, die systematische Sprechakttheorien entwerfen. Andere AutorInnen wie Jacques Derrida<sup>18</sup> und Shoshana Felman<sup>19</sup> versuchen demgegenüber eher, den Begriff des Performativen beizubehalten und die Aporetik, die er markiert, produktiv zu machen. Für beide Rezeptionslinien lässt sich jedoch mit einem gewissen Recht behaupten, dass Austins Arbeiten in der Reflexion auf Sprache insofern einen Bruch markieren, als sie bewirken, dass der Aspekt der Wahrheitsfunktionalität von Sätzen zugunsten einer umfassenderen Betrachtung des Handlungscharakters sprachlicher Äußerungen in den Hintergrund tritt. In unterschiedlichen Traditionslinien motiviert dies jeweils zu einer verstärkten theoretischen Inblicknahme nicht proportionalwahrheitsfähiger Phänomene sprachlicher Praxis. So entwirft etwa – um nur einige wenige paradigmatische ProponentInnen in diesem weiten Untersuchungsfeld zu nennen – Roland Barthes Reflexionen zum Diskurs der Liebe<sup>20</sup>, Shoshana Felman befragt die Äußerung des Versprechens auf ihre Paradoxalität hin, Jacques Derrida zeigt die Aporien und Paradoxien der Übersetzung auf<sup>21</sup>, Judith Butler arbeitet die subjektkonsti-

---

<sup>14</sup> Vgl. John L. Austin: *Zur Theorie der Sprechakte (How to Do Things with Words)*. Stuttgart: Reclam 2002.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. S. 25-45.

<sup>16</sup> Vgl. John Searle: *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983.

<sup>17</sup> Vgl. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.

<sup>18</sup> Vgl. Jacques Derrida: „Signatur Ereignis Kontext“, in: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen 1999, S. 325-351.

<sup>19</sup> Vgl. Felman: *The Scandal of the Speaking Body* 2003.

<sup>20</sup> Vgl. Roland Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.

<sup>21</sup> Vgl. Jacques Derrida: *Die Einsprachigkeit des Anderen oder die ursprüngliche Prothese*. München: Fink 2004.



tutiven Dimensionen verletzender Rede und Hasssprache heraus<sup>22</sup>, Jacques Rancière untersucht Akte der Wortergreifung auf eine ihnen inhärente politische Logik hin<sup>23</sup> usw.

Verdankt sich die Inblicknahme der performativen Dimension des Sprechens zunächst also einer Suspendierung des Wahrheitsbegriffs, so kommt es gerade in jüngerer Zeit verstärkt zu Untersuchungen, die versuchen, das Problem der Wahrheit performativ einzuholen. Dabei liegt der Fokus stets auf bestimmten Typen von Sprechakten, für die jeweils gilt, dass sie sich in der einen oder anderen Weise auf Wahrheit beziehen, ohne dass diese Wahrheit jedoch im propositionalen Gehalt einer Aussage aufgehen würde, sondern wesentlich an die Situation und den Vorgang der Äußerung gebunden ist. Beispielhaft sind in diesem Bereich etwa Jacques Derridas Arbeiten zum Problem der Zeugenschaft und des Zeugnisablegens<sup>24</sup>, Giorgio Agambens genealogische Untersuchung zum Phänomen des Eides<sup>25</sup>, Emmanuel Levinas' Schriften zum Begriff der Prophetie<sup>26</sup> und schließlich auch Foucaults Vorlesungen zur *parrhesia*. Die vorliegende Arbeit verortet sich somit im Kontext dieser Studien und theoretischen Zugänge zum Problem des Wahrsprechens als einer performativen Tätigkeit und schreibt sich ein in diese Diskurse, in denen die Frage nach dem paradoxen und aporetischen Charakter derartiger Sprachphänomene zentral ist.

Zu Foucaults *parrhesia*-Vorlesungen selbst gibt es noch recht wenig an Forschungsliteratur. Kürzlich wurde von Petra Gehring und Andreas Gelhard ein Sammelband herausgegeben, dessen Beiträge sich aus philosophischer, philologischer und politischer Perspektive mit Foucaults Ausführungen auseinandersetzen.<sup>27</sup> Dies allein zeigt schon den Disziplinengrenzen überschreitenden Charakter der *parrhesia*-Problematik. Auch die vorliegende Untersuchung verortet sich somit an den Grenzen von Literaturtheorie,

---

<sup>22</sup> Vgl. Judith Butler: *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.

<sup>23</sup> Vgl. Jacques Rancière: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.

<sup>24</sup> Vgl. Jacques Derrida: „'A Self-Unsealing Poetic Text' - Zur Poetik und Politik des Zeugnisses“, in: Peter Buhrmann (Hg.): *Zur Lyrik Paul Celans*. München: Fink 2000, S. 147-182.

<sup>25</sup> Vgl. Agamben: *Das Sakrament der Sprache* 2008.

<sup>26</sup> Vgl. Emmanuel Levinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Freiburg: Alber 1999.

<sup>27</sup> Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012.

Rhetoriktheorie, Sprachphilosophie und politischer Theorie, um von der *parrhesia* her den performativen Charakter des Wahrsprechens denken zu können.

### **1.2.6. Aufbau der Arbeit**

Diese Arbeit gliedert sich in fünf Teilabschnitte. Zunächst wird (in 2.) die Möglichkeit der Fragestellung nach dem performativen Charakter des Wahrsprechens von Foucault selbst her nachvollzogen, wobei herausgearbeitet werden soll, dass man angesichts der *parrhesia*-Vorlesungen vor der grundsätzlichen Entscheidung steht, sie historisch oder strukturell zu lesen. Der strukturelle Zugang soll hier favorisiert und plausibilisiert werden. In drei aufeinanderfolgenden Kapiteln werden sodann die unter 1.2.3 formulierten Thesen im Detail ausgeführt, bevor ein abschließendes Kapitel das aus diesen drei Lektüren Gewonnene zu systematisieren versucht.



## 2. Das Wahrsprechen und die wahre Aussage: *parrhesia* als Bedingung des Sprechens?

Um die eingangs konturierte Fragerichtung, die auf die Untersuchung der strukturell-problematischen Aspekte der *parrhesia* abstellt, zu untermauern, muss zunächst auf Foucaults eigenen methodischen Zugang zum Begriff der *parrhesia* eingegangen werden. Damit soll gezeigt werden, inwiefern in seiner eigenen Untersuchung letztlich offen bleibt, ob *parrhesia* als strukturelles Problem des Sprechens oder als historisches Problem der Problematisierung eines Redephänomens zu verstehen ist bzw. soll in der weiteren Folge die Frage aufgeworfen werden, in welcher Hinsicht sich diese Unterscheidung zwischen einem historisierenden und einem strukturellen Zugang am Phänomen des parrhesiastischen Sprechens überhaupt bewähren kann.

In seiner berühmten Inauguralvorlesung am Collège de France, *Die Ordnung des Diskurses*<sup>28</sup>, die die These entwickelt, dass „in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird“<sup>29</sup>, bespricht Foucault drei verschieden gelagerte Ausschließungsprozeduren, die dazu da sind, Diskurse zu reglementieren: das *Verbot*, die *Grenzziehung von Vernunft und Wahnsinn* sowie den *Gegensatz zwischen dem Wahren und dem Falschen*.<sup>30</sup> Während das Verbot nach Foucault die Funktion hat, Diskurse so zu regulieren, dass sie einschränken, wann, worüber, von und vor wem wie gesprochen werden kann,<sup>31</sup> zielt die Grenzziehung von Vernunft und Wahnsinn, wie Foucault argumentiert, darauf ab, gewissen Formen des Sprechens das zu nehmen, was man mit Austin ihre *illokutionäre Kraft*<sup>32</sup> nennen könnte: „Seit dem Mittelalter ist der Wahnsinnige derjenige, dessen Diskurs nicht ebenso zirkul-

---

<sup>28</sup> Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*. Aus d. Franz. v. Walter Seitter, mit e. Essay v. Ralf Konersmann, 10. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer 2007.

<sup>29</sup> Ebd. S. 11.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. S. 11-17.

<sup>31</sup> Foucault nennt drei grundsätzliche Typen von Verboten, die jeweils darauf abzielen, die Produktion von Diskursen einzudämmen: „Tabu des Gegenstandes, Ritual der Umstände, bevorzugtes oder ausschließliches Recht des sprechenden Subjekts – dies sind die drei Typen von Verboten, die sich überschneiden, verstärken, ausgleichen und so einen komplexen Raster bilden, der sich ständig ändert.“ (Ebd. S. 11.)

lieren kann wie der der andern: sein Wort gilt für null und nichtig, es hat weder Wahrheit noch Bedeutung, *kann vor Gericht nichts bezeugen, kein Rechtsgeschäft und keinen Vertrag beglaubigen* [...].<sup>33</sup> Wenn nach Foucault der Wahnsinnige somit – selbst wenn, wie Foucault bemerkt, dessen Worte manchmal als geheimnisvolle Wahrheiten angesehen worden sind, die jedoch nichtsdestoweniger *als Sprechen inexistent* waren<sup>34</sup> – keinen Vertrag abschließen und keine juristischen Verpflichtungen eingehen kann, so ist ihm letztlich gerade die entscheidende, „illokutionäre“ Möglichkeit genommen, *ein Versprechen zu geben*, womit er, mit Nietzsche gesprochen, aus dem Bereich des Menschlichen als solchen ausgeschlossen ist, insofern man den Menschen als dasjenige Tier, das versprechen darf, betrachtet.<sup>35</sup> Die Worte des Wahnsinnigen kommen dagegen vielmehr, wie Foucault formuliert, nur als „sinnlose[s] Geräusch“<sup>36</sup> in Betracht und selbst die Psychoanalyse habe nicht grundsätzlich an dieser Grenzziehung von Vernunft und Wahnsinn gerührt, sondern sie vielmehr nur verschoben.<sup>37</sup>

Die Beschreibung des dritten Ausschließungssystems, das in *Die Ordnung des Diskurses* die Unterscheidung von Wahrem und Falschem darstellt, ist nun für das Verständnis von Foucaults methodischem Interesse am Begriff der *parrhesia* entscheidend. Foucault fragt zunächst, in welchem Sinne man die Unterscheidung zwischen dem Wahren und dem Falschen überhaupt als ein Ausschließungssystem betrachten könne, und unterscheidet dabei zwischen zwei Ebenen, auf denen die Unterscheidung von Wahrem und Falschem zu untersuchen ist. Er argumentiert, dass man diese Grenzziehung zwar auf der Ebene bestimmter Diskurse weder als „willkürlich und veränderbar, weder [als] institutionell noch [als] gewaltsam“<sup>38</sup> bezeichnen kann; wenn man jedoch

---

<sup>32</sup> Vgl. zum Begriff der *illocutionary force*: J. L. Austin: *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon 1962, S. 99.

<sup>33</sup> Vgl. Foucault: *Die Ordnung des Diskurses* 2007, S. 12, Hv. von mir.

<sup>34</sup> Vgl. ebd.

<sup>35</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: „Zur Genealogie der Moral. Zweite Abhandlung“, in: Ders.: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Berlin: dtv/de Gruyter 1999, S. 307-353, hier S. 307-308.

<sup>36</sup> Vgl. Foucault: *Die Ordnung des Diskurses* 2007, S. 12.

<sup>37</sup> Die Grenzziehung von Vernunft und Wahnsinn sei, so Foucault, mithin nur „nach anderen Linien, durch neue Institutionen und mit Wirkungen, die nicht dieselben sind“ (ebd., S. 13) weiter aufrecht.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. S. 13-14.

hingegen auf einer höheren Analyseebene nach dem „Willen zur Wahrheit“<sup>39</sup> selbst fragt, die Diskurssysteme der abendländischen Gesellschaften durchzieht und charakterisiert, so lässt sich für Foucault zeigen, dass dieser Wille zur Wahrheit von geschichtlichen Veränderungen bestimmt und mit kontingenten Macht- und Begehrenskonfigurationen verbunden ist. Im Zuge der Analysen dieser Konfigurationen könne man den Willen zur Wahrheit als ein Ausschließungssystem bezeichnen. So stellt Foucault beispielhaft fest, dass eine der entscheidenden geschichtlichen Veränderungen, die der Wille zur Wahrheit im Verlauf der griechischen Antike erfahren hat, gerade ein Wechsel der Sprechaktmodalität gewesen sei, die den Status der wahren Rede bzw. des wahren Diskurses auszeichnet:

[N]och bei den griechischen Dichtern des 6. Jahrhunderts war der wahre Diskurs – im starken und wertbetonten Sinne des Wortes: der wahre Diskurs, vor dem man Achtung und Ehrfurcht hatte und dem man sich unterwerfen mußte, weil er der herrschende war – eben der Diskurs, der **von den hierzu Befugten** nach dem **erforderlichen Ritual** verlautbart worden ist; es war der Diskurs, der Recht sprach und jedem sein Teil zuwies; es war der Diskurs, der die Zukunft prophezeiend nicht nur **ankündigte**, was geschehen würde, sondern **auch zu seiner Verwirklichung beitrug**, der die Zustimmung der Menschen herbeiführte und sich so mit dem Geschick verflocht. Aber schon ein Jahrhundert später lag die höchste Wahrheit nicht mehr in dem, was der Diskurs *war*, oder in dem, **was er tat**, sie lag in dem, was er sagte: eines Tages hatte sich die Wahrheit vom **ritualisierten, wirksamen** und gerechten **Akt** der Aussage [im französischen Original: *énonciation*, Se.] weg und zur Aussage [*énoncé*, Se.] selbst hin verschoben: zu ihrem Sinn, ihrer Form, ihrem Gegenstand, ihrem referentiellen Bezug. Zwischen Hesiod und Platon hat sich eine Teilung durchgesetzt, welche den wahren Diskurs und den falschen Diskurs trennte; diese Teilung war neu, denn nunmehr war der wahre Diskurs nicht mehr der **kostbare und begehrenswerte Diskurs**, der **an die Ausübung von Macht gebunden** ist. Der Sophist ist vertrieben.<sup>40</sup>

Ich habe in diesem Zitat auf zwei unterschiedliche Weisen Hervorhebungen vorgenommen, da man zeigen kann, dass diese Verlagerung des Schwerpunkts vom Handlungs- und Äußerungscharakter hin zum Objekt- und Aussagecharakter des Diskurses im Willen zur Wahrheit, in sprechakttheoretischen Begriffen exakt als die Differenz von

---

<sup>39</sup> Ebd. S. 14. Vgl. zu diesem Begriff auch ebd. S. 14-17.

*Konstativem* und *Performativem* reformuliert werden kann<sup>41</sup>: Ich habe in Fettdruck all das hervorgehoben, was dazu führen kann, die erste Form des Willens zur Wahrheit, die Foucault beschreibt, im Sinne eines *performativen* Wahrheitsbegriffes aufzufassen: Dass die Äußerung in einem rituellen Kontext stattfinden muss und die Autorisiertheit bestimmter SprecherInnen erforderlich ist, trifft sich mit Austins Definitionsversuchen der performativen Äußerung<sup>42</sup> wie auch mit Émile Benvenistes Betonung der Autorisierungsdimension performativer Sprechakte<sup>43</sup>; dass dem Prophezeiungscharakter der wahren Äußerung ein Moment der Wirklichkeitskonstitution eignet, findet in der Sprechakttheorie seinen Reflex in der Bestimmung, dass performativen Äußerungen wesentlich die Kraft zukommt, nicht die Wirklichkeit zu beschreiben, sondern Wirklichkeit hervorzubringen.<sup>44</sup> Unterstrichen habe ich dagegen all das, was zeigt, dass die neue Form des Willens zur Wahrheit eine *konstative* ist: In einem performativen Wahrheitsverständnis geht es um Fragen der Kontextualität (Wie ist das Sprechritual beschaffen? Welchen Kontext erfordert es? Welche Personen sind dazu vonnöten und wer ist davon ausgeschlossen? Wer ist, anders formuliert, sichtbar bzw. hörbar und wer ist vom Bereich des Sichtbaren und Hörbaren ausgeschlossen?). Dagegen geht es bei dem neuen, konstativen Wahrheitsverständnis um Fragen des Sinns eines Aussagesatzes, der Satzbedeutung, der Referenz, also letztlich um genau die Fragen der Grammatik und der Logik, die nach Austins Diagnose das abendländische Sprachdenken nachhaltig im Sinne der Vorherrschaft des Konstativen geprägt haben<sup>45</sup>.

---

<sup>40</sup> Ebd., Kursivierungen von Foucault, Hervorhebungen durch Unterstreichung bzw. durch Fettdruck von mir, Se.

<sup>41</sup> Ich danke Gerald Posselt für diesen Hinweis.

<sup>42</sup> Vgl. hierzu Austin: *Zur Theorie der Sprechakte* 2002, S. 41.

<sup>43</sup> Vgl. Émile Benveniste: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Aus d. Franz. v. Wilhelm Bolle, Frankfurt a. M.: Syndikat 1977.

<sup>44</sup> Vgl. zum wirklichkeitskonstitutiven Aspekt des Performativen insbes. Judith Butler: „Performative Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie“, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Hg. v. Uwe Wirth, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, S. 301-320. Butler zeigt dort unter anderem auf, dass Identität, Realität und Substantialität immer als Effekte einer „stilisierte[n] Wiederholung von Akten“ (ebd. S. 302) zustande kommen. Vgl. auch die Einleitung zu: Butler: *Haß spricht* 2006, S. 9-71.

<sup>45</sup> Vgl. Austin: *Zur Theorie der Sprechakte* 2002, S. 25-26.

Wenn man also diese Begrifflichkeit von Konstativem und Performativem als Folie für die Lektüre dieser Analyse der Transformation im Willen zur Wahrheit, die Foucault vornimmt, akzeptiert, so lässt sich der Anspruch der späten Vorlesungen Foucaults zu den Problemen des Wahrsprechens genau als eine Geschichte des Weiterlebens dieses Problems des Wahrsprechens als einer Tätigkeit, als einer Performanz, verstehen; einer Performanz, die darüber hinaus subjektkonstitutiv ist. So deutet etwa bereits Foucaults Explikation des Titels der Vorlesung *Die Regierung des Selbst und der anderen* in diese Richtung, da er unter dieser Formel einen zentralen Aspekt dessen versteht, was er als die „Analyse der Bildung von Erkenntnissen“ (RSa, S. 63) bezeichnet, nämlich die Untersuchung der „Geschichte von Formen der Veridiktion“ (RSa, S. 63), also die Geschichte der verschiedenen Weisen des Wahrsprechens und der wahren Rede. Diese Analyseausrichtung versteht Foucault als Teil seines größeren Projekts der Untersuchung der „Brennpunkte oder Matrizen der Erfahrung“ (RSa, 63), die sich aufteilt in die „Analyse der Formen der Veridiktion; die Analyse der Verfahren der Gouvernementalität; die Analyse der Pragmatik des Subjekts und der Techniken des Selbst.“ (RSa, 64) Seine grundlegende Fragestellung lautet dabei: „[W]ie [kann] das Wahrsprechen, die Verpflichtung und die Möglichkeit des Wahrsprechens in den Verfahren der Regierung zeigen [...], wie das Individuum sich in seinem Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen als Subjekt konstituiert[?]“ (RSa, 64). Foucault fragt also nach den Weisen, in denen Formen des (politischen) Wahrsprechens Aufschluss über die Weisen der (Selbst-)Konstitution von Subjekten geben können. Und in dem Maße, wie diese Weisen der (Selbst-)Konstitution geschichtlich veränderbar sind, sind es demnach rückwirkend auch die Weisen des Wahrsprechens selbst. Aus dieser Perspektive kann also *nicht* nach den strukturellen Momenten der „performativen“ Dimension des Wahrsprechens gefragt werden, da sie je von den verschiedenen „Verfahren der Regierung“ abhängen und weniger im Wesen und der Dynamik des Sprechens selbst zu liegen scheinen.

Gleichzeitig aber gibt es in Foucaults Vorlesungen Momente einer anderen Form der Betrachtung der *parrhesia*, die nicht explizit methodisch ausgewiesen wird, die aber nichtsdestoweniger darauf hindeuten kann, sie als ein strukturelles Problem des Sprechens zu betrachten. Dies wird an mehreren Punkten offenbar. Erstens könnte man Foucaults *Beispiele* parrhesiastischer Akte anführen. Bei Foucault finden sich zwei Arten von Beispielen: Erstens Analysen parrhesiastischer Szenen, die sich auf bestimm-



te Texte beziehen, wie etwa Platons Kritik an Dions Tyrannenherrschaft oder Galileis Dialoge. Zweitens gibt es Beispiele, die Foucault selbst erfindet und die implizieren, dass *parrhesia* als gefährvolles Äußern der Wahrheit kein spezifisches geschichtliches Problem früherer Zeitalter ist:

„[D]er *parrhesiastes* ist jemand, der ein Risiko eingeht. Natürlich ist das Risiko nicht immer ein Risiko für Leib und Leben. Wenn Sie zum Beispiel einen Freund sehen, wie er dabei ist, etwas Falsches zu tun, und Sie riskieren, sich seinen Zorn zuzuziehen, wenn Sie ihm sagen, daß er Unrecht hat, handeln Sie als ein *parrhesiastes*. In solch einem Fall riskieren Sie nicht Ihr Leben, aber Sie könnten ihn durch Ihre Bemerkungen verletzen, und Ihre Freundschaft könnte darunter leiden. Wenn ein Redner in einer politischen Debatte riskiert, seine Popularität zu verlieren, weil seine Meinungen im Widerspruch zu der Meinung der Mehrheit stehen oder seine Meinungen in einen politischen Skandal münden könnten, so gebraucht er *parrhesia*. *Parrhesia* ist daher mit Mut angesichts einer Gefahr verbunden: Sie erfordert den Mut, trotz einer gewissen Gefahr die Wahrheit zu sprechen.“ (DuW, S. 15)

Diese beiden Beispiele, die Foucault hier für die Erforderlichkeit des Mutes zum parrhesiastischen Sprechen gibt, sind nicht zuletzt deswegen aufschlussreich, weil eine persönliche Szene der Freundschaft und eine politische Szene der öffentlichen Rede aufgerufen wird, wobei Foucault nur im ersten Fall die HörerInnenschaft direkt anspricht: Er verweist seine HörerInnen also auf die Rolle als mahnende FreundInnen und spricht den politischen Redner in der dritten Person an. Der Mut zur Wahrheit überschreitet aber jedenfalls in seinem Beispiel die Register des Politischen und des Persönlichen, indem er in der *parrhesia* da wie dort auftreten kann und da wie dort ein wahr-sprechendes Subjekt in der Gegenwart konstituiert. Diese Beispiele könnten noch als Zugeständnisse an die Didaktik oder Pädagogik abgetan werden, um anschaulicher zu machen, was *parrhesia* in der klassischen Antike bedeutet haben mag, zeigen aber nichtsdestoweniger das Weiterleben dieses *performativen* Problems des Wahrsprechens in der Gegenwart an, das, wie ich in Bezug auf *Die Ordnung des Diskurses* formuliert habe, für Foucault seinen zentralen Status an das *konstative* Wahrheitsmodell Platons verloren hat.

Neben Foucaults Beispielen für das parrhesiastische Sprechen gibt es noch andere Momente in seinen Texten, in denen *parrhesia* als strukturelles Problem aufblitzt. Zentral sind hier die Abgrenzungen, mittels derer Foucault *parrhesia* charakterisiert. So grenzt er *parrhesia* an vielen Stellen gerade von der Sprechakttheorie (insbesondere

vom Begriff der *performativen Äußerung* nach Austin und Searle) sowie von der Rhetorik ab. Mag die Analyse des Verhältnisses von *parrhesia* und Rhetorik<sup>46</sup> sich noch auf spezifisch antike Diskurse und Schemata beziehen, so kann Foucaults Versuch des Aufweises der Irreduzibilität des Parrhesiastischen gegenüber dem Begriff der performativen Äußerung (vgl. u. a. RSa S. 87-103 bzw. DuW, S. 11) aus einer rein historischen Perspektive nur als purer Anachronismus verstanden werden, wenn nicht mindestens zugestanden wird, dass das Parrhesiastische wie das Performative in gewisser Hinsicht auf die Ebene der Bedingungen und der Verfasstheit des Sprechens selbst abzielt: Von diesem Standpunkt aus wäre eine Sprache ohne die Möglichkeit der *parrhesia* in genau demselben Maße vorstellbar oder unvorstellbar wie eine Sprache ohne die Möglichkeit des Performativs bzw. des Illokutionären. Genau nach diesem grundlegend parrhesiastischen Moment in der Sprache soll nun gefragt werden: Inwieweit ist das Parrhesiastische fundamental als eine Bedingung des Sprechens oder der Rede zu verstehen?

---

<sup>46</sup> Vgl. u. a. HdS S. 455-456, 465-471; DuW S. 20-21; RSa S. 81-84, 412-421; MzW S. 29-31.



PE. Du hast den Gott erkannt, sagst du – wie sah er aus?  
DI. Wie's ihm gefiel, das hatte ich nicht zu bestimmen.

*Euripides*

### **3. Die Bakchen: Performative und parrhesiastische Äußerungen. Das Versprechen zur Wahrheit**

Das folgende Kapitel widmet sich der Analyse von Foucaults Abgrenzung der *parrhesia* vom Begriff der performativen Äußerung aus der Sprechakttheorie. Diese Abgrenzung ist vor allem deswegen für ein Verständnis der *parrhesia* als Akt der Äußerung der Wahrheit bedeutsam, weil sie sich bei Foucault wesentlich als Unterscheidung von ereignishaftem Sprechen und rituell-konventionellem Sprechen ausformuliert findet, die nun hier über die Inblicknahme einer euripideischen Tragödie, die Foucault erwähnt, problematisiert werden soll. Es handelt sich um die Tragödie *Die Bakchen*, in der die *parrhesia* zwar nur eine sehr randständige Rolle spielt (das Wort kommt nur ein einziges Mal, in V. 668, vor) und die von Foucault auch nur *en passant* besprochen wird (in DuW, S. 30-31 und in RSa, S. 211-212), die sich aber dennoch gerade für die Frage nach der Unterscheidung von parrhesiastischen und performativen Äußerungen eignet, weil in ihr auf exemplarische Weise das inszeniert wird, was Foucault den „parrhesiastischen Vertrag“ (vgl. z. B. DuW, S. 30) nennt. Der parrhesiastische Vertrag ist ein Versprechen, das der Parrhesiast dem Mächtigeren abnimmt und das in der Versicherung besteht, dass der Mächtigere dem Aussprechen der Wahrheit nicht mit der Ausübung von Macht und Gewalt antworten wird (vgl. z. B. DuW, S. 31). Wenn das Eingehen eines parrhesiastischen Vertrages also der eigentlichen parrhesiastischen Äußerung vorangeht, dann treffen gleichzeitig eine (wenn nicht überhaupt die) exemplarische performative Äußerung, nämlich das Versprechen<sup>47</sup>, und die parrhesiastische Äußerung

---

<sup>47</sup> Vgl. zur Exemplarität des Versprechens für die performative Äußerung in der Sprechakttheorie v. a. Shoshana Felman: *The Scandal of the Speaking Body* 2003, insbes. z. B. S. 6 u. S. 19-20 sowie das Nachwort von Judith Butler im selbigen Band, S. 113-123.

aufeinander und bereiten so die Möglichkeit für eine Problematisierung des Verhältnisses von *parrhesia* und Performativität.

Die Analyse wird dabei in diesem Kapitel folgendermaßen vorgehen: Zunächst (in 3.1) werden Foucaults Argumente zur Entgegensetzung von *parrhesia* und Performativität dargestellt, wobei es vor allem darauf ankommt, den für Foucaults Konzeption entscheidenden Begriff der *Ereignishaftigkeit* parrhesiastischer Äußerungen im Gegensatz zur von ihm konstatierten starren Konventionalität performativer Äußerungen herauszuarbeiten. Daraufhin soll (in 3.2) dieser Gegensatz, den Foucault aufstellt, anhand einer Betrachtung der parrhesiastischen Szene in den euripideischen *Bakchen* problematisiert werden. Ich werde dabei argumentieren, dass die Ereignishaftigkeit nicht als Kriterium zur Unterscheidung von parrhesiastischen und performativen Äußerungen dienen kann, da diese gerade auch den Äußerungen eignet, die die Absicherung des parrhesiastischen Vertrages zum Ziel haben und die somit unter die Versprechen (also die performativen Äußerungen) zu rechnen sind. Ich werde die These vertreten, dass daraus *a fortiori* zu schließen ist, dass die *parrhesia* allgemein nicht dem Performativen entgegengesetzt werden kann, sondern dass *parrhesia* vielmehr die Möglichkeit des Scheiterns in allen performativen Äußerungen benennt. In einem dritten Schritt werde ich (in 3.3) davon ausgehend argumentieren, dass gerade der Begriff des Performativen uns Wesentliches über die parrhesiastische Äußerung zu sagen vermag, insofern er es erlaubt, zu beschreiben, was in der parrhesiastischen Äußerung *gesagt* und was *getan* wird.

### **3.1. Foucaults Entgegensetzung von *parrhesia* und Performativität**

In der bisher erschienenen Literatur zu Foucaults *parrhesia*-Vorlesungen wird an der Entgegensetzung von *parrhesia* und Performativität, wenn sie überhaupt erwähnt wird, wie etwa in den Beiträgen von Bernhard Waldenfels und Melanie Möller zu dem Sam-

melband *Parrhesia*<sup>48</sup>, nur ihre Verfehltheit konstatiert, ohne jedoch danach zu fragen, was uns dieses Scheitern der Unterscheidung zwischen *parrhesia* und Performativität über die *parrhesia* selbst sagen könnte. Dies versuche ich hier zu unternehmen.

Foucault widmet dieser Unterscheidung etwa ein Drittel der zweiten Vorlesung aus *Die Regierung des Selbst und der anderen*, und zwar um den zuvor von ihm anhand einiger Beispiele (wie etwa die parrhesiastischen Szenen der Wortergreifung Dions bzw. Platons vor Dionysios, wie sie von Plutarch geschildert werden [vgl. RSa, S. 72-75]) eingeführten Begriff der *parrhesia* stärker zu konturieren. Was zunächst an Foucaults Herangehensweise auffällt, ist, dass er nicht nennt, auf welche Theorie des Performativen er sich bezieht. Nur eine Bemerkung am Beginn von *Diskurs und Wahrheit* lässt diesbezüglich Schlüsse zu, nämlich wenn Foucault festhält, dass er „lieber den Ausdruck ‚Sprechbarkeit‘ als John Searles ‚Sprechakt‘ (oder Austins ‚performative Äußerung‘) [gebraucht], um die parrhesiastische Äußerung und ihre Verpflichtungen von den gewöhnlichen Arten von Verpflichtungen zu unterscheiden, die bestehen zwischen jemandem und dem, was er oder sie sagt.“ (DuW, S. 11) Demgegenüber nennt Foucault in *Die Regierung des Selbst und der anderen* keine Namen von TheoretikerInnen, wohingegen auch dort, wie wir sehen werden, die Frage nach den Verpflichtungen, die im Sprechen bestehen oder aus dem Sprechen entstehen, eine Rolle spielen wird. Es wird daher nicht so sehr darum gehen, zu erörtern, ob Foucault die eine oder andere Version der Sprechakttheorie richtig oder verzerrt darstellt, sondern es soll nach den seiner Argumentation inhärenten Konsequenzen des Scheiterns der Unterscheidung zwischen der *parrhesia* und dem Performativen gefragt werden. Foucault bringt dort nun insgesamt drei Thesen zur Unterscheidung von *parrhesia* und Performativität vor.

---

<sup>48</sup> Vgl. Bernhard Waldenfels: „Wahrsprechen und Antworten“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia*. 2012, S. 63-81, hier S. 66-68 bzw. Melanie Möller: „Am Nullpunkt der Rhetorik? Michel Foucault und die parrhesiastische Rede“ in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012, S. 103-120, hier S. 111-112.

### 3.1.1. Kodifizierte Wirkungen – Plötzliche Ereignisse; das Offene und das Geschlossene

Das erste Merkmal, anhand dessen Foucault performative von parrhesiastischen Äußerungen zu unterscheiden versucht, ist das der Unmittelbarkeit oder der Kodifiziertheit der Wirkungen, die diese Äußerungen jeweils hervorrufen. Für Foucault ist eine „Aussage [...] insofern performativ, als die Äußerung selbst den geäußerten Inhalt hervorbringt“ (RSa, S. 87), wobei er im Vorlesungsmanuskript ergänzt: „Das Performativum vollzieht sich in einer Welt, die sicherstellt, daß das Sagen das Gesagte verwirklicht.“ (RSa, S. 87) Mit anderen Worten, die performative Äußerung impliziert in Foucaults Darstellung einen stabilen oder (zumindest relativ) geschlossenen Kontext, dessen Parameter das zum Gelingen der Äußerung Nötige bereitstellen. Performative Äußerungen vollziehen sich für Foucault demnach stets in „wohl definierte[n] Situation[en]“ (RSa, S. 88), unabhängig vom Ausmaß ihrer Institutionalisierung. So führt er etwa sowohl das Beispiel einer Sitzungseröffnung als auch das Beispiel einer persönlichen Entschuldigung an. Selbst für zwei vom Grad ihrer Institutionalisierung her betrachtet so unterschiedliche performative Äußerungen gilt laut Foucault im Allgemeinen, dass „sich, wenn die Äußerung vollzogen wird, eine Wirkung einstellt. Diese Wirkung ist im Voraus bekannt, von vornherein geregelt. Es handelt sich um eine *kodierte Wirkung*, in der gerade der performative Charakter der Äußerung besteht.“ (RSa, S. 88, Hv. v. mir, Se.) Wenn nun die performative Äußerung sich durch die Kodiertheit ihrer Wirkungen auszeichnet und Foucault die *parrhesia* hierin dem Performativen gegenüberstellen will, dann muss er das Parrhesiastische gerade in einem Sprengen der Codes und in einer Art Wirkung verorten, die nicht von den Parametern der Situation determiniert wird, sondern diese vielmehr verändert, um- oder neukodiert:

[D]asjenige, was die *parrhesia* ausmacht, [...] besteht [darin], daß die Einführung oder der Einbruch der wahren Rede eine offene Situation bestimmt oder vielmehr eine Situation öffnet und eine Reihe von Wirkungen ermöglicht, die gerade nicht bekannt sind, und zwar gleichgültig, was der gewöhnliche, vertraute, gleichsam institutionalisierte Charakter der Situation ist, in der sie sich vollzieht. Die *parrhesia* bringt keine kodierte Wirkung hervor, sondern eröffnet ein unbestimmtes Risiko.“ (RSa, S. 88)

Während die performative Äußerung also für Foucault einen geschlossenen Kontext, eine geschlossene Situation erfordert bzw. eine Situation abschließt oder zu deren Schließung beiträgt, schafft das offene Sprechen der *parrhesia* eine offene Situation in dem Sinne, als die *parrhesia* einen Bruch markiert mit der Ordnung der Situationen, in denen sich performative Äußerungen vollziehen oder vollziehen können. Das Parrhesiastische würde damit auch jeweils das Scheitern konventional-performativer Sprechakte in einer gegebenen Situation, in der die *parrhesia* interveniert hat, implizieren.<sup>49</sup> Kennzeichen dieses parrhesiastischen Moments ist für Foucault die Unbestimmtheit der Situation, die dieses Sprechen hervorbringt und vor allem das Risiko, das dadurch eröffnet wird. So grenzt er die Äußerung der Wahrheit im Modus der *parrhesia* etwa von einem konventionellen Beweisvorgang ab:

„Das Aussprechen der Wahrheit eröffnet keinerlei Risiko, wenn man es nur als Bestandteil eines Beweisvorgangs betrachtet. Aber sobald das Aussprechen der Wahrheit, sei es nun innerhalb – denken Sie etwa an Galilei – oder auch außerhalb eines Beweisvorgangs, ein plötzlich hereinbrechendes Ereignis darstellt, das für das sprechende Subjekt ein gar nicht oder nur wenig bestimmtes Risiko eröffnet, können wir sagen, daß *parrhesia* vorliegt.“ (RSa, S. 89)

Offenbar ist es für Foucault also zuallererst das *Risiko*, das das Vorliegen von *parrhesia* bezeugt. Aber eröffnet, so müsste man kritisch fragen, ein Aussprechen der Wahrheit nicht immer ein Risiko in genau dem Maße, wie jedes Sprechen sich Risiken aussetzen muss? Wäre nicht noch selbst die ödeste Schmeichelei dem Risiko ausgesetzt, als solche enttarnt und mit Verachtung bestraft zu werden? Und ist nicht, wenn die Wahrheit als Ereignis auftritt, jede derartige Äußerung automatisch als parrhesiastische zu bezeichnen, insofern sie eine Art Unbestimmtheit und somit ein Risiko in eine Situation einführt? Und beinhaltet nicht, darüber hinaus, jede Situation *an sich selbst* bereits ein Risiko für den Sprechenden, das genau darin besteht, dass er niemals alle Parameter der

---

<sup>49</sup> Hier ergäbe sich die Möglichkeit, Foucaults redetheoretische Unterscheidung von *parrhesia* und Performativität hinsichtlich des Ereignischarakters parrhesiastischer Äußerungen in Analogie zur ontologischen Unterscheidung zwischen Sein und Ereignis etwa bei Alain Badiou zu lesen (vgl. Alain Badiou: *Das Sein und das Ereignis*. Zürich: diaphanes 2005).



Situation kennen kann, die zum Glücken oder Missglücken seiner Sprechakte und Sprechaktivitäten führen? Und müsste man, wenn dem so ist, das Parrhesiastische dann nicht eher als Möglichkeit des Scheiterns und Risiko des Sprechens im allgemeinen auffassen, insofern die *parrhesia* die Möglichkeit einer Bindung des Subjekts an die Wahrheit behauptet? Diese Fragen werde ich versuchen, in den Punkten 3.2 bzw. 3.3 zu beantworten. Gleichzeitig erfordern diese Fragen jedoch auch die Annäherung an die beiden anderen Unterscheidungsmerkmale Foucaults, nämlich die Bindung des Subjekts an die Äußerung der Wahrheit und die Bezeugung der Freiheit des Sprechenden in der parrhesiastischen Äußerung.

### **3.1.2. Die Beziehung des Subjekts zur Äußerung:**

#### **Das parrhesiastische Bündnis mit sich selbst**

Neben der risikobehafteten Ereignishaftigkeit des parrhesiastischen Sprechens, die uns, wie eben angedeutet, vor die Frage stellt, ob sie nicht vielmehr als Charakteristikum jeglicher Sprechsituation aufzufassen wäre, nennt Foucault als Kriterium zur Unterscheidung parrhesiastischer von performativen Äußerungen die Bindung des Subjekts an seine Äußerung, die bei der *parrhesia* gegeben sein müsse, bei der performativen Äußerung dagegen entfällt:

„Wer ‚Ich taufe dich‘ sagt, muß auch den Status haben, der zu taufen gestattet, d. h. zumindest Christ sein usw. Aber auch wenn dieser Status für den Vollzug einer performativen Äußerung unverzichtbar ist, kommt es für den Charakter der performativen Äußerung nicht darauf an, ob es eine gewissermaßen persönliche Beziehung zwischen dem Sprecher und der Äußerung selbst gibt.“ (RSa, S. 90)

Demgegenüber veranschlagt Foucault im Falle der *parrhesia* ein für das Vorliegen von *parrhesia* notwendiges Bündnis zwischen dem Sprechendem und seiner Äußerung, dessen Beschreibung in Foucaults Text vor allem deswegen aufschlussreich ist, weil sich hier besonders anschaulich der ambige Status des Subjekts in Bezug auf seine Äußerung zeigt:

„[D]ie *parrhesia* ist immer eine Art des Aussprechens der Wahrheit auf zwei Ebenen: die erste Ebene ist die der Äußerung der Wahrheit selbst (hier sagt man wie bei einem performativen Akt, was der Fall ist, und damit basta); dann gibt es eine zweite Ebene des parrhesiastischen Akts, der parrhesiastischen Äußerung, die *in der Behauptung besteht*, daß man die Wahrheit, die man sagt, auch wirklich selbst für wirklich wahr hält. *Ich sage die Wahrheit und denke auch selbst wirklich, daß es die Wahrheit ist, und ich denke wirklich, daß ich die Wahrheit sage, wenn ich sie sage.*“ (RSa, S. 91, Hv. v. mir, Se.)

Foucaults Beschreibung dieses parrhesiastischen Bündnisses zwischen dem Sprecher und der Äußerung, die er tätigt, enthält zwei eigentlich widersprüchliche Formulierungen: Einerseits sagt Foucault hier, dass die *parrhesia* zwei Behauptungen gleichzeitig vollzieht, nämlich (1.) die Behauptung, die in der Äußerung der Wahrheit selbst besteht, und (2.) die Behauptung, die in der Äußerung besteht, dass man diese in (1.) geäußerte Wahrheit auch selbst für wahr hält. Andererseits umschreibt Foucault diesen gedoppelten Äußerungsvorgang dann mit der Korrespondenz eines Sagens und eines *Denkens*, also einer Behauptung und eines *mentalen* Vorgangs, wenn er sagt: „*Ich sage die Wahrheit und denke auch selbst wirklich[...]*“ (RSa, S. 91) Wir haben hier also eigentlich zwei Modelle der *parrhesia*: Erstens ein Modell, in dem der parrhesiastische Sprechakt aus zwei Behauptungen besteht, und zweitens ein Modell, in dem dieser Akt aus einer Behauptung und einem Denkakt besteht. Damit sind aber zwei unterschiedliche Konzeptionen des parrhesiastischen Subjekts impliziert: Im ersten Fall handelt es sich um ein Subjekt, das von seiner Äußerung her konstituiert wird, da es sich nur rückwirkend über die (meist implizite) Behauptung von (2.) bezeugt, im zweiten Fall hätten wir ein Subjekt, das sich seiner Intention im Sprechen bewusst ist, das schlichtweg sagt, was es denkt, und das diese Korrespondenz zwischen dem Gesagten und dem Gedachten an sich darzustellen weiß. Diese Frage nach der parrhesiastischen Subjektivität werde ich im folgenden Kapitel (unter Punkt 4.3) abhandeln, hier sei nur darauf hingewiesen, dass dieser Bezug auf die implizite Behauptung oder auf die Bezeugung eines Denkakts, in der sich eine Bindung zwischen dem Sprechenden und der Äußerung bekräftigt, durchaus ihren Widerhall in der Sprechakttheorie findet, so etwa in den Austin'schen Glücksbedingungen für performative Äußerungen oder auch in den Habermas'schen Geltungsansprüchen für Sprechakte. So bezeichnet bei Habermas der Geltungsanspruch der *subjektiven Wahrhaftigkeit* die implizite Behauptung der Bindung des Subjekts an

seine Äußerung<sup>50</sup> und bei Austin findet sich unter den Bedingungen für das Gelingen performativer Äußerungen die folgende Bestimmung:

Wenn [...] das Verfahren für Leute gedacht ist, die bestimmte Meinungen oder Gefühle haben, oder wenn es der Festlegung eines der Teilnehmer auf ein bestimmtes späteres Verhalten dient, dann muß, wer am Verfahren teilnimmt und sich so darauf beruft, *diese Meinungen und Gefühle wirklich haben, und die Teilnehmer müssen die Absicht haben, sich so und nicht anders zu verhalten* [...] und sie müssen sich dann auch so verhalten.“<sup>51</sup>

Wenn ich also beispielsweise ein Versprechen gebe, dann impliziere ich in meiner Äußerung, dass ich auch selbst daran glaube, dass ich das Versprechen erfüllen werde und des Weiteren, dass es überhaupt erfüllbar ist.<sup>52</sup> Wir haben also auch hier, wie im Falle der *parrhesia*, die Struktur der doppelten Behauptung (erstens die Äußerung des Versprechens selbst und zweitens die implizite Äußerung der Verpflichtung meiner selbst auf das Versprochene).

Foucault führt weiter aus, dass das parrhesiastische Bündnis selbst ein Doppeltes ist: Neben dem Bündnis „des Subjekts, das mit sich selbst spricht“ (RSa, S. 92), „schließt [das Subjekt] auch dadurch ein Bündnis, daß es sagt: Ich bin der, der diese Wahrheit gesagt hat; ich binde mich also an die Äußerung und trage das Risiko all ihrer Folgen.“ (RSa, S. 92) Auch hier allerdings lässt der Vergleich zur performativen Äußerung des Versprechens die Grenze zwischen *parrhesia* und Performativität fraglich werden: Wird nicht, wenn ein Versprechen gegeben wird, genau diese Form des Bündnisses eingegangen, die die Versprechenden auf die Konsequenzen ihrer Sprechhandlungen verweist und ist nicht das Versprechen auch dadurch charakterisiert, dass es die SprecherInnen den möglichen Folgen ihrer Handlung aussetzt? Bekanntlich hat Nietzsche diese Dimension des Versprechens, also die im Sprechen stattfindende Verpflichtung auf eine ungewisse Zukunft hin, als die eigentliche Qualität des Menschlichen herauszustellen

---

<sup>50</sup> Vgl. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. 1. Bd: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995, S. 69.

<sup>51</sup> Vgl. Austin: *Zur Theorie der Sprechakte* 2002, S. 37.

<sup>52</sup> Vgl. hierzu John L. Austin: „Performative Äußerungen“, in: Ders.: *Gesammelte philosophische Aufsätze*. Stuttgart: Reclam 1986, S. 305-327, hier S. 307.

versucht.<sup>53</sup> Es könnte nun eingewandt werden, dass die Spezifität des Bündnisses, das in der parrhesiastischen Äußerung eingegangen wird, im Gegensatz zu performativen Äußerungen in der eigentlichen Bindung an die *Wahrheit* des Gesagten liegt; schließlich verdankt sich die Erörterung des Performativen in der Sprechakttheorie ursprünglich gerade einem Absehen von Wahrheitskriterien. Damit aber gesteht man bereits zu, dass die *parrhesia* vom Performativen nicht hinsichtlich des Bündnischarakters als solchen unterschieden werden kann, sondern dass es vielmehr darauf ankommt, eine differenzielle Analyse dieser verschiedenen Formen der Bindung des Subjekts an seine Äußerungen vorzunehmen – eine Analyse, deren Parameter in Bezug auf die *parrhesia* am Ende dieses Kapitels skizziert werden sollen.

### **3.1.3. Der Status des Sprechenden: Subjektposition und individuelle Freiheit**

Das dritte Unterscheidungsmerkmal zwischen *parrhesia* und Performativität, das Foucault anführt, betrifft die Relevanz, die dem Status des sprechenden Subjekts jeweils zukommt. Foucault versteht den Status als Teil derjenigen diskursiven Parameter, die „die Situation kodieren oder bestimmen könn[en]“. (RSa, S. 93) Er versucht nun, die parrhesiastische Äußerung von der performativen abzugrenzen, indem er betont, dass die „performative Äußerung erfordert, daß der Sprecher einen Status hat, der ihm, wenn er seine Äußerung vollzieht, gestattet, das Gesagte zu verwirklichen; um wirklich die Sitzung zu eröffnen, muß er Vorsitzender sein; um zu sagen ‚ich verzeihe dir‘ und damit ‚ich verzeihe dir‘ eine performative Äußerung ist, muß der Sprecher eine Beleidigung erfahren haben.“ (RSa, S. 92) Demgegenüber müsse das parrhesiastische Subjekt nicht im Vorhinein einen bestimmten Status haben, um parrhesiastisch sprechen zu können, sondern in der *parrhesia* bezeuge sich die „Freiheit eines sprechenden Individuums“ (RSa, S. 93). In der performativen Äußerung investiere das sprechende Subjekt also bloß seinen bereits im Vorhinein bestehenden Status (bzw., wie Foucault formuliert,

---

<sup>53</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: „Zur Genealogie der Moral. Zweite Abhandlung“ 1999, S. 307-353, hier S. 307-308, vgl. auch im vorliegenden Text Kap. 2.

„[schreibt] der Status des Sprechers und die Situation, in der er sich befindet, genau vor [...], was er sagen kann und soll“ [RSa, S. 93]), wohingegen das Spezifikum der parrhesiastischen Äußerung darin liege, die eigene Freiheit ins Werk zu setzen: „[D]ie *parrhesia* [existiert] nur, wenn es eine Freiheit in der Äußerung der Wahrheit gibt, eine Freiheit der Handlung, bei der das Subjekt die Wahrheit sagt, aber auch eine Freiheit des Bündnisses, durch das das sprechende Subjekt sich an das Gesagte und die Äußerung der Wahrheit bindet.“ (RSa, S. 93) In dieser parrhesiastischen Freiheit findet Foucault nun das verkörpert, was seinen weiteren Erörterungen zum Problem des Wahrsprechens den Titel geben wird: den *Mut* zur Wahrheit (vgl. RSa, S. 93). Anders ausgedrückt könnte man diese Differenz, die Foucault zwischen der *parrhesia* und der performativen Äußerung festzumachen versucht, mit dem Begriff der *Subjektposition* fassen: Während die performative Äußerung dem Subjekt einen bestimmten Ort oder eine bestimmte Position zuweise oder diese(n) im Vorhinein verlange, damit die performative Äußerung überhaupt möglich wird, markiere die parrhesiastische Äußerung gerade die Möglichkeit eines Sprechens ohne Position, ohne einen festen – institutionellen oder sonstigen – Ort, der das eigene Sprechen absichert und ermöglicht.

Nun zeigen gerade Foucaults Bezugnahmen auf die euripideischen Dramen, dass die *parrhesia* immer in einem prekären Verhältnis zum Status des sprechenden Subjekts steht: So wird sich das vierte Kapitel dieser Arbeit der genaueren Analyse der Frage widmen, was es heißt, dass Elektra gegenüber Klytämnestra des Rechts zur *parrhesia* bedarf, weil sie den Status einer Sklavin innehat oder zumindest so tut als hätte sie ihn inne (vgl. *Elektra* V. 1008-1010, DuW, S. 33-34). Auch in der Tragödie *Ion*, die hier im fünften Kapitel analysiert wird, ist der Status des Parrhesiasten zentral, insofern es dort gerade das Problem der Berechtigung zum Gebrauch der *parrhesia* ist, das anhand der Frage der Abstammung Ions verhandelt wird: „[T]rotz der Tatsache, daß es in der Natur seines Charakters liegt, *parrhesiastes* zu sein, kann [Ion] legal oder institutionell diese natürliche *parrhesia*, mit der er ausgestattet ist, nicht gebrauchen, wenn seine Mutter keine Athenerin ist.“ (DuW, S. 51)

### 3.2. Die *parrhesia* und der parrhesiastische Vertrag in Euripides' *Bakchen*: Das Versprechen zur Wahrheit.

Auch in den euripideischen *Bakchen* findet sich dieses Problem des Verhältnisses von Status und Freiheit in der parrhesiastischen Äußerung, zumal es hier ein Diener ist, der frei spricht und der deswegen in diesem Kontext vom König das Recht zur *parrhesia* erst erlangen muss. Das Stück behandelt die Einführung des Dionysoskults in Theben, die der thebanische König Pentheus verhindern oder unterbinden möchte. Da dies eine Hybris darstellt, wird er von Dionysos zunächst gänzlich der Lächerlichkeit preisgegeben und schließlich auf grausame Weise von seiner eigenen Mutter Agaue im dionysischen Rausch getötet. Agaue ist eine der Anführerinnen der Bakchen, also derjenigen Frauen, die mit dunklen kultischen Handlungen und wundersamen Tätigkeiten Dionysos verehren – so berichtet ein Bote dem König etwa:

„Und junge Mütter, deren Brüste überquollen,  
weil sie ihr Kind zu Haus gelassen, hielten auf  
dem Arm ein Rehkitz oder auch ein wildes Wölflein  
und säugten es; und Kränze legten sie sich um  
aus Efeu, Eichenlaub und blütenreichen Winden.  
Manch eine auch schlug mit dem Thyrsos an den Felsen,  
und gleich sprang einer Quelle frisches Nass hervor.  
Manch andere stieß ihre Gerte in den Boden,  
da ließ die Gottheit einen Born von Wein aufsprudeln.“ (*Bakchen*, V. 699-707)

Dieser Botenbericht, der den König erzürnt (Pentheus kommentiert ihn mit: „Ganz nahe schon, wie Feuersglut, frisst sich heran / der Bakchenfrevler, bittere Schmach für Griechenland!“ [*Bakchen*, V. 778-779] und befiehlt, sich zum bewaffneten Kampf gegen die Bakchen zu rüsten), findet sich kurz nach der für den Begriff der *parrhesia* entscheidenden Stelle des Stückes, in der der Bote den König fragt, ob er parrhesiastisch sprechen dürfe, ob er freimütig aussprechen dürfe, was er weiß, ohne eine Bestrafung für seine Kundgabe fürchten zu müssen:

„Die Bakchen sah ich, die verehrungswürdigen,  
die nackten Fußes rasend von hier fortgestürmt,  
und möchte dir, mein König, und der Stadt berichten

von ihrem Tun, das unerhört ist, mehr als Wunder!  
Doch wüsste ich erst gern: Darf ich mit Freimut sprechen [*parrhesia praso*]  
von dem, was dort geschehen, oder nur mit Vorsicht?  
Du bist erregbar, König, neigst zum Jähzorn und  
betonst zu stark den Herrscher: Davor ist mir bange.“ (*Bakchen*, V. 664-671)

Der Bote fordert also vom König das Versprechen ein, keine Gewalt auszuüben angesichts der Wahrheit, die dieser aussprechen wird. Pentheus gibt das Versprechen („Sprich! Keine Strafe hast du von mir zu befürchten. / Man darf dem Boten, der die Wahrheit sagt, nicht zürnen.“ [*Bakchen*, V. 672-673]), er bietet dem Boten also – in Foucaults Terminologie – einen *parrhesiastischen Vertrag* an, den dieser folgendermaßen bestimmt: „Der Souverän, derjenige, der die Macht hat, dem es aber an Wahrheit mangelt, wendet sich selbst an denjenigen, der die Wahrheit hat, dem es aber an Macht mangelt, und sagt ihm: Wenn du mir die Wahrheit sagst, was auch immer sich als Wahrheit erweist, wirst du nicht bestraft [...].“ (DuW, S. 31) Im parrhesiastischen Vertrag treffen also zwei chiasmisch miteinander verknüpfte Versprechen aufeinander: Der Unterlegene verspricht, die Wahrheit zu sagen, wenn er von der Gewalt des Herrschers verschont bleibt, der wiederum verspricht, den Untergebenen von seiner Gewalt zu verschonen, wenn er nur die Wahrheit erfährt. Dieses doppelte Versprechen sichert beide Beteiligten, hier Pentheus und den Boten, ab, das zu erlangen, was sie nicht haben, indem sie genau das preisgeben, was sie haben. Dennoch bleibt dieser Chiasmus asymmetrisch, und zwar weil der Herrscher – im Gegensatz zum Untergebenen – *im Nachhinein* noch den parrhesiastischen Vertrag brechen kann, indem er von seiner Möglichkeit, Gewalt anzuwenden, Gebrauch machen kann. Die Wahrheit ist ein für alle mal ausgesprochen, die Möglichkeit Gewalt anzuwenden bleibt jedoch bestehen. Der weniger Mächtige verliert also durch das Aussprechen der Wahrheit sozusagen sein Druckmittel, der Mächtigere dagegen behält es. Dies erwähnt auch Foucault, wenn er darauf hinweist, dass in der angesprochenen euripideischen Szene trotz des parrhesiastischen Vertrages „der Bote immer noch recht ungeschützt [ist] und [...] beim Sprechen immer noch ein Risiko ein[geht].“ (DuW, S. 31) Von der Seite des Dieners betrachtet besteht der Sinn des parrhesiastischen Vertrages also darin, das „Risiko zu *begrenzen*, das er beim Sprechen eingeht.“ (DuW, S. 31, Hv. v. mir, Se.)

Was hat es mit dieser *Begrenzung* des Risikos auf sich? Wodurch genau wird nun ein Risiko im Sprechen eingegangen und wie lässt sich – im Lichte des Begriffs des parrhesiastischen Vertrages – von einer *Begrenzung* des Risikos sprechen? Inwiefern ist diese Begrenzung des Risikos im Sprechen als eine paradoxe zu denken? Oder, anders formuliert, *ab wann* geht der Parrhesiast hier ein Risiko ein? Um diese Frage zu beantworten, sei darauf verwiesen, dass sich in den *Bakchen* noch eine zweite parrhesiastische Szene findet, die Foucault nicht erwähnt und in der das Wort *parrhesia* auch nicht vorkommt, die aber nichtsdestoweniger die Parameter des parrhesiastischen Spiels aufweist. Es handelt sich um eine Szene eher zu Beginn des Stückes: Pentheus trifft auf den ehemaligen König Kadmos und den Seher Teiresias, als diese beiden Alten gerade losziehen wollen, um Dionysios ihre Ehre zu erweisen. Pentheus erzürnt sich hier darüber, dass Teiresias seinen Großvater Kadmos zur Teilnahme an dem neuen Kult angestiftet hat:

„Schützte dich dein graues Alter nicht,  
du solltest unter den gebundenen Bakchen sitzen,  
weil du so lasterhafte Weihen einführst! Wo  
beim Schmausen Frauen sich am Traubensaft ergötzen,  
da taugt, so meine ich, der Gottesdienst nicht mehr.“ (*Bakchen*, V. 258-262)

Pentheus droht hier Teiresias bereits, bevor dieser zu seiner großen Mahnrede ansetzt. Teiresias tritt sodann nicht so sehr als Seher oder prophetischer Wahrsager auf, sondern – wie Zimmermann in seinem Kommentar formuliert – er hat die „Rolle eines Mahnenden und Warnenden zu spielen.“<sup>54</sup>, findet sich also in einer der typischen parrhesiastischen Situationen, die Foucault anführt: der des Ratgebers vor dem Herrscher. Teiresias mahnt dabei zunächst ein, dass Pentheus seine Rede am *nous*, am Verstand oder an der Vernunft, ausrichten solle:

„Flink ist zwar deine Zunge, so, als wärst du klug,  
in deinen Worten aber zeigst du keine Klugheit.  
Wer Mut und Macht vereint und reden kann, ist doch

---

<sup>54</sup> Bernhard Zimmermann, in: Euripides: *Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden, Griechisch/Deutsch*. 2. Bd., Mannheim: Artemis & Winkler 2010, S. 1314.



ein schlechter Bürger, wenn er nicht Verstand [*noun*] besitzt.“ (*Bakchen*, V. 268-271)

Teiresias bezichtigt Pentheus hiermit – um mit Foucault zu sprechen – der schlechten *parrhesia* als eines Redens, das sich nicht an der Vernunft oder der Wahrheit ausrichtet und fordert ihn danach auf, einzulenken und den Dionysoskult in Theben zuzulassen (vgl. *Bakchen*, V. 310-314). Pentheus jedoch will von dieser Kritik Teiresias' nichts hören und bestraft ihn dafür, indem er nach dessen Rede einem aus seinem Gefolge befiehlt, den Sitz des Sehers zu zerstören: „[W]uchte alles aus mit Hebebäumen, stürz / es um und kehre mir das Unterste zuoberst“ (*Bakchen*, V. 348-349).

Vergleicht man nun diese sehr unterschiedlichen parrhesiastischen Szenen, so fallen zunächst zwei Dinge ins Auge: Erstens wird Teiresias bestraft und der Bote nicht; zweitens gibt es in Teiresias' parrhesiastischer Szene im Gegensatz zu der Boten-Szene keinen parrhesiastischen Vertrag. Dieser Vergleich lässt also deutlicher hervortreten, dass der parrhesiastische Vertrag das Risiko im Sprechen begrenzt. Gleichzeitig aber sehen wir, dass Teiresias und der Bote gleichermaßen ein Risiko *von dem Moment an* eingehen, wo sie mit dem König zu sprechen beginnen: Teiresias deswegen, weil er sofort ungeschützt mit seiner Kritik losbricht; im Falle des Boten ist die Situation etwas komplizierter. Dieser muss, um dem König den parrhesiastischen Vertrag anbieten zu können, bereits in seinem Versprechen signalisieren, eine Wahrheit zu kennen, derer der König, wenn er ein weiser Herrscher sein will, bedarf, um adäquat regieren zu können. Der Bote geht also *bereits* mit seinem Versprechen, die Wahrheit zu sagen, wenn er nicht dafür bestraft wird, ein Risiko ein, und zwar deswegen, weil dieses Versprechen impliziert, dass er eine Wahrheit sagen *kann* – und etwa auch unter Zwang sagen würde. Der parrhesiastische Vertrag wird damit aber in gewissem Sinne paradox: Derselbe Sprechakt, der das Risiko für den Parrhesiasten *begrenzen* soll, *entgrenzt* dieses Risiko auch über die eigentliche Situation des parrhesiastischen Sprechens hinaus. Von dem Moment an, da ich signalisiere, die Wahrheit sagen zu können (wie etwa im Akt des Versprechens), gehe ich das Risiko ein, die Gewalt des Mächtigeren auf mich zu ziehen. Anders formuliert, die Begrenzung des Risikos, die der parrhesiastische Vertrag dem weniger Mächtigen bringt, wird nur möglich, weil sich das Risiko auf das Versprechen hin ausdehnt, diese Wahrheit sagen zu können. Damit aber verwischt sich die Grenze zwischen der *parrhesia* und dem Versprechen, die Foucault ziehen möchte, indem er,

wie wir gesehen haben, dieser ein ereignishaftes Potential zuschreibt, das durch das Eingehen eines Risikos Situationen zu öffnen vermag, während jenes als performative Äußerung Situationen je nur schließe und in der Aktualisierung von Konventionellem aufgehe. Was wir folglich an der parrhesiastischen Szene in den euripideischen Bakchen beobachten konnten, ist mithin die Entgrenzung der ereignishaften Kraft des Parrhesiastischen auf eine performative Äußerung hin.

Es liegt nun das Argument nahe, dass dieses ereignishaftes Moment, das dem Versprechen im parrhesiastischen Vertrag zukommt, keineswegs charakteristisch für die Versprechen oder gar für die performativen Äußerungen insgesamt wäre, sondern dass dieses Versprechen hier in einem bloß parasitären Verhältnis der Kontiguität zum Parrhesiastischen steht, dass es sein ereignishaftes Moment also nur von der Antizipation oder der Verheißung eines möglichen parrhesiastischen Bruchs bezieht, der bereits unmittelbar bevorsteht. Damit würde man aber die *parrhesia* selbst zu einer Art Wesenheit hypostasieren, was genau der Unbestimmtheit, die sie in die Situationen einführt, in denen sie interveniert, zuwiderlaufen würde: Das Paradox der *parrhesia* liegt ja gerade darin, dass der Bote, der die Unbestimmtheit mithilfe eines parrhesiastischen Vertrages eindämmen möchte, diese Unbestimmtheit genau durch diesen Vertrag bereits einführt. Allgemeiner formuliert: Sprechen ist offenbar so beschaffen, dass es Risiken *eingehen* muss, um Risiken *einzu-dämmen*; bzw. dass es auch und gerade dann, wenn eine Struktur erhalten oder die Parameter eines Rituals gefestigt werden sollen, Ereignis sein muss. Die *parrhesia* verweist damit auf eine Paradoxie der Rede: Das Subjekt muss sich aufs Spiel setzen, um die Wahrheit sprechen zu können, aber im Sprechen ist gleichzeitig je schon die Wahrheit aufs Spiel gesetzt, wodurch sich allererst etwas wie ein Subjekt zeigt. In diesem Sinne aber wäre *parrhesia* auch, wie Waldenfels es einfordert, als ein „Überschuss an Andersheit innerhalb konventionaler Sprechakte“<sup>55</sup> herausgestellt. Denn die ereignishaftes Unbestimmtheit der *parrhesia* wäre damit weniger etwas, das bestimmten Situationen eignet, die nicht in der Konventionalität des Performativen restlos aufgehen, als vielmehr der Name für die konstitutive Unabgeschlossenheit der Situatio-

---

<sup>55</sup> Bernhard Waldenfels: „Wahrsprechen und Antworten“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012, S. 63-81, hier S. 66, Hv. i. Orig.

nen, in denen Sprechen sich ereignet, im Sinne eines stets möglichen Einbruchs einer Wahrheit, die niemals ganz *aletheia* im Heidegger'schen Sinne, also niemals ganz eigentliche Unverborgenheit sein kann.

### 3.3. Konstativum und Performativum des parrhesiastischen Aktes

Wie ist diese parrhesiastische Paradoxalität genauer zu verstehen? Da sich gezeigt hat, dass sich die Abgrenzung zwischen *parrhesia* und Performativität, wie sie Foucault ziehen möchte, nicht aufrechterhalten lässt, steht nunmehr die Möglichkeit offen, den Begriff des Performativen zur Analyse des Begriffs der *parrhesia* heranzuziehen. Mit Austin können wir zwischen der konstativen und der performativen Dimension des Sprechens unterscheiden, also zwischen der Feststellungs- und der Handlungsebene im Sprechen.<sup>56</sup> Betrachten wir nochmals die beiden parrhesiastischen Szenen in den euripideischen *Bakchen*: Beide Male ist es der König, der angesprochen wird, von Teiresias respektive von dem Boten. Was sagen ihm diese beiden, wenn wir die Foucault'sche Unterscheidung zwischen den beiden Behauptungen, die die *parrhesia* impliziert, mit einbeziehen (die Behauptung des Wahren und die meist implizite Behauptung, dass ich selbst es bin, der die Wahrheit spricht und an sie glaubt)? Wenn Teiresias oder der Bote dem König die Wahrheit sagen, dann stellen sie die implizite Behauptung auf, dass sie selbst es sind, die die Wahrheit sprechen. Die *parrhesia* behauptet, konstatiert also ein Bündnis zwischen dem Selbst und der Wahrheit. Gleichzeitig stellt sie aber auf der performativen Ebene die Möglichkeit eines solchen Bündnisses allererst her bzw. allererst vor: Wenn Teiresias oder der Bote sprechen, behaupten sie eine Wahrheit, gleichzeitig aber tun sie nichts anderes, als die *Möglichkeit* eines solchen Verhältnisses des Selbst zur Wahrheit zu *versprechen*, auch wenn Teiresias das nicht explizit macht. Das Selbst, das das Risiko des Wahrsprechens eingeht, indem es mit den konventionellen Wiederholungen bricht, antwortet damit nur einem Risiko, das in der Tatsache des

---

<sup>56</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung Austin: „Performative Äußerungen 1986, S. 305-327, hier S. 305-309.

Sprechens selbst angelegt ist: Die Möglichkeit, die Wahrheit zu sprechen ist wesentlich an das implizite Versprechen gebunden, das eine Kontiguität zwischen Mensch und Wahrheit, Mensch und Sprache behauptet.

Die strukturelle Beschaffenheit dieser Behauptung der Kontiguität wird nun im folgenden Kapitel anhand des Verhältnisses von *parrhesia* und Rhetorik in Bezug auf Euripides' *Elektra*-Tragödie expliziert.



Ein Tier täuscht nicht vor, vorzutäuschen. Es hinterlässt keine Spuren, die täuschen würden, indem sie sich als falsch ausgeben, während sie doch wahr sind, d. h. den richtigen Weg anzeigen würden.

*Lacan*

#### **4. *parrhesia* und Rhetorik. Der Elektrakomplex der Rede.**

Bekanntermaßen hat Carl Gustav Jung in seinem *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie* die Figur der Elektra dazu herangezogen, um das dem Ödipuskomplex analoge inzestuöse Begehren der Tochter nach dem Vater zu benennen:

„Mit den Jahren prägt sich der Konflikt beim Sohne in einer mehr männlichen und darum typischen Form aus, während beim Mädchen sich die spezifische Zuneigung zum Vater und die entsprechende Eifersuchtstellung gegen die Mutter entwickelt. Man könnte diesen Komplex dann den *Elektrakomplex* nennen. Elektra hat ja bekanntlich Blutrache genommen an ihrer Mutter Klytämnestra für den Gattenmord, der Elektra des geliebten Vaters beraubte.“<sup>57</sup>

Ich überschreibe dieses Kapitel zum Verhältnis von *parrhesia* und Rhetorik deswegen mit dem Jung'schen Begriff des Elektrakomplexes, weil sich über die gemeinsame Lektüre von Foucaults Auseinandersetzung mit der Rhetorik, seiner Besprechung der euripideischen Elektratragödie und dem Tragödientext selbst zeigen wird, inwiefern die Struktur des inzestuösen Begehrens und des Inzestverbots mit der Problematik der Unterscheidung von *parrhesia* und Rhetorik verbunden ist, inwiefern sich hier eine unerwartete Analogie zwischen dem Bereich der kulturkonstitutiven, allererst gesellschaftliche Ordnung stiftenden Tabus des Inzests und der Ordnung der Rede, von der *parrhesia* her betrachtet, auftut. Die Untersuchung wird in diesem Abschnitt in vier

Teilen vonstatten gehen. Zunächst soll (in 4.1.) Euripides' Stück *Elektra* in groben Zügen in Hinblick auf den Status der freien Rede umrissen werden, um die Fokussierung auf das Verhältnis des Wahrsprechens und des Rhetorischen richten zu können. In 4.2 bespreche ich Foucaults Bemerkungen zur Elektratragödie des Euripides und zeige auf, inwiefern das dort Verhandelte als Folie für seine Thematisierung des Verhältnisses von *parrhesia* und Rhetorik fruchtbar gemacht werden kann, das ich in 4.3 zunächst hinsichtlich des Gesichtspunktes der Entgegensetzung, die Foucault in Bezug auf diese beiden Pole vornimmt, analysiere. In einem zweiten Schritt werde ich in 4.3 Foucaults Analyse des Vorkommens des *parrhesia*-Begriffs innerhalb des Systems der Rhetorik thematisieren, um schließlich in 4.4 zeigen zu können, dass *parrhesia* die Möglichkeit der Unterscheidung von Rhetorischem und Nicht-Rhetorischem sowohl *ankündigt* als auch *aufkündigt*.

#### **4.1. *Elektra*: Freiheit und Schuld**

Als Kulminationspunkt des Atridenmythos werden in den Elektratragödien von Aischylos, Euripides und Sophokles die Ereignisse nach der Ermordung Agamemnons durch Klytämnestra und Ägisth verhandelt. Als gemeinsamer Nenner der Stücke (und auch vieler moderner Bearbeitungen) dreht sich die Handlung um die Anagnorisis, die Wiedererkennung von Elektra und Orest, der verbannt wurde, um die Planung der Morde an Ägisth und (vor allem) an Klytämnestra, Orests und Elektras Mutter. Die Figur der Elektra wird dabei vonseiten der Forschung in der nachaischyliischen Dramatik als paradigmatische Figur des Hasses und der Rache rezipiert. In Bezug auf die *Orestie* des Aischylos spricht man dagegen von einer eher passiven Elektrafigur. So bemerkt etwa Lutz Walther:

---

<sup>57</sup> Carl Gustav Jung: *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie*. Freiburg i. Br.: Walter 1973, S. 82-84, hier S. 83. Hv. i. Orig.

„Auch wenn gesichert ist, dass Aischylos einige Motive des Orest-Elektra-Stoffes von seinen Vorgängern übernommen hat [...], so agiert Elektra in den *Choephoren* (*Die Totenspende*) doch noch viel zu passiv, um eindeutig von der Existenz einer entschlossen hassenden Elektrafigur vor den *Elektra*-Tragödien des Sophokles und Euripides auszugehen.“<sup>58</sup>

Zwischen Aischylos und Euripides ändert sich also zunächst der Grad der Aktivität Elektras.<sup>59</sup> Unterhalb und abseits dieses offensichtlichen Wandels ereignet sich jedoch eine entscheidendere Veränderung, die gerade das hier thematische Problem des Wahrsprechens betrifft. Bei Euripides ist nämlich eine zentrale Stelle – der Ansatzpunkt Foucaults – gerade der Konfrontation von Elektra und Klytämnestra gewidmet, in der Elektra parrhesiastisch spricht, indem sie ihrer Mutter vorwirft, Agamemnon getötet und sich mit dem Verräter Ägisth vermählt zu haben. Nachdem Elektra und Klytämnestra einen parrhesiastischen Vertrag eingegangen sind, nachdem also die vermeintlich mächtigere Klytämnestra Elektra versichert hat, frei reden zu dürfen und nicht dafür belangt zu werden, setzt Elektra zu einer großen Anklagerede an:

„Dann kann ich reden. Damit möchte ich beginnen:  
O wenn du, Mutter, doch verständiger dich zeigtest!  
Denn lobenswert an Schönheit seid ihr, Helena  
wie du. Doch wie ihr zwei Geschwister seid, so seid  
ihr beide töricht auch, des Bruders Kastor unwert.  
Denn Helena, sich selbst zum Fluch, ließ sich entführen,  
du hast den größten Helden Griechenlands ermordet  
und gibst jetzt vor, du habest für dein Kind den Mann  
erschlagen. Freilich, so wie ich kennt niemand dich.  
[...]“ (*Elektra*, V. 1060-1068.)

Die Tatsache, dass – und in welcher Hinsicht – diese *parrhesiastische* Anklagerede im Zusammenhang einer *Täuschung* steht (der Mordplan ist bereits geschmiedet und Elekt-

---

<sup>58</sup> Lutz Walther: „Nachwort“, in: Ders. (Hrsg.): *Mythos Elektra. Texte von Aischylos bis Elfriede Jelinek*. Stuttgart: Reclam 2010, S. 152-164, hier S. 154-155. Hv. i. Orig.

<sup>59</sup> Es ist ein allgemeines Kennzeichen der euripideischen Tragödiendichtung, die Frauenfiguren ins Zentrum zu rücken. Vgl. hierzu Bernhard Zimmermann: „Einleitung“, in: Euripides: *Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden*, Griechisch/Deutsch. 1. Bd. Hg. v. Bernhard Zimmermann, aus d. Griech.



ra ist es darum zu tun, dass Klytämnestra keinen Verdacht schöpft und ins Haus hineingeht), tendenziell also einer täuschenden Rhetorik, wie sie von Foucault charakterisiert wird, um sie von der Aufrichtigkeit der *parrhesia* abzugrenzen, nahesteht, wird der zentrale Ansatzpunkt für die Untersuchung des Verhältnisses von *parrhesia* und Rhetorik in diesem Kapitel sein. Hier möchte ich zur Verortung der euripideischen Elektra jedoch zunächst in den Vordergrund rücken, dass diese parrhesiastische Szene im Vorfeld des Muttermordes gegenüber der aischyliischen Tragödie auch eine Veränderung in dem, was man die „Dramaturgie des Sprechens“ nennen könnte, impliziert: Nicht nur ist es bei Aischylos Orest, der vor dem Mord Klytämnestra mit ihren Taten konfrontiert, nicht nur handelt es sich nicht um eine lange Rede wie die Elektras sondern um eine Stichomythie, sondern vor allem beruft man sich bei Aischylos vor dem Mord nicht auf die *parrhesia*, sondern auf ein anderes grundlegendes Sprachphänomen. Dies geschieht im einzigen Redebeitrag der ansonsten stummen Figur des Pylades, Orests Jugendfreund, der dem zögernden Orest in Anwesenheit von Klytämnestra erklärt, warum dieser den Muttermord unbedingt durchführen muss:

„Wo bleiben künftig dann die Sprüche des Apoll,  
Die Pythia kundgibt, wo *die feste Kraft des Eids?*  
Kein Feind ist so gewaltig, wie die Götter sind.“<sup>60</sup>

Pylades erinnert Orest bei Aischylos hiermit an die Gewalt des göttlichen Gesetzes, erinnert ihn daran, dass sie dafür Sorge zu tragen haben, dass die Sprüche der Götter sich erfüllen und in der Welt materialisieren. Dieses, in Anlehnung an Hölderlin, „Faktisch-Werden“ der Worte<sup>61</sup> soll vom Eid gesichert werden: Der Eidbruch wäre damit zugleich der Verstoß gegen das göttliche Gesetz, indem er in Form einer Hybris versucht, zu verhindern, dass die Worte der Götter unmittelbar wirksam werden, sich in der

---

v. Dietrich Ebener, Mannheim: Artemis & Winkler 2010, S. 3-38, dort insbes. den Abschnitt „Frauen in der euripideischen Tragödie“, S. 8-13.

<sup>60</sup> Aischylos: „Die Totenspende“, in: Ders.: *Die Orestie. Agamemnon. Die Totenspende. Die Eumeniden*. Deutsch von Emil Staiger. Mit einem Nachwort des Übers. Stuttgart: Reclam 2008, V. 900-902. Hv. von mir, Se.

Welt manifestieren. Im Vorfeld des Muttermordes ersetzt Euripides also zwei aischyli- sche Motive: Erstens spricht nun Elektra und nicht Orest, und zweitens steht dieses Sprechen nicht mehr im Zusammenhang eines Eides, sondern vollzieht ein parrhesiasti- sches Spiel der freien Rede. Indem sich Elektra nunmehr direkt am Mord an Klytäm- nestra beteiligt, verflucht sie sich auch in den Schuldzusammenhang, wohingegen sie bei Aischylos noch, wie Walther ausführt, frei von Schuld bleibt.<sup>62</sup> Euripides' Elektra ist folglich gleichzeitig Parrhesiastin – unbenommen der Frage, inwieweit ihre *parrhesia* die Grenzen zur Rhetorik perforiert – und mitschuld am Muttermord. Insofern könnte man formulieren, dass die euripideische Elektra die *Gleichursprünglichkeit der Mög- lichkeit freier Rede und der Möglichkeit von Schuld* vorführt. Dies wird umso plausib- ler, wenn man miteinbezieht, dass die Figuren der Atridensage auch als RepräsentantIn- nen verschiedener Konzeptionen von Rede überhaupt gelesen werden können. Pylades, bei Aischylos der Vertreter der Wirksamkeit göttlicher Rede, wurde in dieser Hinsicht bereits angeführt. Die Figur der Klytämnestra dagegen kann als Vertreterin eines *institu- tionell-rituellen Redeverständnisses* betrachtet werden, was etwa in der Elektra- Bearbeitung von Hugo von Hofmannsthal explizit gemacht wird, wenn Klytämnestra kurz vor der Hälfte des Dramas auf Elektras Frage, ob sie schlecht träume, antwortet:

„Hast du nicht andre Worte, mich zu trösten?  
Laß deine Zunge los. Ich träume, ja.  
Wer älter wird, der träumt. Allein es lässt sich  
vertreiben. Warum stehst du so im Dunkel?  
Man muß sich nur die Kräfte dienstbar machen,  
die irgendwo verstreut sind. *Es gibt Bräuche.*  
*Es muß für alles richtige Bräuche geben.*  
*Wie man ein Wort und einen Satz ausspricht,*  
*darauf kommt vieles an. [...]*“<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Vgl. Friedrich Hölderlin: „Anmerkungen zur Antigonä“, in: Ders.: *Die Trauerspiele des Sophokles*. 1. Bd. Frankfurt a. M.: Wilms 1804, S. 90-103, hier S. 100.

<sup>62</sup> Lutz Walther: „Nachwort“, in: Ders. (Hrsg.): *Mythos Elektra. Texte von Aischylos bis Elfriede Jelinek*. Stuttgart: Reclam 2010, S. 152-164, hier S. 155.

<sup>63</sup> Hugo von Hofmannsthal: *Elektra. Tragödie in einem Aufzug*. Hg. v. Andreas Thomasberger. Stuttgart: Reclam 2007, S. 24. Hv. v. mir, Se.

Klytämnestra hängt bei Hofmannsthal also einer Redekonzeption an, die die Kraft der Rede im Rituell-Wiederholbaren verortet, die darüber hinaus impliziert, dass man so lange schuldlos bleibt, wie man sich an diese rituelle Dimension der Rede hält. Doch handelt es sich hierbei nicht um eine Innovation Hofmannsthals, denn auch bereits bei Euripides selbst ist die Figur der Klytämnestra stark mit dem Rituellen verbunden, ruft Elektra sie doch im Zuge des Mordkomplotts vermeintlich deswegen zu sich, weil sie kompetent ist, ein Ritual durchzuführen, das im Zusammenhang mit der vorgetäuschten Niederkunft Elektras steht:

„KL. [...] [W]arum riefest du mich, Kind?  
EL. Du hörtest wohl, dass ich gebar. Deswegen opfre  
für mich – denn ich verstehe es nicht –, wie der Brauch  
am zehnten Mond des Kindes es verlangt.[...]“ (*Elektra*, V. 1123-1126)

In dieser Nähe Klytämnestras zum Rituellen sowie in Elektras Distanz gegenüber demselben bricht eine Opposition zwischen diesen beiden Figuren auf, die strukturell der im vorigen Kapitel analysierten Foucault'schen Opposition zwischen der Sprechakttheorie und dem Parrhesiastischen entspricht: das Regelmäßig-rituell-Wiederholbare der performativen Äußerung gegen die ereignishafte Überschreitung der *parrhesia*. Elektra versteht sich ihrer Selbstbekundung nach nicht auf die Rituale, sie inszeniert sich als diejenige, für die das Sprechen ein Ereignis ist, während Klytämnestra versucht, alles Ereignishafte aus dem Sprechen und Handeln zu tilgen; in diesem Sinne beschreibt Klytämnestra ihr Tun insgesamt als eine Abfolge ritueller Handlungen:

„So gehe ich, des Kindes voller Tageszahl  
zu opfern. Habe ich dir diesen Dienst erweisen,  
begebe ich mich auf das Landgut, wo mein Gatte  
den Nymphen opfert. [...]“ (*Elektra*, V. 1132-1135)

Ich habe bereits gezeigt, dass sich die Unterscheidung zwischen dem Ereignishafte der *parrhesia* und dem Konventionalen der performativen Äußerung, die Foucault aufstellt,

so nicht aufrechterhalten lässt: Vielmehr habe ich im Sinne von Waldenfels dafür argumentiert, dass „der Freimut als *Überschuss* an Andersheit innerhalb konventioneller Sprechakte [...] seine Wirkung entfaltet“<sup>64</sup>, dass *parrhesia* also als ein Moment des Sprechens gesehen werden muss, das jeden konventionalen Sprechakt heimsucht, indem es darin gerade die Überschreitung der Norm bzw. die Veränderung in der Wiederholung markiert. Wenn man nun miteinbezieht, dass die Figur der Klytämnestra auch exemplarisch für die Verknüpfung von rituellem Sprechen und Schuldlosigkeit steht (sie glaubt daran, dass man sich nicht schuldig macht, wenn man nur die richtigen Bräuche auf adäquate Weise durchführt), dann wäre sie die paradigmatische Figur der Verleugnung dieser parrhesiastischen Dimension des Sprechens, die in Elektra, in der sich freie Rede und Schuld verknüpfen, ihren Widerpart und ihr Korrektiv findet.

Im vorigen Kapitel habe ich darauf hingewiesen, dass man den parrhesiastischen Vertrag als Versuch der Konventionalisierung eines Sprechakts verstehen kann, der *per definitionem* außerhalb der Konventionen steht bzw. als außerhalb der Konventionen stehend inszeniert wird. In ihrer Konfrontation bietet Klytämnestra Elektra den parrhesiastischen Vertrag an:

„Sprich, willst du etwas sagen, und entgegne nur  
mit Freimut [*parrhesia*], dass dein Vater nicht den Tod verdient.“ (*Elektra*, V. 1049-1050)

Mit dem Anbieten des parrhesiastischen Vertrags versucht Klytämnestra somit, die Rede in den ihr vertrauten Bereich des Konventionalen zu ziehen, und wenn Elektra strategisch darauf eingeht und die *parrhesia* gebraucht, die konventionellen Machtverhältnisse damit vorgeblich bestätigt und einen möglichen Verdacht im Vorhinein zerstreut, dann stellt sich die Frage nach der von Foucault gezogenen Opposition von *parrhesia* und Rhetorik, nach der aufrichtigen, wahren, natürlichen Rede und der täuschenden, strategischen, gekünstelten Rede. Ich werde dazu nun zunächst auf Foucaults

---

<sup>64</sup> Bernhard Waldenfels: „Wahrsprechen und Antworten“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012, S. 63-81, hier S. 68.

Bemerkungen zur *Elektra* des Euripides eingehen, bevor ich mich der allgemeinen Entgegensetzung von *parrhesia* und Rhetorik in seinen Vorlesungen zuwende.

#### **4.2. Foucaults Bemerkungen zur parrhesiastischen Szene in Euripides' *Elektra* und Elektras Wahrsprechen: Subversion und Strategie**

Zunächst fällt an Foucaults Bezug auf die *Elektra*-Tragödie des Euripides auf, dass dieses Stück als einziges nur in *Diskurs und Wahrheit*, nicht aber in *Die Regierung des Selbst und der anderen* besprochen wird. Foucault äußert sich also nur recht knapp zu dem Drama, jedoch sind seine Bemerkungen sehr aufschlussreich, was das Problem der Unterscheidung zwischen dem aufrichtigen Wahrsprechen und dem strategisch-rhetorischen Sprechen betrifft.

Nach einer kurzen Beschreibung des Kontexts der Szene der Konfrontation zwischen Elektra und Klytämnestra, in der Foucault daran erinnert, dass Ägisth zu diesem Zeitpunkt schon tot ist und Orest sich im Haus versteckt und darauf wartet, dass Elektra Klytämnestra hineinlockt, referiert Foucault die Ankunft Klytämnestras und den Empfang, den ihr Elektra bereitet:

„Ihr [Klytämnestras, Se.] Einzug ist sehr schön und festlich, denn sie fährt in einem königlichen Triumphwagen vor, umringt von den schönsten der gefangenen trojanischen Jungfrauen – die jetzt alle ihre Sklavinnen sind. Und Elektra, die anwesend ist, als ihre Mutter ankommt, *benimmt sich ebenfalls wie eine Sklavin*, um die Tatsache zu verbergen, daß der Augenblick der Rache für den Tod ihres Vaters kurz bevorsteht. Sie ist ebenfalls da, *um Klytämnestra zu beschimpfen und sie an das Verbrechen zu erinnern*.“ (DuW, S. 32, Hv. v. mir, Se.)

An Foucaults Beschreibung ist hier zunächst zentral, dass sie Elektras Verhalten sozusagen zweiteilt, und zwar in dem Sinne, als dass Elektra bei Euripides sich tatsächlich nicht *einerseits* als Sklavin benehmen und andererseits *auch noch* Klytämnestra beschimpfen würde, sondern ihr Auftreten als Sklavin *ist* die Kritik selbst an Klytämnestra. Denn als Elektra sich anbietet, Klytämnestra aus dem Wagen zu helfen und diese antwortet, dass ohnehin genug Sklavinnen zugegen wären und sie sich „nicht zu mühen“ (*Elektra*, V. 1007) brauche (Klytämnestra mahnt also wiederum, die gebräuchli-

chen Gepflogenheiten einzuhalten; es darf – mit Austin gesprochen – keine „Fehlberufung“ geben), erwidert Elektra:

„Warum? Du triebst mich fort gleich einer Kriegsgefangnen;  
erbeutet ward mein Haus, erbeutet ward ich selbst,  
wie sie, und vorher noch mein Vater mir entrissen.“ (*Elektra*, V. 1008-1010)

Elektra kritisiert Klytämnestra und erinnert sie an das Verbrechen also genau *dadurch*, dass sie sich als Sklavin inszeniert; und gerade in dieser Kritik besteht auch die Täuschung. Durch ihre Selbstbezeichnung als Sklavin schafft oder benennt Elektra so eine asymmetrische Situation, die dazu führt, dass Klytämnestra ihr schließlich den parrhesiastischen Vertrag anbieten kann. Ich sage deswegen „schafft oder benennt“, weil nicht entschieden ist, ob Elektra durch ihre Identifikation mit einer Sklavin („konstativ“) eine Situation benennt, die schon besteht, oder ob sie („performativ“) über ihre Benennung diese Situation allererst hervorbringt.

In Foucaults Beschreibung der Asymmetrie zwischen Elektra und Klytämnestra finden wir genau diese Unentschiedenheit zwischen konstativer oder performativer Bedeutung von Elektras Sprechen, wenn er sagt, dass Klytämnestra in ihrer Apologie sich nicht der *parrhesia* bedienen muss, Elektra ihrer jedoch bedarf: „Klytämnestra ist die Königin und gebraucht oder beansprucht keine *parrhesia*, um sich selbst für den Mord an Agamemnon zu verteidigen. Aber Elektra, die sich in der Situation einer Sklavin befindet, die in dieser Szene die Rolle einer Sklavin spielt [...], Elektra bedarf des Rechts zur *parrhesia*.“ (DuW S. 34, Hv. v. mir, Se.) Mit dieser Formulierung lässt Foucault offen, ob sich Elektra nun tatsächlich in der Situation einer Sklavin befindet oder ob sie die Rolle einer Sklavin spielt, ob ihre Benennung in Akkordanz zu einem vorgegebenen sozialen Status steht oder ob die Benennung diesen sozialen Status simuliert bzw. hervorruft. Diese Unentschiedenheit verdoppelt sich nun – dies erwähnt Foucault nicht explizit – logisch so, dass auch unentschieden bleibt, ob Elektra tatsächlich des Rechts zur *parrhesia* bedarf oder nicht: Denn wenn sie nur spielt, dann ist sie nicht in der Situation, das Recht zur *parrhesia* zugeteilt bekommen zu müssen. Es ist nun genau diese doppelte Unentschiedenheit (Spielt Elektra oder spielt sie nicht? Bedarf sie des Rechts zur *parrhesia* oder nicht?), die Elektra sich strategisch zunutze macht, um Klytämnestra in ihre Falle zu locken. Nachdem Klytämnestra ihre Verteidigungsrede gehalten

ten hat, in der sie geltend macht, dass Agamemnon der eigentlich Schuldige ist, da er Iphigenie geopfert hat und mit Cassandra von Troja heimgekehrt ist (sie weist wieder darauf hin, dass eine konventionelle Ordnung gestört wurde: „So hatten wir zwei Gattinnen in einem Haus!“, *Elektra* V. 1034), bietet sie Elektra, wie bereits (in 4.1) erwähnt, den parrhesiastischen Vertrag an, den Elektra, bevor sie mit ihrer Anklagerede beginnt, noch einmal in Erinnerung ruft:

„Denk daran, Mutter, was du eben erst gesagt,  
als du das Recht der freien Rede mir gewährst! [*didousa pros se moi parrhesian*]“  
(*Elektra*, V. 1055-1056)

Eines der entscheidendsten Kriterien, die Foucault für das Vorliegen von *parrhesia* anführt, ist die permanente Möglichkeit des Umschlags von Rede in Gewalt. So zieht er etwa Platons Kritik an Dionysios' Tyrannenherrschaft dazu heran, um zu zeigen, dass der/die ParrhesiastIn sich immer dem Risiko aussetzt, dass der/die Angesprochene nicht mit Rede, sondern mit Gewalt antworten könnte (vgl. RSA, S. 81-82). In Euripides' Tragödie liegen die Dinge komplizierter, denn der Schutz vor möglicher Gewalt, den der parrhesiastische Vertrag Elektra bieten soll, ist eher ein Schutz davor, dass Klytämnestra entdeckt, dass sie es sein wird, der Gewalt angetan werden wird. Elektra lässt sich ein Versprechen geben, von dem Klytämnestra nicht weiß, dass sie es nicht nur nicht halten kann, sondern dass es gar nicht darum geht, es zu halten, weil, wie Foucault formuliert, hier „der parrhesiastische Vertrag unterlaufen“ (DuW, S. 34) wird:

„Er wird nicht von Klytämnestra unterlaufen (die als Königin immer noch die Macht hat, Elektra zu bestrafen); er wird von Elektra selbst unterlaufen. Elektra bittet ihre Mutter, ihr zu versprechen, daß sie nicht dafür bestraft werden wird, offen und aufrichtig zu sprechen, und Klytämnestra gibt solch ein Versprechen – ohne zu wissen, daß sie, Klytämnestra selber, für ihr Geständnis bestraft werden wird. Denn ein paar Minuten später wird sie dafür von ihren Kindern Orestes und Elektra getötet.“ (DuW, S. 34)

In ihrer parrhesiastischen Rede wirft Elektra Klytämnestra vor, schon vor dem Opfertod Iphigenies Anstalten gemacht zu haben, Agamemnon zu hintergehen; sie konstituiert sich dabei als Wahrsprecherin, die sich mit der Kundgabe eines privilegierten Wissens in Gefahr begibt:

„Und ich allein von allen Griechenfrauen weiß,  
dass du bei Trojas Siegen dich gefreut, jedoch  
bei seinen Niederlagen finster dreingeschaut;  
du wünschtest Agamemnons Rückkehr nicht aus Troja!“ (*Elektra*, V. 1076-1079)

Mit diesen Anklagen stellt sich Elektra als eine Parrhesiastin dar, die – im Sinne des, wie Melanie Möller formuliert, „eigentümlichen Syllogismus“<sup>65</sup> Foucaults – „sagt [...], was wahr *ist*, weil [sie] *weiß*, daß es wahr ist; und [sie] *weiß*, daß es wahr ist, weil es wirklich wahr *ist*.“ (DuW, S. 12) Wenn der parrhesiastische Vertrag nach Foucault also den Austausch von Wahrheit und Macht sicherstellen soll (der/die Mächtigere verspricht, nicht von der Macht Gebrauch zu machen, den/die SprecherIn für die Äußerung der Wahrheit zu bestrafen und der/die ParrhesiastIn verspricht, die Wahrheit und alles von der Wahrheit zu sagen, ohne zu lügen oder etwas zu verschweigen), dann besteht Elektras Subversion nun nicht exakt im Bruch dieses Vertrages. Den parrhesiastischen Vertrag zu brechen würde bedeuten, nicht die Wahrheit zu sagen oder etwas von der Wahrheit zu verschweigen. Elektra jedoch *sagt alles* (ich erinnere daran, dass *parrhesia* etymologisch von *pan* und *rhema* – *alles sagen* abstammt), sie erhebt in ihrer Anklage-rede – um die Habermas'sche Terminologie zu verwenden – rechtmäßigerweise die Geltungsansprüche auf objektive Wahrheit, normative Richtigkeit und subjektive Wahrhaftigkeit,<sup>66</sup> weswegen Foucault eben auch nicht von einem Vertragsbruch, sondern von einem subversiven Unterlaufen des parrhesiastischen Vertrags spricht.

Das Problem an Elektras parrhesiastischem Sprechen ist also, wenn wir nun von Foucaults Bemerkungen aus diese Szene weiter analysieren, nicht, dass es die *parrhesia* nur zitieren oder simulieren würde, dass Elektra unter dem Mantel der *parrhesia* lügen würde: Es handelt sich also tatsächlich um gerade die ursprüngliche, reine *parrhesia*, in der es, wie Foucault formuliert, „nichts als Wahrheit“ (HdS, S. 466) gibt. Das Problem

---

<sup>65</sup> Melanie Möller: „Am Nullpunkt der Rhetorik? Michel Foucault und die parrhesiastische Rede“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012, S. 103-120, hier S. 107, FN 12.

<sup>66</sup> Vgl. zu diesen Begriffen Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, insbes. die Tabelle auf S. 45.



an Elektras Sprechen ist grundlegender: Ihre *parrhesia* ist nicht durch die Lüge oder die Verstellung *korrumpiert*, sondern ihre wahre Rede *ist* die Täuschung selbst. Indem sie parrhesiastisch spricht, indem sie in der Rolle einer Parrhesiastin spricht (um die weiter oben besprochene Ambivalenz ihrer Positionierung als Sklavin hier wieder einzubringen), schafft sie es, dass Klytämnestra selbst dann keinen Verdacht schöpft, als sie in ihrer Anklage explizit die Möglichkeit des Muttermordes anspricht:

„[...] Wird nun Blut  
durch Blut gesühnt, so werde ich, mit mir dein Sohn  
Orestes, dich erschlagen, als des Vaters Rächer:  
War deine Tat gerecht, so ist es unsere auch!“ (*Elektra*, V. 1093-1096)

Klytämnestra geht darauf nicht im Geringsten ein, sie antwortet mit einer Plattitüde („Manch Kind gehört dem Vater nur, / ein andres zieht die Mutter seinem Vater vor.“ [*Elektra*, V. 1103-1104]) und ein wenig halbherziger Selbstkritik („Weh mir, ich Elen-de, was habe ich ersonnen! / Mehr als ich durfte, reizte ich zum Zorn den Gatten.“ [*Elektra*, V. 1109-1110]). Es ist also genau die aufrichtige Ernsthaftigkeit beim Äußern der Wahrheit, die es Elektra ermöglicht, Klytämnestra zu täuschen. Elektra gliedert die *parrhesia* in ihr strategisches Sprechen ein, und gerade die reine *parrhesia* wird dadurch zum Instrument der Täuschung und zur Falle. Elektras Sprechen vermag somit strukturell etwas über die *parrhesia* zu sagen. Die *parrhesia* birgt in zweifacher Hinsicht die strukturelle Möglichkeit der Täuschung: Erstens dahingehend, dass die *parrhesia* zitiert oder simuliert werden kann (im Falle einer Lüge, die mit gespielter Aufrichtigkeit vorgetragen wird) und zweitens in dem beobachteten Sinne, dass das aufrichtig-gefährvolle Äußern der Wahrheit selbst strategisches Instrument einer täuschenden Rede sein kann. Man könnte dies ein Paradox der *parrhesia* nennen: Nicht nur kann der/die SprecherIn täuschen, indem er/sie fälschlich vorgibt, die Wahrheit zu sprechen, sondern dieses Aussprechen der Wahrheit selbst kann eine Täuschung in dem fundamentalen Sinne sein, dass die Täuschung gerade darin *besteht*, die ganze Wahrheit zu sagen: Die Wahrheit *als* eine Täuschung zu sagen, das wäre also als strukturelle Möglichkeit der *parrhe-*

sia zu begreifen. Für Jacques Lacan besteht das Menschliche genau in der Möglichkeit, eine Täuschung nur vorzutäuschen, während man doch die Wahrheit sagt.<sup>67</sup> In der *parrhesia*, wie sie in Euripides' *Elektra* aufgeführt wird, konkretisiert sich diese Möglichkeit.

Ich werde nun Foucaults Thesen zur Unterscheidung von *parrhesia* und Rhetorik darstellen. Danach, im letzten Abschnitt dieses Kapitels, werde ich auf den gerade dargelegten Gedanken zum Moment der Möglichkeit der Täuschung in der *parrhesia* zurückkommen, der nun aus Foucaults Betrachtung Elektras parrhesiastischer Szene entwickelt wurde, um ebendiese Unterscheidung von *parrhesia* und Rhetorik zu problematisieren.

### 4.3. Die Spannung zwischen *parrhesia* und Rhetorik

Ich werde in diesem Abschnitt also Foucaults Unterscheidung von *parrhesia* und Rhetorik behandeln, und zwar in zwei Punkten. In einem ersten Punkt erörtere ich Foucaults Argumente zu einer strikten Entgegensetzung dieser beiden, eine Entgegensetzung, die sich als unhaltbar erweisen wird, was ich auch unter Bezug auf die gerade vorgebrachten Beobachtungen zur *Elektra* zeigen werde; und in einem zweiten Punkt bespreche ich Foucaults Analyse der *parrhesia* als Teil des rhetorischen Kanons, angesichts derer die Lektüre der *Elektra* für ein Denken des Bezugs von *parrhesia* und Rhetorik fruchtbar gemacht werden kann.

Bisher ist, was Sekundärliteratur zur Unterscheidung von *parrhesia* und Rhetorik in Foucaults späten Vorlesungen betrifft, neben Bernhard Waldenfels' knappen Bemerkungen in „Wahrsprechen und Antworten“<sup>68</sup> vor allem Melanie Möllers kürzlich erschienener (und wohl zeitgleich zu den Überlegungen, die diese Arbeit vorbereiteten, ausgear-

---

<sup>67</sup> Vgl. Jacques Lacan: „Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien“, in: Ders.: *Écrits*, Paris: Seuil 1966, S. 793-828.

<sup>68</sup> Waldenfels: „Wahrsprechen und Antworten“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012, S. 68.

beiteter) Beitrag „Am Nullpunkt der Rhetorik“<sup>69</sup> zu nennen, dessen Argumentation sich in vielerlei Hinsicht mit dem hier Vorgetragenen berührt und auf den ich mich auch immer wieder affirmativ beziehen werde, da Möller es schafft, konzise die Fallstricke der Foucault'schen Ausführungen aufzuzeigen. Wenn meine Argumentation über die Möllers hinausgeht, dann insofern, als ich versuche, über die doppelte Lektüre der Texte Foucaults und der euripideischen *Elektra* diese Fallstricke für ein Denken von *parrhesia* produktiv zu machen, das *parrhesia* als entscheidendes paradoxes Moment im Verhältnis des Rhetorischen zu sich selbst, sowie der Sprache zu sich selbst ausweist.

#### **4.3.1. Foucaults Entgegensetzung von *parrhesia* und Rhetorik: Die Kriterien *Bindung, Wahrheit und Güte***

„[I]st die *parrhesia* eine Strategie der Überredung? Gehört sie zur rhetorischen Kunst?“ (RSa, S. 79), fragt Foucault zu Beginn seiner Erörterung des Verhältnisses von *parrhesia* und Rhetorik in *Die Regierung des Selbst und der anderen*. Bereits an der Art der Fragestellung Foucaults wird deutlich, dass er die Rhetorik als die Kunst der Überredung versteht, also keineswegs etwa, wie man vielleicht vermuten würde, einem Nietzsche'schen Rhetorikverständnis anhängt, nach dem die Sprache vom Rhetorischen überhaupt nicht zu trennen wäre. So formuliert Nietzsche in seiner „Darstellung der antiken Rhetorik“: „[D]ie Sprache ist Rhetorik, denn sie will nur eine *δόξα*, keine *ἐπιστήμη* übertragen.“<sup>70</sup> Für Nietzsche ist also die Sprache genau deswegen mit der Rhetorik deckungsgleich, weil es nichts in der Sprache gibt, das dazu geeignet wäre, eine reine, wahre Erkenntnis, ein wahres Wissen, eine *episteme* jenseits bloßer Meinungen zu transportieren. Demgegenüber charakterisiert Foucault die *parrhesia* als den Hort der Wahrheit selbst: „Da, wo keine Wahrheit ist, gibt es auch keine freimütige

---

<sup>69</sup> Möller: „Am Nullpunkt der Rhetorik“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012, S. 103-120.

<sup>70</sup> Friedrich Nietzsche: „Darstellung der antiken Rhetorik. [SS 1874]“, in: Ders: *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 – WS 1874/75)*, KGW Bd. II/4, hrsg. v. Fritz Bornmann, u. Mitw. v. Fritz Bornmann u. Mario Carpitella, Berlin/New York: de Gruyter 1995, S. 426. Vgl. hierzu auch Gerald Posselt: *Katachrese. Rhetorik des Performativen*. München: Fink 2005, S. 83-84.

Rede. Die *parrhesia* ist sozusagen die nackte Übermittlung der Wahrheit selbst.“ (HdS, S. 466-467) Wenn nun die *parrhesia* eine sprachliche Äußerung ist und sich für Foucault mithin dadurch definiert, dass es in ihr „nichts als Wahrheit“ (HdS, S. 466) gibt, dann muss er sie von jenem grundlegend rhetorischen Wesen der Sprache, das Nietzsche veranschlagt, freihalten, denn sonst würde die riskante Selbstexposition des parrhesiastischen Wahrsprechens auch jenem Bereich der *doxa* anheimfallen, der nach Nietzsche die rhetorische Sprache – also die Sprache überhaupt – charakterisiert und von dem aus die Vorstellung eines reinen Äußern der reinen Wahrheit zu einer bloßen Fiktion würde. Daher hält Foucault dem entgegen: „[D]ie *parrhesia* [ist] wesentlich und grundsätzlich als Wahrsprechen charakterisiert [...], während die Rhetorik eine Weise, Kunst oder Technik ist, die Bestandteile der Rede so anzuordnen, daß sie überredet. Ob diese Rede jedoch das Wahre sagt oder nicht, ist für die Rhetorik nicht wesentlich.“ (RSa, S. 80) Da die Rhetorik also eine Kunst der Überredung sei, die nicht an ein Prinzip der Wahrheit gebunden ist, also eine *techné*, die nur darauf abzielt, den Redenden die nötigen Mittel zum Erreichen ihrer strategischen Ziele bereitzustellen, besteht für Foucault im rhetorischen Sprechen auch keine Bindung der SprecherIn an das von ihr Ausgesagte:

„In der Rhetorik wird die Verbindung zwischen dem Sprechenden und dem, was er sagt, aufgelöst, aber die Rhetorik stellt eine zwingende Verbindung zwischen dem Gesagten und dem oder denen her, an die sich das Gesagte richtet. Sie sehen, daß die Rhetorik von diesem Gesichtspunkt aus der *parrhesia* genau entgegengesetzt ist [...].“ (MzW, S. 30)

Bernhard Waldenfels merkt kritisch an, dass in dieser Foucault'schen Bestimmung, nach der im rhetorischen Sprechen die Verbindung zwischen dem Sprechenden und dem Gesagten aufgelöst wird, die Rhetorik „zu einer reinen Redetechnik [zusammenschrumpft]“<sup>71</sup> und weist darauf hin, dass es bereits in der aristotelischen Rhetorik „zur gelungenen Rede [gehört], dass der Redner sich durch sein Ethos als glaubwürdig erweist und dass er auf die Pathe der Zuhörer Rücksicht nimmt.“<sup>72</sup> Auch Melanie Möller

---

<sup>71</sup> Waldenfels: „Wahrsprechen und Antworten“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012, S. 68.

<sup>72</sup> Ebd.

erinnert an das entechnische Überzeugungsmittel des *ethos* bei Aristoteles, um diese Foucault'sche Charakterisierung der Rhetorik zu kritisieren, wenn sie argumentiert, dass die Rolle des Ethos beim (rhetorischen) Redner wie beim Parrhesiasten dieselbe ist, da beide sich in ihrer Rede als glaubwürdig erweisen müssen und dass die moralischen Qualitäten, die sie als glaubwürdig erscheinen lassen, auch über ihre Reden mitkonstituiert werden.<sup>73</sup> Das rhetorische *ethos* ist, wie Andreas Hetzel umfassend dargelegt hat, einerseits der Ruf bzw. das, wie er formuliert, „Image“<sup>74</sup> des Redners, das zur Bedeutung seiner Rede beiträgt, gleichzeitig aber wird dieses *ethos* durch die Rede überhaupt erst hervorgebracht.<sup>75</sup> Genau diese Ambivalenz des rednerischen Ethos, das zugleich Vorbedingung und Resultat der Rede ist, haben wir (in 4.2) an Elektras Positionierung oder Inszenierung als Sklavin gegenüber Klytämnestra beobachten können. Die *parrhesia* lässt sich also von diesem Standpunkt aus nicht eindeutig mittels des Kriteriums der Bindung zwischen Sprechendem und Ausgesagtem von der Rhetorik unterscheiden; und gerade Elektras Sprechen zeugt von dieser Schwierigkeit der Unterscheidung, denn wenn letztendlich offen bleibt, ob sie eine Sklavin *ist* oder ob sie diese Rolle über ihr (parrhesiastisches) Sprechen *herstellt*, dann sind genau diese beiden Dimensionen des rhetorischen *ethos* (als Voraussetzung und als Resultat der Rede) in ihr versinnbildlicht. Wenn Foucault also formuliert, dass die „*parrhesia* von der Wirkung aus zu bestimmen [ist], die sein eigenes Wahrsprechen auf den Sprecher haben kann, von der Rückwirkung aus, die das Wahrsprechen auf den Sprecher aufgrund der Wirkung ausübt, die es auf den Gesprächspartner hat“ (RSa, S. 83), so gilt dies, gerade aus der Perspektive des rhetorischen *ethos* betrachtet, für jede Rede überhaupt. Das Kriterium der Bindung der SprecherIn an seine/ihre Äußerung taugt also nicht dazu, die *parrhesia* und die Rhetorik voneinander zu unterscheiden, die *parrhesia* erscheint vielmehr als ein extremer, ein exemplarischer Modus dieses grundlegend *rhetorischen* Spiels der Konstitution eines *ethos* im Sprechen.

---

<sup>73</sup> Vgl. Möller: „Am Nullpunkt der Rhetorik?“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012, S. 109.

<sup>74</sup> Andreas Hetzel: *Die Wirksamkeit der Rede* 2011, S. 253.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., S. 280.

Wie steht es nun mit dem Kriterium der Wahrheit? Lässt sich die Unterscheidung von *parrhesia* und Rhetorik aufrechterhalten, indem man, wie Foucault es tut, die eine als Sprechen definiert, das sich nur in der Wahrheit und als Äußerung der Wahrheit vollziehen kann, und die andere als strategisches Mittel der Überredung ansieht, dessen zentrale täuschende Aufgabe es wäre, den schwächeren *logos* zum stärkeren zu machen? Foucault vergleicht das Wahrheitsgeschehen der *parrhesia* mit dem cartesianischen Evidenzbegriff:

„[S]eit Descartes wird die Übereinstimmung zwischen Glauben und Wahrheit durch eine bestimmte (mentale) Evidenz-Erfahrung erreicht. Für die Griechen findet die Übereinstimmung zwischen Glauben und Wahrheit jedoch nicht in einer (mentalen) Erfahrung statt, sondern in einer *verbale Tätigkeit*, nämlich der *parrhesia*. Es scheint, daß *parrhesia* [sic!] in diesem Sinn nicht länger in unserem modernen epistemologischen Bezugsrahmen vorkommen kann.“ (DuW, S. 13, Hv. i. Orig..)

Ich möchte hieran zunächst hervorheben, dass diese Unterscheidung der Wahrheitsbe-  
kundung entweder über eine mentale Erfahrung oder über eine verbale Tätigkeit in  
Foucaults Darstellung eine Einheitlichkeit des antiken Denkens der Wahrheit nahelegt,  
die von einer Analyse der Verhältnisse von antiker Philosophie und Rhetorik in Zwei-  
fel gezogen werden kann. Schließlich verläuft, wie Andreas Hetzel gezeigt hat, eine  
Trennlinie in der Auseinandersetzung zwischen Rhetorik und Philosophie in der Antike  
gerade bezüglich der Frage, ob die Wahrheit als indifferent gegenüber ihrem Geäußert-  
werden aufgefasst werden kann. So argumentiert Hetzel mit Bezug auf Thomas Buch-  
heim, dass etwa der Imperativ des Protagoras, nach dem die Rhetorik den schwächeren  
*logos* zum stärkeren machen können müsse, vor dem Hintergrund des rhetorischen  
Denkens nicht „so zu interpretieren [sei], dass eine *eigentlich* schwache Position durch  
den Rhetor *nachträglich* stark gemacht wird“<sup>76</sup>, denn dann würde man einen außer-

---

<sup>76</sup> Ebd. S. 128-129, Hv. i. Orig. Vgl. hierzu auch Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*. Hamburg: Meiner 1986, S. 17: „Strenggenommen lautet das gängige Mißverständnis dieses Satzes häufig so: ‚die *eigentlich* schwächere Rede zur *scheinbar* stärkeren machen‘. Im selben Moment, in dem der Satz so aufgefaßt wird, erfordert er das virtuelle Bild eines *alethes logos*, einer reinen Spiegelung der Wahrheit als außerhalb liegenden Maßstab, an welchem sich schwach und stark und deren scheinbare Vertauschung entscheidet.“

sprachlichen Maßstab (also einen *genuin philosophisch-platonischen* Maßstab) ansetzen, der dem rhetorischen Denken fremd ist:

„Die agonalen *logoi* selbst produzieren [...] allererst das Starke und das Schwache. Die Gültigkeit einer Rede erweist sich [für die antiken Rhetoriker, Se.] darin, dass sie sich in der Redesituation bewährt. Die ‚Wahrheit‘ der Rede zeigt sich nicht an der Wirklichkeit, sondern im Agon, in der Auseinandersetzung mit der Gegenrede.“<sup>77</sup>

Dass sich die Wahrheit der Rede nur im Agon von Rede und Gegenrede zeigt, dieses Thema lässt sich im Übrigen auch in Euripides' Elektratragödie nachverfolgen<sup>78</sup>. Denn Elektras Anklagerede gegenüber Klytämnestra geht symmetrisch eine andere Anklagerede voraus, die sie im Angesicht des toten Ägisth vorträgt. Während sich jedoch zwischen Elektra und Klytämnestra das parrhesiastische Wahrheitsspiel ereignen kann, befragt Elektra dort am Beginn ihrer Rede die Verfasstheit ihres eigenen Sprechens, das nunmehr an den gerichtet ist, der nicht mehr antworten kann, ein Sprechen, gegenüber dem also keine Gegenrede mehr möglich ist:

„Wohlan! Wo soll bei deiner Bosheit ich beginnen,  
wo enden? Welchen Mittelpunkt der Rede setzen?  
Und doch sprach ich mir vor bei jedem Morgengrauen,  
was offen ich ins Angesicht dir schleudern wollte,  
wenn ich erlöst erst wäre von der alten Furcht.“ (*Elektra*, V. 907-911)

Elektra fährt dann fort, Ägisth für seine Taten anzuklagen, diese Anklage funktioniert jedoch nur dank der „verlebendigenden“<sup>79</sup> Wirkung der Apostrophé, mit der sie in ihrer Rede Ägisth mehrmals aufruft: „Du wusstest: Ein verdorbnes Weib war deine Gattin, / und meine Mutter: Ein Verbrecher du, ihr Mann!“ (*Elektra*, V. 926-927); „Überraschend traf dich, wenn auch spät, die Rache / für deine Schuld!“ (*Elektra*, V. 952-953) Damit sich in ihrem Sprechen eine Wahrheit zeigen kann, muss Elektra also den Ge-

---

<sup>77</sup> Ebd. S. 129.

<sup>78</sup> Außerdem wäre sie mit Nietzsches oben angeführtem Verständnis der Sprache als rhetorischer Übermittlerin einer *doxa* nicht unkompatibel.

sprächspartner, und damit die Möglichkeit einer Antwort bzw. einer Gegenrede apostrophieren.

Dass Wahrheit und Evidenz sich über verbale Tätigkeiten herstellen, ist somit einerseits ein genuin *rhetorischer* Gedanke, und andererseits wiederum wäre die *parrhesia* weniger etwas, das der Rhetorik hierin entgegenzusetzen wäre als vielmehr das Paradigma des Rhetorischen selbst, in dem Wahrheit sich je aus dem agonalen Sprechen ergibt. Bezieht man sich auf die im vorigen Abschnitt vorgebrachten Beobachtungen zur *Elektra*, dann zeigt sich in der *parrhesia* Elektras, die, wie ich argumentiert habe, als Äußerung der Wahrheit eine Täuschung ist, gerade dieser agonale Aspekt des Sprechens, in dem selbst das Aussprechen der reinen Wahrheit (denn nichts anderes tut Elektra) zum strategischen Mittel in einem rhetorischen *agon* werden kann.

Eine dritte Möglichkeit der Unterscheidung zwischen Rhetorik und *parrhesia*, die darin besteht, die unmittelbare Ereignisdimension des Parrhesiastischen gegen die konventionelle Regelmäßigkeit der Rhetorik auszuspielen, ist strukturell analog zu der im vorigen Kapitel vorgenommenen Analyse zum Verhältnis von *parrhesia* und performativer Äußerung. Ich werde die Argumentation hier nicht wiederholen, da auch im vorliegenden Falle gilt, dass, wie Möller formuliert, die *parrhesia*, wenn sie ein Ereignis ist, sich „wenigstens *einem anderen* als solches offenbaren muss“<sup>80</sup> und dass sie sich dem Rhetorischen auch deswegen nicht entziehen kann, weil „das Parrhesiastische der parrhesiastischen Rede überhaupt nur mit den Mitteln der rhetorisch-hermeneutischen Strukturanalyse festgestellt und offengelegt werden kann“<sup>81</sup>. Möller führt hier als wichtigstes Beispiel den Begriff des *kairos* an, des schwierig zu findenden richtigen Augenblicks der Rede, der als zentrales Moment der Rhetorik auch für das Parrhesiastische konstitutiv ist, wie Foucault ausführt: „Was die Regeln der *parrhesia* wesentlich definiert, ist der *kairos*, die Gelegenheit, der günstige Zeitpunkt, die Situation in der sich die Individuen zueinander befinden und der Zeitpunkt, den man für das Aussprechen der

---

<sup>79</sup> Vgl. hierzu Lothar Kolmer u. Carmen Rob-Santer: *Studienbuch Rhetorik*. Paderborn: Schöningh 2002, S. 90-91.

<sup>80</sup> Möller: „Am Nullpunkt der Rhetorik?“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012, S. 111, Hv. i. Orig.

<sup>81</sup> Ebd. S. 112.



Wahrheit wählt.“ (HdS, S. 469) Wenn nun, wie Buchheim formuliert, „der Kairos keineswegs als rechter Augenblick durch den Handelnden bestimmt wird, sondern [...] sich in den Umständen selbst formiert, und der Mensch ihn nur auffassen und ihm folgen muß“<sup>82</sup>, dann lässt sich das parrhesiastische Wahrsprechen auch, wie Waldenfels es in seinen Bemerkungen zu Foucaults *parrhesia*-Vorlesungen<sup>83</sup> einfordert, als ein Antworten begreifen<sup>84</sup>. Damit werden auch die Fragen nach Schuld und Verantwortung, die sich in Euripides’ Elektra-Figur, wie ich oben (in 4.1) gezeigt habe, auf paradigmatische Weise mit dem Thema der freien Rede verknüpfen, virulent, man müsste untersuchen, auf welche Weise die Äußerung der Wahrheit eine Verletzung darstellt oder darstellen kann, und inwiefern somit jedes Wahrsprechen mit einem grundlegend *ethischen* Aspekt verbunden ist.<sup>85</sup>

Die vorangegangene Konfrontation der Foucault’schen Thesen zur Entgegensetzung von *parrhesia* und Rhetorik mit der Rhetoriktheorie und mit der zuvor vorgetragenen Elektralektüre hat also gezeigt, dass die Kriterien, die Foucault zur Unterscheidung von *parrhesia* und Rhetorik anführt, nicht einer genaueren Untersuchung standhalten. Vielmehr hat sich ergeben, dass *parrhesia* sowohl hinsichtlich der Bindung des Sprechers, wie auch hinsichtlich der Wahrheit und der Unmittelbarkeit auf exemplarische Weise für rhetorische Dispositionen der Rede steht. Ich möchte daher nun dazu übergehen, zu

---

<sup>82</sup> Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens* 1986, S. 84.

<sup>83</sup> Vgl. Waldenfels: „Wahrsprechen und Antworten“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012. Waldenfels führt in diesem Zusammenhang den Begriff des „Wahrhörens“ ein (ebd., S. 76).

<sup>84</sup> In diesem Sinne kann auch Elektras Eingehen auf das Angebot des parrhesiastischen Vertrages vonseiten Klytämnestras als ein solches Antworten auf den „Ruf des *kairos*“ (vgl. Hetzel: *Die Wirksamkeit der Rede* 2011, S. 235-264) begriffen werden.

<sup>85</sup> Vgl. auch hierzu z. B. Waldenfels: „Wahrsprechen und Antworten“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012, insbes. S. 70: „Die Wahrheit kann *rückhaltlos* auftreten, indem sie auf eine Absicherung des Eigenen verzichtet, sie kann aber auch *rücksichtslos* auftreten, indem sie fremde Belange missachtet. [...] Beachtet man, dass die freimütige Rede nicht nur von jemandem gewagt wird, sondern auch jemandem widerfährt, so lässt sich der ethische Gesichtspunkt der Rücksichtnahme nicht umstandslos mit dem alethischen Gesichtspunkt verrechnen. Man kann jemanden mit wahren Worten niedermachen, einschüchtern, übertrumpfen, man kann Wahres aber auch schonend beibringen.“ (Hv. i. Orig.) Während Waldenfels somit in seinem Beitrag den ethischen Aspekt des Wahrsprechens hervorhebt, möchte ich eher seinen paradoxen Aspekt (der darin liegt, dass, wie bereits erwähnt, man jemanden mit wahren Worten auch *täuschen* kann), d. h., wie sich in Kapitel 5 zeigen wird, seinen genuin *politischen* Aspekt betonen.

untersuchen, wie Foucault das Vorkommen der *parrhesia* in der Tradition und Theorie der Rhetorik analysiert.

#### 4.3.2. *parrhesia* in der Rhetorik: Figur ohne Figur

Zunächst ist hier der argumentative Status der Auseinandersetzung Foucaults mit der Stellung der *parrhesia* innerhalb des rhetorischen Kanons hervorzuheben. Denn jede Entgegensetzung von *parrhesia* und Rhetorik steht vor dem Problem, dass die *parrhesia* ihren Platz innerhalb des rhetorischen Kanons und des Katalogs der rhetorischen Figuren hat (sei es als *parrhesia*, *licentia*, *libertas* oder *exclamatio*), und muss folglich zeigen, warum die *parrhesia* auch dann, wenn sie sich innerhalb der Rhetorik findet, dieser in Wahrheit äußerlich ist.

Wie Möller festhält, greifen die lateinischen Übersetzungen des griechischen *parrhesia*-Begriffs „einen Aspekt der Parrhesie auf, der ihr von Beginn an eingeschrieben ist: Er besteht in dem Skandalon, anderen mit ungezügelter oder unangemessener, ja unwillkommener Rede zur Last zu fallen.“<sup>86</sup> Dieses Skandalon der *parrhesia* in der Rhetorik findet sich anschaulich in der bereits erwähnten Stelle bei Quintilian, wo *libertas* und *licentia* einander entgegengesetzt werden: „[W]as bei den einen Freiheit [*libertas*] ist, heißt bei den anderen Frechheit [*licentia*][...].“<sup>87</sup> Wir finden also auch bei Quintilian die besprochene Verbindung des Parrhesiastischen zum Ethos des Redners<sup>88</sup>, in dem Sinne, dass das Ethos des Redners die Rede als *libertas* oder als *licentia* vernehmen lässt, als Freiheit oder als Frechheit, d. h. als rechtmäßige Freiheit oder als unrechtmäßige Überschreitung dieser Freiheit. Ich werde im folgenden Kapitel zeigen, dass die Kondensierung dieser beiden Begriffe, die die *parrhesia* darstellt und die sich in der römischen Antike eben in *libertas* und *licentia* aufspaltet, im Zentrum eines politischen

---

<sup>86</sup> Möller: „Am Nullpunkt der Rhetorik?“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012, S. 115.

<sup>87</sup> Quintilianus: *Ausbildung des Redners* 1995, III 8, 48.

<sup>88</sup> Vgl. hierzu auch Möller: „Am Nullpunkt der Rhetorik?“, in: *Parrhesia* 2012, S. 116.

Denkens der *parrhesia* im Sinne der Wortergreifung, wie sie Jacques Rancière beschrieben hat, steht.<sup>89</sup> Bereits an der Figur der Elektra, wie sie sich in der obigen Lektüre (4.1, 4.2) gezeigt hat, sehen wir diese Doppeldeutigkeit von *licentia* und *libertas*, wenn sie sich gerade die Ununterschiedenheit der beiden in ihrer *parrhesia* zunutze macht, um in ihrer Darstellung als Sklavin aus einem Ethos zu sprechen oder ein Ethos zu zitieren, das ihr diese *parrhesia* allererst ermöglicht. Wenn man zwischen *licentia* und *libertas* unterscheiden will, dann also hinsichtlich der Angemessenheit oder Unangemessenheit (*aptum*) des Verhältnisses zwischen einem Ethos und einem Sprechen. Elektras *parrhesia* wäre damit wesentlich eine Demonstration des Umschlags vom einen ins andere, die ihre spezifische Wirkung dadurch entfaltet, dass ihre *licentia* eine *libertas* ist und umgekehrt.

Foucault nun bezieht sich auf Quintilians Definition eines Typus von Exklamationen, den dieser *libera oratione* nennt. Quintilian erörtert im neunten Buch seiner *Ausbildung des Redners* Figuren, die die Emotionen der Zuhörerschaft steigern. Quintilian diskutiert also die Figur, von der er sagt, dass die Griechen sie *parrhesia* genannt haben von Anfang an unter dem Register der Simulation und der Täuschung und spricht damit an, dass die *parrhesia* immer auch zitiert oder fingiert werden kann. Jedoch stellt er hier eine bedeutsame Unterscheidung zwischen den verschiedenen Arten von Exklamation auf, die er bespricht. Denn er sagt, dass manche Autoren diese Figuren unter die „*figuras orationis*“, unter die Redefiguren einordnen, was jedoch nur zulässig sei, wenn sie nicht echt sind:

„Immer wenn sie echt sind, gehören sie nicht zu der Ausdrucksform, von der wir jetzt sprechen; sind sie dagegen verstellt und *künstlich* gebildet, so muss man sie ohne Zweifel für *Figuren* halten. Das gleiche soll auch von der ‚freimütigen Rede‘ gelten, die Cornificius ‚Freiheit‘ nennt, die Griechen ‚Parrhesie‘; denn was ist weniger angenommene Figur als die echte Freiheit (der Rede)?“<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Vgl. hierzu Andreas Hetzel: „Die Dramatik des Diskurses: Szenen der Wortergreifung bei Foucault, de Certeau, Nancy und Rancière“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012, S. 231- 246.

<sup>90</sup> Marcus Fabius Quintilianus, *Ausbildung des Redners*. Zwölf Bücher, 2 Teile, Darmstadt 1975. Bll. 2, S. 281.

Das Kriterium, das Quintilian also in Bezug auf die Frage nach der Figurativität der *parrhesia* und der *libertas* anführt, ist also das Kriterium der Unverstelltheit, der unverstellten Natürlichkeit, die frei von jeder Künstlichkeit ist. Genau auf dieses Kriterium stützt sich Foucault, wenn er die *parrhesia* definiert als den „Nullpunkt jener rhetorischen Figuren, die die Emotionen der Zuhörer steigern“ (DuW, S. 21): „*Parrhesia* ist demnach eine Art ‚Figur‘ unter rhetorischen Figuren, aber mit folgendem Merkmal: Sie ist gewissermaßen *ohne jegliche Figur*, ohne *kunstgemäße* Gestaltung, da sie *völlig natürlich* ist.“ (DuW, S. 21, Hv. v. mir, Se.) An anderer Stelle fasst Foucault diese Definition der *parrhesia* als Figur ohne Figur, in der sich ohne Künstlichkeit das Natürliche selbst preisgibt, als eine „recht paradoxe und merkwürdige Stilfigur“ (RSa, S. 79), insofern die *parrhesia* eine Figur markiert, die darin besteht, „überhaupt keine Figur zu benutzen.“ (RSa, S. 79) Melanie Möller äußert hier die Vermutung, dass sich „in Foucaults Deutung des Quintilian’schen Textes [...] die [...] Sehnsucht nach Eigentlichkeit [ausdrückt], nach einer Redeweise im Nullzustand, nach einer Reinheit also, die sich als Freiheit von Zeichen in ihrer ornamentalen Funktion definiert[...].“<sup>91</sup> Und tatsächlich können wir mit Nietzsche formulieren, dass in Foucaults Darstellung der *parrhesia* als paradoxe Nicht-Figur impliziert ist, dass diese geradezu in der unmöglichen Geste besteht, an eine „unrhetorische ‚Natürlichkeit‘ der Sprache [zu] [...] appellieren“<sup>92</sup>.

Die *parrhesia* wäre damit die *Figur des Residuums einer unverfügbaren Eigentlichkeit im Sprechen*. Im folgenden Abschnitt, in dem die bisherigen Erörterungen zu *Elektra*, zum Verhältnis von *parrhesia* und Rhetorik kulminieren, werde ich von hier ausgehend für die These argumentieren, dass sich in der *parrhesia* auf aporetische Weise die Unterscheidung von Rhetorischem und Nicht-Rhetorischem sowohl manifestiert und zugleich untergraben wird.

---

<sup>91</sup> Möller: „Am Nullpunkt der Rhetorik?“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012, S. 118.

<sup>92</sup> Nietzsche: „Darstellung der antiken Rhetorik. [SS 1874]“, in: *KGW* Bd. II/4 1995, S. 426.

#### 4.4. Spontaneität und Norm: Das Inzestverbot der Rede oder *parrhesia* als *arché* und *télos* der Rhetorik

Wie am Beginn dieses Kapitels angekündigt, werde ich mich in diesem Schlussabschnitt auf Claude Lévi-Strauss' Untersuchungen zum Inzestverbot beziehen, um den gerade angesprochenen Status der *parrhesia* in Bezug auf die Unterscheidung von Rhetorischem und Nicht-Rhetorischem genauer fassen zu können.

Zu Beginn seines Werks *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*<sup>93</sup> behandelt Lévi-Strauss bekanntlich das für die Ethnologie entscheidende Problem des Inzestverbots hinsichtlich der Frage, ob es dem Bereich der Natur oder dem Bereich der Kultur zuzuordnen ist bzw. in welchem Sinne es einen Bereich der Ununterscheidbarkeit zwischen diesen beiden Ordnungen markiert. Um das Natürliche vom Kulturellen zu unterscheiden, bezieht sich Lévi-Strauss zunächst auf die Begriffe von Regel und Universalität:

„Überall dort, wo eine *Regel* auftaucht, wissen wir mit Bestimmtheit, daß wir uns auf der Ebene der Kultur befinden. Symmetrisch dazu bereitet es keine Schwierigkeit, in der *Universalität* das Kriterium der Natur zu erkennen. Denn das, was bei allen Menschen konstant ist, entzieht sich zwangsläufig dem Bereich der Bräuche, Techniken und Institutionen, durch die ihre Gruppen sich unterscheiden und einander entgegentreten.“<sup>94</sup>

Das Inzestverbot aber hat nun, wie Lévi-Strauss argumentiert, sowohl Regelcharakter als auch das Merkmal der Universalität sowie der ebenfalls für die Natur bestimmenden Spontaneität: „Halten wir [...] fest, daß alles, was beim Menschen universal ist, zur Ordnung der Natur gehört und sich durch Spontaneität auszeichnet, und daß alles, was einer Norm unterliegt, zur Kultur gehört und die Eigenschaft des Relativen und Beson-

---

<sup>93</sup> Claude Lévi-Strauss: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Übers. v. Eva Moldenauer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, hier S. 45-76.

<sup>94</sup> Ebd. S. 52, Hv. v. mir, Se.

deren aufweist.<sup>95</sup> Es stellt einerseits eine gesellschaftliche Regel dar, da es aber andererseits in allen Gesellschaften vorkommt, ist es auch universal und wäre somit jenseits des Bereichs des Kulturellen oder Gesellschaftlichen zu verorten. In diesem Sinne stellt es für diese Unterscheidung von Natur und Kultur, für die Unterscheidung von Spontaneität und Norm ein Skandalon dar: „Das Inzestverbot besitzt sowohl die Universalität der Triebe und Instinkte als auch den zwingenden Charakter der Gesetze und Institutionen.“<sup>96</sup> Das Inzestverbot ist als eine Regel somit sozial, liegt dem Sozialen jedoch aufgrund seines universalen und spontanen Charakters auch voraus. Lévi-Strauss fasst diesen paradoxen Status des Inzestverbots kondensiert zu Beginn des zweiten Kapitels seiner *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft* zusammen: „[D]as Inzestverbot [ist] gleichzeitig an der Schwelle der Kultur, in der Kultur und, in gewissem Sinne [...], die Kultur selbst.“<sup>97</sup> Ich werde nun zeigen, dass diese Bestimmung des Inzestverbots in Bezug auf die Kultur sich analog zum Status der *parrhesia* in Bezug auf die Rhetorik verhält.

Am Ende des vorigen Abschnitts habe ich ausgehend von einer Kritik an Foucaults Analyse der Quintilian'schen Bestimmung der *parrhesia* im System der Rhetorik dafür argumentiert, *parrhesia* als Figur des Residuums einer unverfügbaren Eigentlichkeit im Sprechen zu betrachten: Die *parrhesia* als paradoxe Nicht-Figur oder als Figur des Nichtfigurativen inszeniert eine Natürlichkeit vor jeder rhetorischen Kunstfertigkeit, indem sie als spontane Exklamation die Gesetze der Rede, der Kunst und des Angemessenen missachtet. Sie wäre somit die Inszenierung einer natürlichen Unschuld der Sprache vor der Rhetorik. Dies ist der Pol, den Foucault in seinen Analysen zum Verhältnis von *parrhesia* und Rhetorik stark macht. Gleichzeitig ist aber – hierin gehe ich über Foucault hinaus – das Erreichen dieser Natürlichkeit auch das *Ziel* jeder Rhetorik, wenn man etwa an den Begriff der *dissimulatio artis* denkt, den Hetzel folgendermaßen fasst: „[J]ede Natürlichkeit des sprachlichen Ausdrucks gilt den Rhetorikern als hergestellte Natürlichkeit oder verborgene Künstlichkeit [...], die höchste Kunst der Rede erweist

---

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Ebd. S. 53.

<sup>97</sup> Ebd. S. 57.

sich darin, die Künstlichkeit des Sprachgebrauchs zu verbergen.<sup>98</sup> Wenn die *parrhesia* also die Figur des völlig natürlichen Sprechens ist, dann wäre sie somit auch das Ziel jeder Rhetorik: Damit aber lässt sich *parrhesia* auf paradoxe Weise beschreiben, nämlich einerseits als Spontaneität, die behauptet, dem Rhetorischen voranzuliegen und andererseits als bestes Ergebnis der Befolgung der Normen der Rhetorik. Die *parrhesia* inszeniert somit sowohl die *arché* der Rhetorik wie auch das *telos* jeder Rhetorik: die unverstellte Natürlichkeit des Sprechens. Wie das Inzestverbot in Bezug auf die Kultur stellt sich die *parrhesia* an die Schwelle der Rhetorik, sie ist in der Rhetorik, sie ist aber auch die Rhetorik selbst als Versuch, eine Natürlichkeit und Unmittelbarkeit der Rede herzustellen, die doch immer der Konstruktion bedarf.<sup>99</sup> Anders formuliert, auch in Bezug auf die Rhetorik sagt die *parrhesia* etwas anderes, als sie tut: Während die *parrhesia* behauptet, der Rhetorik voranzuliegen, tut sie beständig nichts anderes, als die Rhetorik zu vollenden und damit die Form von Natürlichkeit allererst zu erschaffen, die ihr vermeintlich vorausgeht. Gleichzeitig (Phantasma der) Spontaneität und (letzte Erfüllung der) Norm, kann die *parrhesia* also als das Inzestverbot der Rede betrachtet werden: Die *parrhesia*, als Figur des Natürlichen, des natürlichen Sprechens, verführt dazu – verführt etwa nicht zuletzt, wie ich gezeigt habe, Foucault dazu –, zwischen dem Rhetorischen und dem Nicht-Rhetorischen zu unterscheiden; wenn aber in der *parrhesia* Spontaneität und Norm ununterscheidbar werden, dann ist die *parrhesia* jedoch gleichzeitig auch dasjenige Moment, das diese Unterscheidung verunmöglicht.

Ich wollte dafür argumentieren, dass sich die euripideische Elektra in ihrer parrhesiastischen Szene genau dieser Subversion der Unterscheidung von Rhetorischem und Nicht-Rhetorischem verschreibt, die die *parrhesia* markiert. In der Tat ist das, was Foucault in Bezug auf Elektras Sprechen die „Subversion des parrhesiastischen Vertrages“ gegenüber Klytämnestra nennt, nur möglich aufgrund der grundlegenden Sub-

---

<sup>98</sup> Hetzel: *Die Wirksamkeit der Rede* 2011, S. 296.

<sup>99</sup> Nicht nur in Bezug auf die *parrhesia* lässt sich eine strukturelle Analogie zwischen Phänomenen der Sprache und dem Inzestverbot ziehen. Gerald Posselt argumentiert in einer von Judith Butler ausgehenden Lévi-Strauss-Lektüre für einen strukturellen Zusammenhang des Inzestverbots und der Katachrese (vgl. Posselt, *Katachrese*, S. 219-225) und verfolgt nach, wie in der Geschichte der Thematisierung der Katachrese immer Figuren des Inzests und des Vätermords aufgerufen wurden (vgl. ebd. S. 162-169).

version im Wesen der *parrhesia* selbst, die darin besteht, die Möglichkeit der Unterscheidung von rhetorischem Sprechen und nicht-rhetorischem Sprechen zwar beständig *anzukündigen*, aber dadurch gleichzeitig auch *aufzuschieben* und *aufzukündigen*. Was *Elektra* lehrt, ist die Tatsache, dass das reine Äußern der Wahrheit eine Täuschung sein kann, und dass mithin selbst das aufrichtige Äußern der Wahrheit im Bann einer Rhetorik steht, die für die Sprache in dem Nietzsche'schen Sinne insofern konstitutiv ist, als sie immer eine *doxa* und keine *episteme* transportiert. Anders gesagt exemplifiziert die *parrhesia* Elektras, deren Charakteristikum, wie ich (in 4.2) gezeigt habe, darin liegt, die Wahrheit *als* Täuschung zu sagen, die strukturelle Möglichkeit der Täuschung nicht nur *im*, sondern *durch das* Aussprechen der Wahrheit; und diese Möglichkeit hat ihren Grund in der Struktur der parrhesiastischen Äußerung, die, wie ich hier argumentiert habe, analog zum Inzestverbot bei Lévi-Strauss, behauptet, einen Pol unverstellter Natürlichkeit im Sprechen darzustellen, den sie jedoch selbst allererst konstruiert. Dies wäre also etwas, das man – über die Analogie zwischen dem Thema des Inzests und der *parrhesia* – als den Elektrakomplex der Rede bezeichnen könnte: die *parrhesia* verteidigt ihren toten Vater, die reine Natürlichkeit der Wahrheit, genau in dem Maße, wie sie ihn selbst schon je getötet hat.





XUTHOS.  
Es wird geschehn. Wer spricht das Wort  
des Gottes?  
*Euripides*

Der Aufschrei der Menschen, der dem  
schweigsamen Gott die Rede entreißt,  
mußte die Macht des Sprechens be-  
gründen.

*Foucault*

### **5. *parrhesia* und Wortergreifung, Wahrsprechen und Politik**

Nachdem in den beiden vorangegangenen Kapiteln durch die Konstellation von Foucaults Thesen und Euripides' Dramen jeweils ein paradoxer Aspekt an der *parrhesia* selbst aufgewiesen wurde, soll nun anhand einer dritten doppelten Lektüre von Euripides und Foucault gefragt werden, in welchem Verhältnis die dergestalt paradox gedachte *parrhesia* zum Politischen steht bzw. inwiefern sie selbst eine bestimmte Logik des Politischen, der Wortergreifung zu artikulieren vermag. Wie Andreas Hetzel ausführt, stehen „Foucaults Analysen der antiken *parrhesia* [...] in einer gewissen Nähe zu Theorien der Wortergreifung, die [...] von Michel de Certeau, Jacques Rancière und Jean-Luc Nancy entwickelt wurden.“<sup>100</sup> Bei Jacques Rancière, dessen Konzeption in diesem Kapitel im Hintergrund steht, meint Wortergreifung das Erheben der Stimme derer, die in einer gegebenen gesellschaftlichen Situation keinen Platz haben, der ihnen dieses Erheben der Stimme erlauben würde.<sup>101</sup> Rancière versteht Wortergreifung als Forderung nach Anteil vonseiten derer, die in einer gegebenen sozialen Gesamtheit keinen Anteil haben:

---

<sup>100</sup> Andreas Hetzel: „Die Dramatik des Diskurses: Szenen der Wortergreifung bei Foucault, de Certeau, Nancy und Rancière“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012, S. 231- 246, hier S. 234.

<sup>101</sup> Vgl. Jacques Rancière: *Das Unvernehmen* 2002, S. 36

„Es gibt Politik, weil diejenigen, die kein Recht dazu haben, als sprechende Wesen gezählt zu werden, sich dazuzählen und eine Gemeinschaft dadurch einrichten, dass sie das Unrecht vergemeinschaften, das nichts anderes ist als der Zusammenprall selbst, der Widerspruch der zwei Welten, die in einer einzigen beherbergt sind: die Welt, wo sie sind, und jene, wo sie nicht sind [...].“<sup>102</sup>

In Szenen der Wortergreifung geht es also für Rancière jeweils um eine Neufassung oder Restrukturierung der Ordnung dessen, was in einer gegebenen Situation als Sprechen und als ein sprechendes Subjekt zählen oder auftreten kann. Das Sprechen, das sich in einer Szene der Wortergreifung vollzieht, ist also vom Standpunkt der Institution oder des Gesetzes her immer von einer bestimmten Unmöglichkeit gekennzeichnet: Damit ein Sprechen der Nichtrepräsentierten möglich wird, ist es notwendig, dass diesem Sprechen ein anderes Sprechen vorausgeht, das diese Möglichkeit antizipiert, selbst jedoch in dem Sinne unmöglich ist, als es sich auf genau die veränderten Strukturen der Repräsentation beziehen muss, die es über seinen Vollzug erst herstellt. Die Wortergreifung lässt sich also ähnlich wie die *parrhesia* als ein Redeverfahren fassen, das konstitutiv das vollzieht, was AutorInnen wie Habermas einen „performativen Selbstwiderspruch“ zu nennen pflegen.

In diesem Kapitel werde ich dafür argumentieren, dass der Begriff der *parrhesia* dazu dienen kann, die angesprochene *Unmöglichkeit*, die in Akten der Wortergreifung am Werk ist, genauer zu beschreiben, und zwar als Selbstantizipation der Bedingungen der Möglichkeit von Sprechen, das sich auf diese Bedingungen zwar nie berufen kann, aber stets berufen muss, um sie zu instituieren. Es geht also darum, die *parrhesia* als unmögliche Möglichkeit der Wortergreifung zu konturieren, die denjenigen zu-gesprochen ist, die in einer gegebenen Situation „eigentlich“ nicht sprechen können: *parrhesia* wäre damit auch als ein Moment im Sprechen zu beschreiben, das sich konstitutiv der Institutionalisierung entzieht, da es gerade den Überschuss der Rede über die Ordnung und die Verteilung der möglichen Sprecherpositionen markiert.

---

<sup>102</sup> Ebd. S. 38.

Ich beziehe mich dabei auf die euripideische Tragödie *Ion* in der, wie ich zeigen werde, genau dieses Problem der Wortergreifung auf dem Spiel steht, sowie auf Foucaults detaillierte Analyse dieses Stückes, an der sich sowohl affirmativ wie auch kritisch von Euripides her aufzeigen lässt, inwiefern *parrhesia* eine paradoxe Politik der Wortergreifung ansprechen kann.

Die Untersuchung vollzieht sich in diesem Kapitel in folgenden Schritten: Erstens werde ich (in 5.1) Foucaults Beschreibung des Verhältnisses der *parrhesia* zur Politik analysieren, wobei ich einerseits die Irreduzibilität der *parrhesia* auf das Recht zur Rede, die *isegoria*, analysieren und andererseits die historische Veränderungsbewegung in der Bedeutung der *parrhesia*, die Foucault beschreibt, kritisch besprechen werde. Danach werde ich (in 5.2) auf Euripides' *Ion* eingehen, wo das Problem der Wortergreifung sich sowohl anhand der Figuren Ions als auch Kreusas analysieren lässt. In einem dritten Schritt werde ich die Unmöglichkeit des parrhesiastischen Akts der Wortergreifung in einer Analyse des Sprechens Kreusas thematisieren (5.3), bevor ich aus dieser Lektüre (in 5.4) allgemeinere Schlussfolgerungen für eine Politik der Selbstantizipation ziehe.

### **5.1. *parrhesia* in der polis:**

#### **Foucaults Bemerkungen zum Verhältnis von *parrhesia* und Politik**

In den folgenden beiden Unterabschnitten werde ich zwei mögliche Zugänge, die sich von Foucault her zum Verhältnis von *parrhesia* und Politik unterscheiden lassen, anführen. Zunächst sei eine strukturelle Lesart angedeutet, nach der die *parrhesia* wesentlich in der Möglichkeit einer Überschreitung des Gesetzes durch Bezug auf die Wahrheit besteht; zweitens stelle ich die historisierende Argumentationsweise Foucaults dar, die zu etablieren versucht, dass sich die *parrhesia* im Laufe ihrer Geschichte entpolitisiert und zu einem ethischen Begriff wandelt, der eher mit Selbstverhältnissen als mit politischen Interventionen zu tun hat.

### 5.1.1. Das prekäre Verhältnis von Wahrheit und Gesetz: *parrhesia* als Überschreitung des *nomos* durch *aletheia*

Zunächst möchte ich an Foucaults Bemerkungen zum Verhältnis von *parrhesia* und Politik hervorheben, dass sich für ihn die *parrhesia* nie auf die *isegoria*, das allgemeine Rederecht, reduzieren lässt. Diese Differenz zwischen *parrhesia* und *isegoria* im antiken Athen ist bedeutsam für ein Verständnis von *parrhesia*, das die dem Juridischen und dem Institutionellen heterogenen Momente dieses Begriffs hervorzuheben versucht. Während *isegoria* im politischen Kontext der athenischen Demokratie das institutionell abgesicherte Recht bezeichnet, seine Meinung äußern zu dürfen, charakterisiert sich die *parrhesia* demgegenüber als ein Sprechen, das eine Freiheit bezeugt, die zwar institutionelle Folgen haben, aber nicht selbst institutionell gebändigt werden kann. So bemerkt Foucault zur *isegoria* in einer Paraphrase eines Textes von Polybios: „*Isegoria* bezieht sich auf die Struktur der Gleichheit, nach der Recht und Pflicht, Freiheit und Verpflichtung dasselbe oder gleich sind, und zwar auch hier für alle, die dem *demos* angehören und die folglich den Status des Bürgers haben.“ (RSa, S. 101) Die antike *isegoria* hat also Ähnlichkeiten mit dem Recht zur freien Meinungsäußerung unserer heutigen Demokratien, sie bezeichnet „das jedem gegebene legale Recht, seine Meinung zu sagen“ (DuW, S. 76): Wer dem *demos* angehört, hat an den gleichen Rechten wie alle anderen Anteil und geht dieselben Arten von Verpflichtungen ein. Während die *isegoria* dergestalt eine Identität von Freiheit und Verpflichtung innerhalb der Institutionen des *demos* darstellt, steht die *parrhesia* für einen nicht abschließbar juristisch regelbaren oder institutionell domestizierbaren Überschuss an Freiheit, der durch eine direkte Beziehung zwischen Subjekt und Wahrheit in der *parrhesia* möglich wird: „Es gibt formelle Gesetze hinsichtlich richtigen Urteilens, aber keine sozialen, politischen oder institutionellen Gesetze bestimmen, wer in der Lage ist, die Wahrheit zu sprechen.“ (DuW, S. 76) Anders formuliert ist es zwar immer möglich, sich auf die Regeln der formalen Logik oder der Grammatik zu beziehen, um eine bestimmte Aussage als nicht wahrheitsfähig zu qualifizieren, das als Akt verstandene Wahrsprechen kennt jedoch keine derart analogen Regelungen im Bereich des Juridischen. Foucault spricht in diesem Sinne von einem durch die *parrhesia* bezeichneten „Problem in der Beziehung zwischen *nomos* und *aletheia*“ (DuW, S. 76).

Die Argumente, die ich in den vorigen beiden Kapiteln zum Verhältnis zwischen *parrhesia* und Performativität sowie zum Verhältnis zwischen *parrhesia* und Rhetorik angeführt habe, verstehen sich auch als Begründungen der These, dass dieses von der *parrhesia* verursachte Problem, das Foucault in der athenischen Demokratie in der Beziehung zwischen *nomos* und *aletheia* konstatiert, als ein strukturelles zu verstehen ist: Wenn die *parrhesia* in ihrer Performanz immer die Möglichkeit einer direkten Beziehung zwischen Subjekt und Wahrheit verspricht (vgl. hier 3.3), und wenn sie in dieser Performanz unentscheidbar zwischen dem Natürlichen und dem Künstlichen der Rede verharrt bzw. als Grenzbegriff diese Unterscheidung allererst eröffnet (vgl. hier 4.3, 4.4), dann führt sie stets ein Moment der Inkongruenz zwischen dem Gesetz und der Wahrheit ein: Das Gesetz regelt, wer wann zu sprechen autorisiert ist, wer sprechen kann bzw. wer sprechen muss. Die *parrhesia* behauptet aber die Möglichkeit einer direkten Beziehung zwischen dem Subjekt und der Wahrheit, die keiner Vermittlung – etwa durch institutionell-juridische Strukturen oder Autorisierungen – bedarf. Weiters schafft sie das Phantasma einer Natürlichkeit der Rede, die vor-rhetorisch und somit vor-strategisch, also vor-politisch wäre. Parrhesiastisch zu sprechen heißt damit jeweils, einen Überschuss der Wahrheit über das Gesetz zu behaupten.

Die *parrhesia* ist die Überschreitung des Gesetzes durch die Äußerung der Wahrheit – auch dann, wenn diese Wahrheit kostümiert, lügenhaft oder heuchlerisch auftritt, ja selbst dann, wenn sie eine Täuschung *ist*, wie hier an der Lektüre der euripideischen Elektra gezeigt wurde (vgl. hier 4.2). Die Untersuchung wird in diesem Kapitel die folgende Perspektive einnehmen: Wenn es der *nomos* ist, der bestimmt, wer eine Stimme hat und wer nicht, und die *parrhesia* wesentlich in der Überschreitung des *nomos* durch die *aletheia* besteht, dann artikuliert sich in dieser Überschreitung eine Nähe der *parrhesia* zum eingangs erwähnten Rancière'schen Begriff der Wortergreifung, der ein Sprechend-Werden derer bezeichnet, denen ein gegebener *nomos* keinen *logos* zugesteht: *parrhesia* als Möglichkeit, den *logos* zu ergreifen für die, denen nichts als der Bezug auf die *aletheia* bleibt. Diese Perspektive soll in der Lektüre von Euripides' *Ion* geschärft werden, um ein intrinsisch politisches *parrhesia*-Verständnis zu gewinnen, nachdem nun zunächst Foucaults Historisierung der *parrhesia* in ihren wesentlichen Grundzügen dargestellt wird.

### **5.1.2. Die geschichtliche Entpolitisierung der *parrhesia*: Vom *nomos* über den *bios* zum *skandalon*.**

Diese gerade vorgetragenen Konsequenzen zieht Foucault in seinen Ausführungen zum Verhältnis von *parrhesia* und Politik nicht – und er tut es deswegen nicht, weil er bestrebt ist, zu zeigen, dass die *parrhesia* selbst eine Geschichte hat bzw. in ihrer Geschichte einen Bedeutungswandel erfährt, der sie dem Bereich der Politik oder der Demokratie entfremdet und sie immer mehr ethische und moralische Konnotationen annehmen lässt. So formuliert Foucault mit Bezug auf Thukydides und die klassische athenische Demokratie noch eine „zirkuläre Zusammengehörigkeit von *parrhesia* und Demokratie“ (RSa, S. 376), die sich als paradoxe Vorgängigkeit und Gleichursprünglichkeit beider ausbuchstabiert: „Die *parrhesia* begründet die Demokratie, und die Demokratie ist der Ort der *parrhesia*.“ (RSa, S. 376) Anders formuliert, in ihrer ursprünglichen Form ist die *parrhesia* sowohl notwendige Bedingung der Demokratie, insofern diese nur gegeben ist, wenn alle Bürger gleichermaßen die Möglichkeit haben, freimütig sprechen zu können, gleichzeitig stellt aber die Demokratie wiederum erst die Möglichkeit für *parrhesia* sicher: Ohne *parrhesia* ließe sich nicht von Demokratie sprechen, aber ohne Demokratie ließe sich die *parrhesia* nicht denken.<sup>103</sup>

#### **5.1.2.1. Sokratische *parrhesia***

Wenn sich auch hier wiederum eine strukturelle Lesart der *parrhesia* in ihrem Bezug auf das Politische andeutet, zeigt Foucault dennoch eher auf, inwiefern diese Form der demokratisch-politischen *parrhesia* im weiteren Verlauf der griechischen Antike zugunsten einer ethisch-individuellen Form der *parrhesia* in den Hintergrund tritt. Er spricht von einem „Wandel einer *parrhesia*, [verstanden in] ihrem demokratischen und politischen Horizont mit ihren heilsamen Wirkungen im Staat, zu einer *parrhesia* [...],

---

<sup>103</sup> Man könnte hier im Sinne von Andreas Hetzel dafür argumentieren, dass die *parrhesia* ein Moment der Rede konkretisiert, das diese wesentlich ausmacht, nämlich Demokratie als Anspruch überall dort

die sich an die *psyché* der Individuen wendet und auf die Bildung ihres *ethos* abzielt [...].“ (MzW, S. 94) Dieser Wandel in der Bedeutung von *parrhesia* vollziehe sich über eine „Krise der demokratischen Institutionen“ (DuW, S. 79), und ihr paradigmatischer Proponent ist natürlich Sokrates:

„[Die sokratische *parrhesia*] erscheint in einer persönlichen Beziehung zwischen zwei Menschen und nicht in der Beziehung zum *demos* oder zum König. Und außer den Beziehungen, die wir zwischen *logos*, Wahrheit und Tapferkeit in der politischen *parrhesia* bemerkten, kommt mit Sokrates ein neues Element auf, nämlich der *bios*. *Bios* ist der Mittelpunkt der sokratischen *parrhesia*.“ (DuW, S. 102-103)

Die Figur des Sokrates läutet mit der Einführung des *bios* in die parrhesiastische Thematik das Aufkommen des für Foucault zentralen Problemfelds der *Sorge um sich* (vgl. DuW, S. 91-107) ein. Es geht nunmehr nach Foucault um das Problem, das eigene Leben auf den *logos* abzustimmen: *logos* und *bios* müssen in einer Harmonie stehen. „Das Ziel [der] sokratischen parrhesiastischen Tätigkeit ist es [...], den Gesprächspartner zur Wahl der Lebensweise (*bios*) zu führen, die in dorisch harmonischer Übereinstimmung mit dem *logos*, der Tugend, der [sic!] Mut und der Wahrheit sein wird.“ (DuW, S. 103) War die politische *parrhesia* von einem Spannungsverhältnis zwischen *logos*, Wahrheit und *nomos* gekennzeichnet, ersetzt diese neue sokratische *parrhesia* den *nomos* durch den *bios*; das parrhesiastische Spiel vollzieht sich nach Foucault nunmehr zwischen *logos*, Wahrheit und *bios* (vgl. DuW, S. 103-104).

Der Begriff, der für Foucault hier zentral zu werden beginnt, und der auch für die folgende Erörterung der euripideischen Tragödie *Ion* eine Rolle spielt, ist der des *basanos*, des Prüfsteins. Sokrates, bei dem die höchste Harmonie zwischen *logos* und *bios* besteht, fungiert in den platonischen Dialogen als Prüfstein für das Wohlverhältnis zwischen *logos* und *bios* bei seinen Gesprächspartnern (vgl. MzW, S. 117, 193). Sokrates' Rolle als *basanos*, als Prüfstein der anderen, besteht darin, „ein rationales Rede- und Antwort-Stehen über das Leben einer Person zu verlangen.“ (DuW, S. 98) Für die sok-

---

anklingen zu lassen, wo keine demokratischen Bedingungen herrschen (vgl. Andreas Hetzel: *Die Wirksamkeit der Rede* 2011, S. 230f).



ratische *parrhesia*, die im Kontext einer Prüfung des Lebens der anderen stattfindet, ist also mithin die dialogische Gesprächssituation von Rede und Gegenrede typisch, die, wie wir in Euripides' *Ion* sehen werden, in ihrer dramatischen Wendung die Gestalt einer Stichomythie annehmen kann.

#### **5.1.2.2. Kynische *parrhesia***

In der dritten Wendung der Bedeutungsgeschichte der *parrhesia*, die Foucault beschreibt und die durch den Kynismus markiert ist, wird der Fokus auf die Lebensweise beibehalten – das Leben muss als eine Manifestation der Wahrheit verstanden werden. Dieses Leben begibt sich aber nicht mehr über das Sprechen in Gefahr oder wird über die dialogische Prüfung infrage gestellt; *parrhesia* meint nach Foucault im Kontext der Kyniker nicht mehr das gefährvolle Aussprechen der Wahrheit, sondern die Exposition eines Lebens als Skandal:

„Im Falle des kynischen Skandals [...] riskiert man sein Leben nicht einfach dadurch, daß man die Wahrheit sagt oder um sie zu sagen, sondern durch die Lebensweise selbst. Man ‚exponiert‘ sozusagen sein Leben, d. h. man zeigt es und man riskiert es. Man riskiert es, indem man es zeigt und weil man es zeigt, riskiert man es. Man exponiert sein Leben nicht durch seine Reden, sondern durch dieses Leben selbst.“ (MzW, S. 305)

Mit den Kynikern sei die *parrhesia*, so Foucault, also von einer gefährvollen politischen Sprechttätigkeit zu einer subversiven Selbsttechnik geworden: Die Exposition des Subjekts passiert nunmehr nicht im Sprechen, sondern durch eine bestimmte Form, anders zu leben, wahr zu leben (vgl. MzW, S. 322). Dieser subversive kynische Gestus, der darin besteht, den Menschen das Bild eines anderen Lebens zu zeigen, kann zwar durchaus politische Effekte zeitigen, er verschiebt aber in Foucaults Analysen den Fokus von der Betrachtung eines Phänomens menschlicher Rede hin zur Erörterung von Selbsttechniken, die sich auf skandalöse Weise dem gesellschaftlich Akzeptierten entgegenstellen.

### 5.1.2.3. Historisierung und Ontologisierung der *parrhesia*

Dies sind im Groben die drei Stadien, die Foucault für die Entwicklung der *parrhesia* in der Antike veranschlagt: „Nach dem politischen Wagemut, nach der sokratischen Ironie hätten wir sozusagen den kynischen Skandal.“ (MzW, S. 304-305) Petra Gehring sieht in dieser von Foucault dargestellten Abfolge von Bedeutungen der *parrhesia*, die im Kynismus münden, die Gefahr „vorschnelle[r] Aktualisierungen“<sup>104</sup> und bemerkt ironisch, dass man „bereits kulturwissenschaftliche Thesen vor sich [sieht], die, sagen wir: das Sprengen von Talk-Shows als moderne *parrhesia* deuten. Oder Dissertationen, in denen räsoniert wird über kynische Elemente des Punk.“<sup>105</sup> Diese Gefahr vorschneller Aktualisierungen besteht bei der schematischen Darstellung Foucaults, die klare historische Brüche nahelegt, zweifelsohne. In diesem Sinne versteht sich der folgende Versuch, über eine Lektüre von *Ion* einen oben (in 5.1.1) umrissenen politischen *parrhesia*-Begriff gegen Foucaults Historisierung zurückzugewinnen, auch weniger als eine solche Aktualisierung denn vielmehr als das Aufzeigen einer politischen Struktur der Rede, die mit dem Namen *parrhesia* benannt werden kann, wodurch ein strukturelles Moment des Sprechens beschreibbar wird, das seine Möglichkeit in der Überschreitung des *nomos* durch die *aletheia* findet. Das impliziert keine (historische) Aktualisierung als vielmehr eine, wenn man so will, *Ontologisierung* der *parrhesia*, in dem Sinne, als *parrhesia* als ein konstitutives Moment der Rede in sozialen und politischen Bezügen konturiert werden soll.

## 5.2. *Ion*: Das Drama der *parrhesia* als Streit um die Möglichkeit zu sprechen

*Ion* ist die einzige von allen euripideischen Tragödien, die Foucault in seinen *parrhesia*-Vorlesungen erwähnt, der er systematische und ausgedehnte Lektüren widmet (vgl. DuW, S. 34-58 bzw. RSa S. 104-204 u. MzW S. 54-56) – ein Viertel der Vorlesungen

---

<sup>104</sup> Petra Gehring: „Foucault’sche Freiheitsszenen“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012, S. 13-31, hier S. 15.

<sup>105</sup> Ebd.

aus *Die Regierung des Selbst und der anderen* befasst sich ausschließlich mit dieser Tragödie. Sie ist deswegen für Foucault so zentral, weil sie für ihn ein „parrhesiastische[s] Stück“ (DuW, S. 34) darstellt, ein Stück, das „gänzlich der *parrhesia* gewidmet ist oder zumindest durch und durch vom Thema der *parrhesia* (des Alles-Sagens, des Wahrsprechens und des Freimuts) beherrscht wird.“ (RSa, S. 105) Warum die *parrhesia* als Thema dieses Stück beherrscht, soll nach einer kurzen historisch-politischen Verortung erörtert werden.

### **5.2.1. Zum geschichtlichen und politischen Hintergrund des Stückes**

Das Stück kann zunächst als eine Art legitimierende Genealogie Athens verstanden werden, in der Euripides, wie Foucault formuliert, „mit der Bearbeitung der Legende versucht, Ion eine angemessene Bedeutung zu verleihen.“ (RSa, S. 107) Die Figur Ions taucht im Mythos nicht auf und wird nach Foucault erst ab dem 7. Jahrhundert erwähnt (vgl. RSa, S. 106), und zwar in seiner Rolle als erster Reformist der Athener Verfassung. Foucault macht darauf aufmerksam, dass es im politischen Kontext des euripideischen Stückes in Athen zunehmend schwierig wurde, zu akzeptieren, dass ein Kolonist für die erste große Umbildung des Staates verantwortlich gewesen sei: „Zu der Zeit [...], da die Athener sich von den anderen Griechen unterscheiden wollen, indem sie [die] ursprüngliche Autochthonie behaupten, [...] da sie den Anspruch erheben, die politische Herrschaft über die ionische Welt auszuüben, wie kann man da zugeben, daß ein eingewanderter Ionier Athen reformiert haben soll?“ (RSa, S: 107) Es geht also in Euripides' Stück darum, zu etablieren, dass Ion tatsächlich ein autochthoner Athener ist.

Im Kontext des Stückes manifestiert sich diese Forderung der Autochthonie als die Frage danach, ob Ion *parrhesia* gebrauchen kann oder nicht, wenn er nach Athen kommt. Denn nur Athener Bürger ersten Ranges können parrhesiastisch sprechen, Zugewanderten bleibt diese Möglichkeit institutionell verwehrt. Damit aber Ion seine Funktion als Gründer der neuen Athener Ordnung ausüben kann, muss er die *parrhesia* haben. Das Stück behandelt also das Problem: Wie kann Ion ein Athener sein, wie kann er die *parrhesia* erlangen?

### 5.2.2. Schweigen des Gottes – Wahrsprechen der Menschen: Apollon als Anti-Parrhesiast, Ion als natürlicher Parrhesiast

Diese „Einbürgerung“ Ions im Sinne des Athener Autochthoniegedankens vollzieht sich nun bei Euripides als eine – mit Emil Staiger zu sprechen – auf die Spitze getriebene *anagnorisis*<sup>106</sup>: Ion wird erst am Ende und über drei anagnoritische Szenen das Wissen erlangen, dass er Athener ist und somit berechtigt, in Athen *parrhesia* zu gebrauchen.

Wie die Zuseher schon zu Beginn des Stückes von Hermes erfahren (vgl. *Ion*, V. 1-81), ist Ion der Sohn Kreusas und Apollons. Kreusa ist eine Tochter des Athener Stammvaters Erechtheus und zur Zeit, als das Stück einsetzt, die Frau des Herrschers Xuthos, eines Eingewanderten, der aufgrund gewisser Verdienste die Macht in der Stadt erlangt hat. Da Kreusa von Apoll verführt oder vergewaltigt worden war (vgl. *Ion* V. 8-20, vgl. zur Differenz von Verführung und Vergewaltigung in der griechischen Antike auch DuW, S. 37-39), musste sie ihr Kind im Geheimen gebären und aussetzen. Apoll beauftragte daraufhin Hermes, das Kind zu retten und nach Delphi zu bringen, wo Ion in Unkenntnis seiner Herkunft aufwächst und die Aufgabe hat, die Tempelstufen zu reinigen. Die dramatische Handlung setzt ein, als Kreusa und Xuthos zum delphischen Tempel kommen, da sie das Orakel befragen möchten, ob sie kinderlos bleiben werden oder nicht, und dabei auf Ion treffen. Es ist zu erwähnen, dass Apoll das ganze Stück über schweigt, er ist, wenn man so will, eine *persona muta*, was insofern für die Logik des Stückes bedeutsam ist, als der delphische Gott eigentlich die Aufgabe hätte, den Sterblichen die Wahrheit zu verkünden. Im vorliegenden Falle schweigt er jedoch, was Foucault dazu bringt, das Stück als Spiegelbild der sophokleischen Tragödie *König Ödipus* aufzufassen:

„Das ödipale Wahrheitsproblem wird gelöst, indem gezeigt wird, wie Sterbliche trotz ihrer eigenen Blindheit das Licht der Wahrheit erblicken werden, die vom Gott ausgesprochen wurde und die sie nicht sehen wollen. Das ionische Wahrheitsproblem wird gelöst, indem

---

<sup>106</sup> Vgl. Emil Staiger: „Einleitung“, in: Euripides: *Ion*. Dt. m. e. Einl. v. Emil Staiger. Bern: Francke 1947, S. 9.

gezeigt wird, wie Menschen trotz Apollons Schweigen die Wahrheit erfahren werden, die sie so begierig wissen wollen.“ (DuW, S. 40-41)

Dieses alethurgische Problem der Verlagerung des Wahrsprechens von den Göttern zu den Menschen ist gleichzeitig ein politisches Problem – Euripides stellt in seinem Drama eine doppelte These auf: Die Wahrheit wird einerseits von den Menschen und nicht von den Göttern gesprochen, andererseits wird die Wahrheit nun auch von den Athenern und nicht von den Delphern ausgesprochen.

Nicht nur schweigt Apoll, sondern das Orakel lügt: Es verkündet Xuthos, dass der erste, dem er begegnen wird, wenn er den Tempel verlässt, sein Sohn sein wird – und das ist selbstverständlich Ion; hier vollzieht sich die erste *anagnorisis*, und da das Orakel gelogen hat, ist es eine falsche:

XUTHOS. Ich bin dein Vater, und du bist mein Sohn.

ION. Wer bekundet dies?

XUTHOS. Der als mein Kind dich auferzog, Apoll.

ION. Du allein verbürgst es.

XUTHOS. Ich vernahm des Gottes Seherspruch.

ION. Rätselworte haben dich getäuscht.

XUTHOS. So hab ich falsch gehört.

ION. Doch wie lautet Phoibos' Rede?

XUTHOS. Er, der mir begegnen wird...

ION. Wann begegnen werde?

XUTHOS. Wenn mein Fuß des Gottes Haus verläßt.

ION. Diesem also sei das Schicksal zugeteilt...

XUTHOS. Mein Sohn zu sein. (*Ion*, V. 530-536)

Ion nimmt also zunächst an, dass Xuthos das Orakel falsch verstanden haben könnte, weil das Orakel bekanntlich rätselhaft spricht. Nachdem er aber die Worte des Orakels erfahren hat, glaubt auch er daran, Xuthos' Sohn zu sein. Die Möglichkeit, dass das Orakel bzw. dass Apoll lügen könnte, kommt also hier gar nicht in Betracht. Tatsächlich kennt der Gott in diesem Drama jedoch nur das Schweigen und die Lüge, was Foucault dazu führt, Apoll als einen „*Anti-Parrhesiastes*“ (DuW, S. 43) zu bezeichnen: „Apollon spricht nicht die Wahrheit, er offenbart nicht, was er ganz genau weiß, er betrügt die Sterblichen durch sein Schweigen oder erzählt reine Lügen, er ist nicht mutig genug, um selber zu sprechen, und er benützt seine Macht, seine Freiheit und seine Überlegenheit,

um zu verdecken, was er getan hat.“ (DuW, S. 43) Die Wahrheit muss also von den Menschen gefunden und ausgesprochen werden, nicht nur ohne die Hilfe der Götter, sondern sogar gegen die Fallen, die ihnen Apollon stellt, gegen die Lügen, die er ihnen in den Weg stellt.

Doch bevor wir uns der Frage widmen, wie die Menschen dazu gelangen können, die Wahrheit zu erfahren und zu sprechen, ist es notwendig, zu verstehen, warum diese Lösung, die Apollon anbietet, indem er Xuthos als Ions Vater bezeichnet, überhaupt für die Charaktere problematisch ist. Sie ist nämlich sowohl für Ion als auch für Kreusa problematisch.

Für Kreusa ist Apollons Spruch eine doppelte Enttäuschung, da sie nicht nur kinderlos bleiben, sondern auch den Sohn einer Fremden in ihrem Haus haben wird – sie sagt dem Chor, der ihr von Apollons Spruch berichtet: „Dies Übel, das du zum ersten noch nennst, / Krönt meines Unglücks Jammer.“ (*Ion*, V. 776-777) Foucault betont, dass es sich bei Kreusas Wut nicht um eine „gefühlbetonte oder sexuelle Wut“ (RSa, S. 145) handelt, sondern um die „Wut einer Frau, die als Erbin einer Geschlechterfolge und als Gattin eines Mannes einen Sohn ihres Mannes kommen sieht, der sich im Haus niederlassen wird und als Erbe natürlich Macht in diesem Haus ausüben wird, vor allem aber sie in ihrer Rolle als Hausherrin und Mutter und ihrer Rolle als Stamm der Geschlechterfolge entkleiden wird.“ (RSa, S. 145) Die doppelte Enttäuschung kulminiert für Kreusa also darin, dass sie der Möglichkeit beraubt wird, sich in die Kette einer Genealogie einzuschreiben; sie wird so ein Leben in Einsamkeit und ein machtloses Leben führen müssen, wofür letztlich Apollon selbst, der sie verführt oder vergewaltigt hat, verantwortlich ist.

Doch auch Ion ist mit der Lösung, dass Xuthos sein Vater sein soll, unzufrieden. Vor allem kann er nicht akzeptieren, dass Xuthos nicht angeben kann, wer denn eigentlich seine Mutter sein sollte – dieser vermutet nur, dass er anlässlich einer Dionysosfeier und „[v]on des Bacchos Lust berührt“ (*Ion*, V. 553) Ion mit einem delphischen Mädchen gezeugt haben könnte. Die Frage nach der Mutter ist für Ion deswegen zentral, weil von ihrer Herkunft abhängt, ob er schließlich in Athen die Möglichkeit haben wird, das Wort zu ergreifen:

Schickt sich ein Wunsch,

so stamme meine Mutter aus Athen,  
Auf daß ihr Sohn die Stimme frei erhebe.  
Denn dringt ein Fremder in den echten Kreis,  
Heißt er zwar Bürger, seinem Mund jedoch,  
Als eines Knechtes, ist's verwehrt, zu reden. (*Ion*, V. 670-675)

Ion muss also über seine Mutter bestimmen können, ob er in Athen parrhesiastisch sprechen wird können – das Bürgerrecht scheint hier nicht identisch zu sein mit dem Recht, *parrhesia* zu gebrauchen; dennoch geht es um ein Recht, das insofern institutionalisiert ist, als es vererbt wird, und zwar genauer über die Mutter vererbt wird. Scheinbar handelt es sich bei der Form von *parrhesia*, von der Ion hier spricht, also nicht um die Form von *parrhesia*, die oben (in 4.1.1) als Überschreitung des *nomos* durch die *aletheia* charakterisiert wurde, sondern um eine juristisch-institutionalisierte Form derselben, die die Konkordanz von *nomos* und *aletheia* eher absichert als verunmöglicht. Ich werde in der Folge argumentieren, dass sich von der Ion-Tragödie her dennoch zeigen lässt, dass *parrhesia* wesentlich in einer Überschreitung des *nomos* durch die *aletheia* besteht, und zwar deswegen, weil die Etablierung dieser institutionellen Form von *parrhesia* die Überschreitung der juristischen Ordnung in einem *anderen* parrhesiastischen Akt, nämlich dem Kreusas, benötigt, dass die *parrhesia* sich also wesentlich selbst vorausgeht, dass ihre Institutionalisierung vom Standpunkt des Juridischen her also immer paradox, widersprüchlich und unvollständig bzw. im strengen Sinne unmöglich sein wird (vgl. hier 5.3).

Zuvor jedoch sei der Status dieser institutionellen *parrhesia* Ions näher umrissen. Foucault macht darauf aufmerksam, dass Ions Sprechen gegenüber Xuthos paradigmatisch für das Sprechen eines Athener Parrhesiasten ist (vgl. DuW, S. 50-52). Ion erklärt nämlich Xuthos detailliert, warum es für ihn in Athen unerträglich sein wird, wenn er sein Recht auf *parrhesia* nicht durch eine geeignete Abkommenschaft geltend machen kann:

Kein eingewandert Volk,  
Ein Urstamm, sagt man, wohne in Athen.  
Gerat ich da hinein mit beiden Übeln,  
Ein Bastard und des fremden Vaters Sohn,  
Mit solcher Schmach behaftet, ohne Macht,  
Bin ich ein Nichts und nichts werd ich auch gelten.

Und tracht ich, in dem ersten Rang der Stadt,  
Nach einem Namen, blicken scheel die Schwachen. (*Ion*, V. 589-596)

Ion ist sich über die Rolle, die er in Athen zu spielen haben wird, folglich im Klaren, er kann sich nicht damit zufrieden geben, das Bürgerrecht zu erlangen, sondern er möchte in den ersten Rang der Stadt, um dort das Wort zu ergreifen. Dazu benötigt er jedoch die rechte genealogische Eingeschriebenheit, die ihn mit dem Athener Boden verknüpft. In der Folge unterscheidet er zwischen drei Gruppen von Bürgern, nämlich erstens den „Schwachen“ (*Ion*, V. 596), die ihn als Eingewanderten, der das Wort ergreift, hassen würden, zweitens denen, die „klug sind und zur Tat befähigt / Doch schweigen und der Ämter nicht begehren“ (*Ion*, V. 598-599), die ihn seines politischen Engagements wegen verachten würden, und drittens denen, die „in Athen die Rede führen“ (*Ion*, V. 602), die ihn als „Nebenbuhler“ (*Ion*, V. 605) sehen würden. Alle drei Gruppen der Athener Bürgerschaft wären ihm gegenüber somit feindlich eingestellt. Foucault sieht in dieser „kritischen Darstellung des demokratischen [...] Lebens“ (DuW, S. 51) einen „konstitutiven Charakter des parrhesiastischen Individuums im Athener politischen Leben am Ende des 5. und zu Beginn des 4. Jahrhunderts v. Chr.“ (DuW, S. 51) Es sei also ein wesensmäßiger Charakterzug Ions, ein Parrhesiast zu sein:

„Ion ist ein parrhesiastisches Individuum und zeigt sich selbst als solches sowohl in dieser kleinen Abschweifung politischer Kritik als auch später, wenn er darlegt, daß er wissen muß, ob seine Mutter eine Athenerin ist, weil er *parrhesia* benötigt. Denn trotz der Tatsache, daß es in der Natur seines Charakters liegt, ein *parrhesiastes* zu sein, kann er legal oder institutionell diese *parrhesia*, mit der er ausgestattet ist, nicht gebrauchen, wenn seine Mutter keine Athenerin ist.“ (DuW, S. 51)

Es ist wichtig, die Paradoxalität der Foucault'schen Formulierungen hier zu beachten: Ion ist zwar schon an sich ein *parrhesiastes*, er ist von Natur aus zum Wahrsprechen befähigt, diese Naturgabe kann sich jedoch im Staat nicht auswirken, kann keine politischen Effekte zeitigen, wenn er nicht juristisch-institutionell dazu autorisiert ist, parrhesiastisch zu sprechen – und diese Autorisierung ergibt sich wiederum über die Genealogie, also über das Verwurzelte sein in einem natürlichen Athener Boden. Dieses paradoxe Verhältnis zwischen der Natürlichkeit von Ions *parrhesia* und der juristisch-institutionellen Autorisierung zum parrhesiastischen Sprechen kann noch verkompliziert



werden, indem man einbezieht, dass die Figur Ions, die Figur des natürlichen Parrhesiasten, eine, wie Foucault formuliert, „künstliche Person“ (RSa, S. 105) ist, da Ion erst nachträglich in den Kanon der mythischen Figuren eingeschrieben worden war (vgl. hier 4.2.1 bzw. RSa, S. 104-110) und sozusagen eine nachträgliche künstliche Rechtfertigung einer abwesenden Natur liefert, die er gleichwohl inkorporiert. In diesem Sinne wäre die Figur Ions die paradigmatische Figur einer *parrhesia*, die im Sinne der *dissimulatio artis* das höchste Ziel der Rhetorik ist als Produktion eines Anscheins von Natürlichkeit im Sprechen, der sich erst durch die Vollendung der Kunstfertigkeit im Sprechen ergibt – das wäre mithin gleichzeitig auch eine Beschreibung des literarisch-politischen Projekts von Euripides: Alle Kunst oder Künstlichkeit aufzubieten, um Ion als natürlichen Wahrsprecher darstellen zu können.

Es kommt nun genau darauf an, die Brüchigkeit dieses Vorhabens zu schildern und sichtbar zu machen. Denn in der Tragödie kommt die Wahrheit über Ions Herkunft erst dadurch ans Licht, dass jemand anderer *parrhesia* gebraucht, nämlich Kreusa, indem sie Apollon öffentlich für sein Verhalten anklagt und damit verrät, dass sie bereits ein Kind geboren hat. Damit ist zwar noch nicht klar, dass es Ion ist (dies wird erst gegen Ende des Stückes offenbar), nichtsdestotrotz markiert aber Kreusas parrhesiastische Szene den entscheidenden Wendepunkt des Stückes, der schließlich dazu führt, dass Ion seine *parrhesia* ausüben kann.

### **5.3. Kreusas unmögliches Sprechen**

Kreusa beginnt die Wahrheit zu sagen, beginnt parrhesiastisch zu sprechen, kurz nachdem sie erfahren hat, dass Xuthos von Apollon einen Sohn geschenkt bekommen hat. Es ist in diesem Kontext bedeutsam, dass Kreusa nicht die ganze Wahrheit kennt, die den Konflikt des Stückes auflösen könnte (sie weiß nur, dass sie mit Apollon einen Sohn gehabt hat, jedoch nicht, dass es sich dabei um Ion handelt), sondern nur ein Teilstück oder eine Hälfte der Wahrheit, deren Aussprechen den Konflikt eher auf die Spitze treibt als ihn zu befrieden. Foucault formuliert in diesem Zusammenhang, dass es – im Gegensatz zum Diener in Sophokles' Ödipustragödie – hier bei Euripides „kein Subjekt [gibt], das Inhaber der ganzen Wahrheit wäre. Oder vielmehr gibt es natürlich eines,

nämlich Apollon. Apollon ist in einer ähnlichen Situation wie der Hirte des Kitheron im *Ödipus*.“ (RSa, S. 184) Apollon jedoch spricht nicht, er schämt sich seiner Tat und versucht sie zu vertuschen. Das Schweigen des Gottes führt also dazu, dass die Menschen die Wahrheit aussprechen müssen, und das erste Kennzeichen dieser menschlichen Wahrheit ist es mithin, dass es kein einzelnes Subjekt geben kann, das die Wahrheit ganz in sich tragen könnte. Weiters gibt auch kein Prinzip der Rationalität den Anstoß zu diesem Auffinden der Wahrheit, sondern eher ein Prinzip der Emotionalität, das sich in Kreusa verkörpert. So formuliert Foucault zum Vorgang der Wahrheitssuche in *Ion*:

„Auch [in *Ion*] sind es die Menschen, ist es die Leidenschaft der Menschen, die das Prinzip, der Antrieb, die Kraft sein wird, die die Schwierigkeit des Wahrsprechens beiseite schieben und die Scham der Menschen, Wahres zu sagen, und die Zurückhaltung des Gottes, ein klares Orakel zu verkünden, überwinden wird. Der Antrieb dieses neuen Fortschritts, dieses letzten Fortschritts zur Wahrheit, wird noch einmal die Leidenschaft sein, noch einmal der Zorn, der Zorn Kreusas [...].“ (RSa, S. 184-185)

Ich möchte festhalten, dass sich Kreusas Wahrsprechen somit als eine Äußerung verstehen lässt, die kein starkes Subjekt impliziert, dem diese Wahrheit ganz präsent wäre, noch eine überschauende Vernunft voraussetzt, die ihr Sprechen regieren würde. Sie spricht, nachdem sie glaubt, alles verloren zu haben, und um Apollon anzuklagen, wobei sie ihre Rede zunächst mit einer Referenz auf ihre eigene Sprecherposition einleitet:

Mein Herz, wie kann ich's verschweigen?  
Die dunkle Buhlschaft, wie deck ich sie auf?  
Wie soll ich die Scham überwinden?  
[...] Die Hoffnung, der ich mich anvertraut,  
Ist hin, ohnmächtig der Wunsch, die weil  
Ich den Bund (*gamous*) verschwieg,  
Verschwieg die vielbeweinte Geburt.  
Nun aber, beim Sternensitz des Zeus,  
[...] Nicht länger verhehl ich der Liebe Bett,  
Und wälz ich die Last vom Herzen mir.  
[...] Die Seele leidet, die Trug umstrickt  
Von Menschen und von Unsterblichen gar;  
Die schnöde den Bund (*lektron*)  
Verrieten (*prodotas*), will ich entlarven.“ (*Ion*, V. 859-880)

Kreusa scheint zunächst abzuwiegen, ob sie ansetzen kann zu sprechen, obwohl ihr Sprechen für sie selbst insofern gefährvoll sein wird, als sie sich der öffentlichen Verachtung aussetzt, führt jedoch dann an, dass die Situation ihr ohnehin jede Hoffnung auf ein gutes Leben verbietet. Um ihre Zusammenkunft mit Apollon zu bezeichnen, verwendet sie einmal das Wort *gamous* und einmal das Wort *lektron*, die Staiger beide mit „Bund“ übersetzt – beide Wörter sind ambivalent, insofern *gamous* sowohl die (auch illegitime) Hochzeit als auch die Prostitution bezeichnen kann, *lektron* wiederum, das „Bett“ bedeutet, kann auch für die Heirat oder für das aus einer Ehe entstandene Kind stehen; wer die Zusammenkunft verrät, verrät also auch – obwohl Kreusa das nicht wissen kann, Ion. Hier kann man sich zur Beschreibung von Kreusas rhetorischer Performanz, wie mir scheint, durchaus auf die deutsche Doppeldeutigkeit des Wortes „verraten“ beziehen, mit dem Staiger das Wort *prodotas* übersetzt und das einen Verräter oder einen Eidbrüchigen bezeichnet: Aufgrund des Verrats, der an Kreusa vollzogen wurde, muss die Wahrheit über den Akt bzw. über das Kind verraten werden, vor allem die Wahrheit über den Kindsvater oder den Täter, den sie sodann anzuklagen beginnt – dieses Verraten (im Sinne von Offenlegen) ist die Revanche für den Verrat des stillen Geheimnisses zwischen Kreusa und Apollon:

„[D]ich,  
 O Sohn der Leto, klage ich an,  
 Bei diesen Strahlen der Sonne.  
 Du kamst zu mir, vom Golde des Haars  
 Umglänzt, als Krokosblüten ich las  
 In meines Busens Gewänder, mit  
 Den goldenen mich zu schmücken.  
 Du faßtest die weiße Hand und zogst  
 Zum Lager in der Höhle mich hin,  
 Die laut aufschrie: O Mutter!  
 Buhlender Gott!  
 Bar jeglicher Scham  
 Hast Kypris du gehuldigt!  
 Ich Unglückselige gebar  
 Den Knaben dir und scheute den Zorn  
 Der Mutter und warf ihn auf dein Bett,  
 Wo du mit kläglichen Banden mich,  
 die Kläglich-Unselge, verstricktest. (*Ion*, V. 883-901)

Diese Anklage des Gottes findet in Delphi, wie Foucault bemerkt, öffentlich statt (vgl. DuW, S. 52), sie nimmt aber gleichwohl die rhetorische Form einer Apostrophé an, da der Gott sich in Schweigen hüllt und demnach abwesend ist: Kreusa antwortet der betrügerischen Abwesenheit des Gottes mit der anklagenden Vergegenwärtigung seiner Schandtaten. Sie spricht ihn direkt an. Indem sie ihn apostrophiert, spricht sie jedoch eigentlich zu den Zuhörenden und zum Publikum, wodurch sie Apollon öffentlich der Schande preisgibt. Ihre *parrhesia* beinhaltet somit ein Moment der Hybris, das darin besteht, den Gott, der seinen Körper verbergen will (und der auch am Ende nicht als *deus ex machina* auftreten wird – diese Rolle übernimmt Athene, die an Stelle des beschämten Apollon die Verhältnisse aufklären wird), in ihrer Rede als vergewaltigenden Körper auf die Bühne zu stellen und ihn dadurch der Sichtbarkeit derer preiszugeben, die Kreusa anhören. Apollon ist durch die Apostrophé somit auf der Bühne präsent, und wenn er zuvor nicht sprechen wollte, so kann er es nunmehr nicht, da ihn Kreusa der Verachtung der anderen anheimstellt, bevor sie selbst ihn zu verwünschen beginnt:

Ich rufe dich, Letos Sohn,  
Der du die Stimme verlosest (*omphan klerois*),  
Auf goldenen Stühlen sitztest  
Und in der Mitte der Erde thronst,  
Ins Ohr schrei ich dir die Kunde! (*Ion*, V. 907-911)

Sie spricht Apollon vor ihrer Verfluchung also nochmals als Letos Sohn an, parallelisiert ihn dergestalt mit ihrem eigenen Kind, und erwähnt gleich darauf, dass er „die Stimme verlost“ – was sich einerseits auf seine Funktion als Orakelspender bezieht, andererseits jedoch auch so gelesen werden kann, dass Kreusa Apollon als Ermöglicher des Sprechens imaginiert – *omphan* bezeichnet sowohl die Stimme im Allgemeinen als auch das Orakel im engeren Sinne. Durch diese Doppelbedeutung wird ihr eigenes Sprechen paradox: Apollon verlost die Stimmen, d. h. er gibt als Gott der Wahrheit die Orakelsprüche, aber er bestimmt darüber hinaus als Gott der Stimme, wer sprechen kann, doch gerade Kreusa, die, die von ihm durch seinen Gewaltakt stumm gemacht

wurde, kann nunmehr genau durch diese Verletzung das Wort ergreifen und es ihm „ins Ohr schreien“.

Ich denke, dass dieses Paradox ein Paradox der *parrhesia* in dem Sinne markiert, als in der dramatischen Logik des Stückes, die Euripides entwirft, diese *parrhesia* Kreusas, der nicht das Los zuteil geworden ist, eine Stimme zu haben, der *parrhesia* Ions insofern vorausgehen muss, als erstere notwendig dafür ist, dass Ion seine vermeintlich „natürliche“ (vgl. DuW, S. 51) *parrhesia* überhaupt erlangen kann. Kreusa macht sich diese Stimme, die ihr nicht verliehen worden ist, dieses Los, das darin besteht, keine Stimme verlost bekommen zu haben, sodann zunutze, um Apollon zu verwünschen:

Weh! verworfener Buhle, der  
Du ihm, von dem du keinerlei Gunst  
Empfangen, meinem Gemahle nun  
Im Hause den Sohn ansiedelst;  
Mein Sproß und deiner aber entschwand,  
Von keinem erkannt, der Vögel Raub,  
Ward aus den Windeln der Mutter gelöst.  
Der Lorbeer hasset und Delos dich,  
Die Palmenzweige im zarten Laub,  
Wo Leto einst in heiligen Wehn  
Kronions Frucht geboren. (*Ion*, V. 912-922)

Zu der sexuellen Bedrängung kommt also für Kreusa nun noch hinzu, dass Apollon Xuthos einen fremden Sohn schenkt, der in ihrem Haus wohnen wird, wohingegen jener sich nicht um ihren Sohn gekümmert habe. Sie weiß, wie bereits erwähnt wurde, zu diesem Zeitpunkt noch nicht, dass es sich dabei um Ion handelt, und parallelisiert Apollon nochmals mit Ion, wenn sie zum Abschluss ihrer Verwünschung ihn wieder als Letos Sohn bezeichnet.

Foucault zieht diese parrhesiastische Rede Kreusas als Kontrastfolie heran, um das Spezifische an Ions parrhesiastischer Rolle herausstreichen zu können. Während er, wie oben besprochen, Ion als ein parrhesiastisches Individuum sieht, dessen *parrhesia* sich wesentlich als eine Form politischer Kritik präsentiert, sieht er Kreusas Sprechen als unpolitisch an, was in ihrer Sprecherposition als Frau begründet sei: „Kreusas parrhesiastische Rolle im Stück unterscheidet sich sehr von der Ions; denn als Frau wird Kreusa keine *parrhesia* gebrauchen, um dem König die Wahrheit über das Athener politische

Leben zu sagen, sondern eher um Apollon öffentlich für seine Missetaten anzuklagen.“ (DuW, S. 52) Foucault markiert damit einen Unterschied zwischen den beiden Formen von *parrhesia*, und zwar hinsichtlich ihres jeweiligen politischen Status’, die sich in Ion respektive Kreusa verkörpern:

„Ich denke jedenfalls, daß Kreusas Wahrsprechen das ist, was wir ein Beispiel für persönliche (im Gegensatz zu politischer) *parrhesia* nennen könnten. Ions *parrhesia* nimmt die Form einer wahrhaftigen politischen Kritik an, während Kreusas *parrhesia* sowohl die Form einer wahrhaftigen Anklage gegen jemand Mächtigeren als sie annimmt, als auch die eines Geständnisses der Wahrheit über sie selbst.“ (DuW, S. 57)

Diese Unterscheidung zwischen Kreusas persönlicher und Ions politischer *parrhesia* wird bis zu einem gewissen Grade dadurch untermauert, dass Kreusa nach ihrer Anklagerede von ihrem greisen Pädagogen nochmals über die Vorgänge, die sie gerade preisgegeben hat, befragt wird. Was dabei zustande kommt ist ein Gespräch, das keine neuen Informationen liefert (Kreusa sagt alles, was sie schon zuvor in ihrer Anklagerede gesagt hat, noch einmal), aber sich hinsichtlich seiner formalen Struktur, wie auch Foucault hervorhebt (vgl. DuW, S. 56-58), sehr von ihrer gerade ausgesprochenen Anklage unterscheidet:

GREIS. [...] Was sagst du? Wes bezichtigst du Apoll?  
Welch Kind gebarst du? Setztest wo es aus,  
Erfreulich Aas dem Wild? Erzähl’s aufs Neue!  
KREUSA. Die Scham befällt mich, Alter. Doch es sei.  
GREIS. Ich teile, hochgesinnt, der Freunde Schmerz.  
KREUSA. So höre denn. An Kekrops’ Fels, gen Norden,  
Die Höhle kennst du, welche Makrai heißt?  
GREIS. Wohl! Pans Altar und Heiligtum sind nahe.  
KREUSA. Da kämpft ich einen ungeheuren Kampf.  
GREIS. Wie? – Tränen presst mir deine Rede aus.  
KREUSA. Hier zwang mich Phoibos zu unselger Hochzeit.  
[...] (*Ion*, V. 931-941)

In der weiteren Folge dieser Stichomythie gesteht Kreusa noch einmal das Aussetzen des Kindes. Der Greis tritt hier also als Vorläufer dessen auf, was Foucault in Bezug auf die sokratische *parrhesia* einen *basanos* nennt, einen Prüfstein, vor dem Kreusa die Wahrheit über sich selbst sagen muss; dies würde also wiederum dafür sprechen, Kreu-

sas *parrhesia* wenn nicht eine persönliche, so doch eine nicht-politische *parrhesia* zu nennen.

Ich möchte dagegen nun über Foucault hinaus dafür argumentieren, dass die *parrhesia* Kreusas uns dennoch etwas Wesentliches über eine politische Struktur von *parrhesia* zu sagen vermag. Andreas Hetzel macht darauf aufmerksam, dass man Euripides' *Ion* über Foucault als ein Drama der Wortergreifung im Rancière'schen Sinne verstehen kann:

„Um einen Rancière'schen Kampf von Anteilslosen um Anteil handelt es sich auch im *Ion* des Euripides wie Foucault ihn liest. Nicht nur *Ion* selbst ist ein Anteilsloser [...], der um Anteil (das Recht auf Ausübung der *parrhesia* in Athen) ringt: Der gesamte Mythos handelt von einem Kampf um den *logos*, der Apollon, dem Gott des Orakels, enteignet und politisch realisiert wird [...].“<sup>107</sup>

Auf den Punkt gebracht geht es also um die Frage, wie *Ion* (bzw. synekdochisch: die Menschen) das Wort erlangen kann, wie es möglich wird, dass *Ion* das Wort ergreift. Anders formuliert: Wie wird ein Sprechen – ein parrhesiastisches Sprechen – möglich, das politisch wirksam ist? Weder Foucault noch Hetzel beziehen diese Frage auf die dramatische Logik von Euripides' Text zurück. Die Antwort, die – so meine These – Euripides in der Figur der Kreusa gibt, und die, wie mir scheint, ein konzises Verständnis dessen präsentiert, was in einer Szene der Wortergreifung jeweils auf dem Spiel steht, lautet in aller Kürze: Damit ein solches Sprechen möglich wird, braucht es ein Sprechen, ein anderes Sprechen, das selbst unmöglich ist. Damit *Ion* eine *parrhesia* erlangen kann, die institutionell-juridisch gedeckt ist, braucht es die *parrhesia* Kreusas, die genau dies nicht ist: Erstens ist sie eine Frau, und zweitens die Frau eines Tyrannen, was ihr die *parrhesia* in dem juridischen Sinne, in dem *Ion* sie verlangt, schon in Athen verunmöglichen oder erschweren würde. Noch einmal anders formuliert: *Ions parrhesia* ist letztlich ein *logos*, der mit dem *nomos* scheinbar versöhnt ist oder versöhnt werden muss – Kreusas *parrhesia* gibt den Anstoß zu dieser scheinbaren Versöhnung, kann

---

<sup>107</sup> Andreas Hetzel: „Die Dramatik des Diskurses: Szenen der Wortergreifung bei Foucault, de Certeau, Nancy und Rancière“, in: Gehring/Gelhard (Hg.): *Parrhesia* 2012, S. 231-246, hier S. 244-245.

aber genau deswegen nicht selbst von diesem *nomos* her verstanden, reglementiert oder kontrolliert werden. Die politische Struktur, die diese parrhesiastische Thematik somit sichtbar werden lässt, ist die einer Selbstvorgängigkeit oder einer Selbstantizipation: Damit die *parrhesia* möglich werden kann, muss sie sich bereits ereignen, bevor sie (institutionell, juridisch, sozial) möglich ist.

Es versteht sich damit, dass die beiden Figuren – Kreusa und Ion – hier als strukturelle Momente eines *einzig*en parrhesiastischen Vorganges gelesen werden müssen; mit anderen Worten: es gibt nicht, wie Foucault dies nahelegt oder wie eine oberflächliche Analyse des euripideischen Dramas vielleicht glauben machen würde, zwei verschiedene Formen von *parrhesia*, die in Kreusa und Ion einander gegenübergestellt sind, sondern die Vorgängigkeit des Sprechens von Kreusa ist – wie ich zu argumentieren versucht habe – struktureller Natur: Sprechen kann nur durch die Intervention eines nicht institutionell-juridisch gedeckten Akts der Wortergreifung institutionell-juridische Deckung erfahren. Euripides ist in diesem Sinne ein Theoretiker der *parrhesia*, der aufzeigt, dass sich die *parrhesia* nicht institutionalisieren lässt, weil sie genau dann, wenn sie scheinbar mit dem *nomos* versöhnt wird (Ion), auf ein Außen dieses *nomos* vor- oder zurückgreifen muss (Kreusa).

Abschließend seien nun einige weiterführende Konsequenzen aus dieser Argumentation für ein Verständnis dessen, was man eine „parrhesiastische Politik“ nennen könnte, angeführt, die die in Euripides' *Ion* dargestellte Struktur der Selbstvorgängigkeit der *parrhesia* zu verallgemeinern versuchen.

#### **5.4. In Richtung einer Politik der Selbstantizipation**

Aus der eben vorgetragenen Lektüre von Kreusas parrhesiastischem Sprechen mit Bezug auf Foucaults Thesen zum Verhältnis von *parrhesia* und Politik und letztlich über Foucault hinaus, ergab sich etwas wie eine politische Struktur, die mit dem Begriff der *parrhesia* bezeichnet werden kann. Wenn wir uns nochmals Foucaults begriffliche Trias der ursprünglich politischen *parrhesia* in Athen, also die Trias von *logos*, *nomos* und *aletheia* in Erinnerung rufen (vgl. hier 4.1.1), dann zeigt sich nun, dass die *parrhesia*, die derjenige *logos* ist, der den *nomos* durch den Bezug auf die *aletheia* überschreitet,



diese Überschreitung nur leisten kann aufgrund einer in ihr selbst angelegten „anomischen“ Struktur: Die *parrhesia* ist ein Sprechen, das im Bereich der Gesetze und der sozialen oder gesellschaftlichen Ordnung genau deswegen intervenieren kann, weil es an der *parrhesia* wesentlich ein Entzugsmoment gibt, das nicht auf den *nomos* reduzierbar ist, weil es selbst dann, wenn die *parrhesia* mit dem *nomos* konform gehen soll (wie im Falle Ions), es dazu einer Nonkonformität mit dem *nomos* bedarf (das ist, was uns Kreusas Sprechen lehrt). Die *parrhesia* wäre damit eine Form der Wortergreifung, die darin besteht, dass sich ein Individuum dadurch als Subjekt konstituiert, dass es in seinem Sprechen eine Bindung mit der Wahrheit eingeht oder fingiert, ohne dass diese Wahrheit bereits die Wahrheit eines bestimmten oder bestimmenden *nomos* wäre.

Diese These könnte insofern missverstanden werden, als man sie als eine Reformulierung der philosophisch-platonischen Hoffnung (fehl-)lesen könnte, die darin besteht, dass es immer eine *aletheia* gibt, die über den *nomos* wacht, eine Wahrheit, die über dem Gesetz steht, die das Gesetz reguliert oder zumindest zu kontrollieren oder beständig zu verbessern vermag und die folglich nur aktualisiert oder angerufen werden müsste, um die Ungerechtigkeiten einer gegebenen politischen Ordnung auszumerzen. Der entscheidende Punkt ist jedoch im Gegenteil, dass die Wahrheit der *parrhesia*, wie ich hier an der Lektüre von Euripides' *Elektra* deutlich machen wollte (vgl. hier 4.4), einerseits immer eine Täuschung sein kann und andererseits in einem strukturellen Sinne eine Täuschung ist, als sie von ihrer rhetorischen Struktur her stets den Anschein einer Natürlichkeit widerzuspiegeln vorgibt, den sie dennoch in ihrer Performanz erst herstellt. Wenn die *parrhesia* somit derjenige *logos* ist, der den *nomos* durch den Bezug auf *aletheia* im Sinne der gerade ausformulierten Struktur der Selbstantizipation zu überschreiten vermag, dann ist die Wahrheit, auf die sich in einem solchen Sprechakt bezogen wird, wesentlich als im Sprechen produziert, als künstlich, als in der Gefahr der Täuschung stehend zu denken. Anders formuliert ist der Wahrheitsbegriff, um den es hier geht, als ein durch und durch performativer zu verstehen, auf den somit die Kategorie von Erfolg und Misserfolg anzuwenden ist: Wenn die *parrhesia* glückt, dann produziert sie einen Wahrheits-Effekt, sie stellt dann ein – um mit Badiou zu sprechen –

„Wahrheits-Ereignis“<sup>108</sup> dar, und die Frage, ob der propositionale Gehalt des Ausgesprochenen im Sinne der konstativen Logik „wahr“ zu nennen wäre, muss als einer von mehreren Effekten dieses Ereignisses verstanden werden.

Eine Politik der Selbstantizipation lässt sich somit bezeichnen als der Versuch, eine gegebene Ordnung zu verändern, indem man spricht, obwohl die Institutionen dieses Sprechen nicht vorsehen, und zwar indem dieses Sprechen sich selbst dergestalt vorausgeht, dass es die Bedingungen seiner Möglichkeit, die es im Gesetz nicht findet, durch den Bezug auf die Wahrheit supplementiert und behauptet, jedoch so, dass diese Wahrheit keine neutrale Struktur ist, die jederzeit angerufen könnte, sondern eine Performanz bezeichnet, die auf agonale und antagonistische Weise politische Effekte erzielen kann.

---

<sup>108</sup> Vgl. hierzu Alain Badiou: *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*. Wien: Turia + Kant 2003, S. 107.



## 6. Schlussbetrachtung

In den vorangegangenen drei Kapiteln wurde dem Begriff der *parrhesia* über eine Inbezugsetzung von Euripides und Foucault verschiedene Konturen zu geben versucht. Dabei wurde je ein Stück von Euripides als Prüfstein der Foucault'schen Argumentation herangezogen, und zwar im Sinne einer Dialektik von Literarischem und Theoretischem, aus der eine Bestimmung des Begriffs der *parrhesia* zu gewinnen ist, die diese als auf mehrerlei Weise paradox strukturierten Sprechakt herausstellte. Noch einmal thesenhaft zusammengefasst ergaben sich über diese Konstellation die folgenden drei Merkmale von *parrhesia*:

- Sprechakttheoretisch betrachtet gibt es in der parrhesiastischen Rede eine paradoxe Differenz zwischen seiner konstativen und seiner performativen Ebene: Während (konstativ) die Bindung des Subjekts an die Wahrheit im parrhesiastischen Sprechen behauptet oder geltend gemacht wird, wird doch die Möglichkeit einer solchen Beziehung über die Rede allererst (performativ) hergestellt. Im parrhesiastischen Sprechen sage ich einerseits, dass es eine Bindung zwischen mir und der (bzw. einer) Wahrheit gibt, gleichzeitig suggeriere ich implizit allererst die Möglichkeit einer solchen Bindung.
- Rhetorisch betrachtet besteht eine weitere Paradoxie der *parrhesia* darin, dass sie als vermeintliches Residuum von Natürlichkeit und Eigentlichkeit im Sprechen gleichzeitig die höchste Künstlichkeit der Rede im Sinne der *dissimulatio artis* darstellt. Daher ist die parrhesiastische Wahrheit in dem strukturellen Sinne je schon eine Täuschung, als sie die Natürlichkeit der Sprache, der sie zu entwachsen vorgibt, allererst in der Tätigkeit des Sprechens konstruiert.
- Politisch betrachtet markiert die *parrhesia* eine Paradoxie der Wortergreifung, die darin besteht, dass jede institutionell gedeckte Intervention in einer gegebenen politischen Ordnung strukturell eine Intervention voraussetzt, die diese institutionelle Deckung erst einführt, fordert und reklamiert, ohne jedoch selbst in dem Sinne bereits von dieser gegebenen Ordnung vorgesehen zu sein.

Eine Möglichkeit, von hier aus weiterzudenken, bestünde vielleicht darin, die Frage zu stellen, wie diese drei Konturierungen oder Lesarten der *parrhesia* sich zueinander verhalten: Bestehen sie nebeneinander oder gibt es Ableitungs- und Abhängigkeitsverhältnisse, und wenn ja, welche? Ich werde diese Frage hier jedoch nicht stellen bzw. zu beantworten versuchen, da eine solche Kartographie ihrer logischen Struktur der *parrhesia* ihr Skandalon der Paradoxalität tendenziell eher wieder nehmen, und die *parrhesia* dadurch wiederum mit dem *nomos*, der philosophischen Wahrheit und der reinen Vernunft versöhnen würde. Die Herausarbeitung dieser drei Paradoxien der *parrhesia* bietet demgegenüber den Vorteil, fassbar zu machen, inwiefern selbst die scheinbar natürlichste und unproblematischste Artikulation – das schlichte Aussprechen der Wahrheit – auf produktive Weise in sich selbst Widersprüche aufweist, die jeweils politische Effekte zeitigen können. Die einzelnen Argumentationen sollten dabei jeweils deutlich machen, dass genau dann keine Reinheit – der Wahrheit, der Sprache, der Politik – mehr denkbar ist, wenn das Sprechen unter der Ägide eines Sprechaktes betrachtet wird, der in sich alle diese Bereiche an-spricht und aufruft. Die Dichtung ist nicht so sehr derjenige Diskurs, der uns dies vor Augen zu führen vermag (das Politische folgt also nicht einer literarischen Struktur), sondern zeigt sich vielmehr über die Betrachtung der Paradoxien der *parrhesia* als ein in sich politisch verfasster Ort der Thematisierung und Verhandlung der Frage nach dem Einsatz, dem Wert, der Möglichkeit und der Beschaffenheit der wahren Rede.



## 7. Literaturverzeichnis

### 7.1 Siglen

#### 7.1.1 Texte von Michel Foucault

**DuW:** Michel Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. 6 Vorlesungen, geh. im Herbst 1983 an d. Univ. v. Berkeley/Kalifornien. Hg. v. Joseph Pearson, aus d. Engl. v. Mira Köller. Berlin: Merve 1996.

**HdS:** Michel Foucault: *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*. Aus d. Franz. v. Ulrike Bokelmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009.

**MzW:** Michel Foucault: *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84*. Aus d. Franz. v. Jürgen Schröder. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012.

**RSa:** Michel Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*. Aus d. Franz. v. Jürgen Schröder. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012.

#### 7.1.2 Texte von Euripides

**Bakchen:** Euripides: „Die Bakchen.“ In: Ders.: *Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden, Griechisch/Deutsch*. 2. Bd. Hg. v. Bernhard Zimmermann, aus d. Griech. v. Dietrich Ebener, Mannheim: Artemis & Winkler 2010, S. 1116-1231.

**Elektra:** Euripides: „Elektra.“ In: Ders.: *Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden, Griechisch/Deutsch*. 1. Bd. Hg. v. Bernhard Zimmermann, aus d. Griech. v. Dietrich Ebener, Mannheim: Artemis & Winkler 2010, S. 368-479.

**Ion:** Euripides: *Ion*. Dt. m. e. Einl. v. Emil Staiger. Bern: Francke 1947.

## 7.2 Sämtliche Quellen

Agamben, Giorgio: *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides*. Berlin: Suhrkamp 2008.

Aischylos: „Die Totenspende.“ In: Ders.: *Die Orestie. Agamemnon. Die Totenspende. Die Eumeniden*. Stuttgart: Reclam 2008.

Austin, John L.: *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon 1962.

Austin, John L.: „Performative Äußerungen“, in: Ders.: *Gesammelte philosophische Aufsätze*. Stuttgart: Reclam 1986, S. 305-327.

Austin, John L.: *Zur Theorie der Sprechakte (How to Do Things with Words)*. Stuttgart: Reclam 2002.

Badiou, Alain: *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*. Wien: Turia + Kant 2003.

Badiou, Alain: *Das Sein und das Ereignis*. Zürich: diaphanes 2005.

Benveniste, Émile: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Frankfurt a. M.: Syndikat 1977.



Buchheim, Thomas: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*. Hamburg: Meiner 1986.

Butler, Judith: *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.

Butler, Judith: „Performative Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie.“ In: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Hg. v. Uwe Wirth, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, S. 301-320.

Derrida, Jacques: „'A Self-Unsealing Poetic Text' - Zur Poetik und Politik des Zeugnisses“, in: Peter Buhrmann (Hg.): *Zur Lyrik Paul Celans*. München: Fink 2000, S. 147-182.

Derrida, Jacques: *Die Einsprachigkeit des Anderen oder die ursprüngliche Prothese*. München: Fink 2004.

Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Berlin: Merve 2003.

Derrida, Jacques: „Signatur Ereignis Kontext“, in: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen 1999, S. 325-351.

Euripides: *Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden, Griechisch/Deutsch*. 2. Bd. Hg. v. Bernhard Zimmermann, aus d. Griech. v. Dietrich Ebener,, Mannheim: Artemis & Winkler 2010.

Euripides: „Die Bakchen.“ In: Ders.: *Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden, Griechisch/Deutsch*. 2. Bd. Hg. v. Bernhard Zimmermann, aus d. Griech. v. Dietrich Ebener, Mannheim: Artemis & Winkler 2010, S. 1116-1231.

Euripides: „Elektra.“ In: Ders.: *Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden, Griechisch/Deutsch*. 1. Bd. Hg. v. Bernhard Zimmermann, aus d. Griech. v. Dietrich Ebener, Mannheim: Artemis & Winkler 2010, S. 368-479.

Euripides: *Ion*. Dt. m. e. Einl. v. Emil Staiger. Bern: Francke 1947.

Felman, Shoshana: *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin or Seduction in Two Languages*. Stanford UP 2003.

Foucault, Michel: *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012.

Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit. Erster Band*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983.

Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Mit e. Essay v. Ralf Konersmann, 10. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer 2007.

Michel Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012.

Michel Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. 6 Vorlesungen, geh. im Herbst 1983 an d. Univ. v. Berkeley/Kalifornien. Hg. v. Joseph Pearson. Berlin: Merve 1996.

Michel Foucault: *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009.

Gehring, Petra u. Andreas Gelhard (Hg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich: diaphanes 2012

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.

Hetzel, Andreas: *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*. Bielefeld: transcript 2011.

Hetzel, Andreas: „Die Dramatik des Diskurses: Szenen der Wortergreifung bei Foucault, de Certeau, Nancy und Rancière“, in: Gehring, Petra u. Andreas Gelhard (Hg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich: diaphanes 2012, S. 231-246.

Hofmannsthal, Hugo von: *Elektra. Tragödie in einem Aufzug*. Hg. v. Andreas Thomasberger. Stuttgart: Reclam 2007.

Hölderlin, Friedrich: „Anmerkungen zur Antigonä.“ In: Ders.: *Die Trauerspiele des Sophokles*. 1. Bd. Frankfurt a. M.: Wilmans 1804, S. 90-103.

Homer: *Ilias*. Übers. u. mit e. Nachw. u. e. Register v. Roland Hampe, Stuttgart: Reclam 2005.

Jung, Carl Gustav: *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie*. Freiburg i. Br.: Walter 1973.

Kolmer, Lothar u. Carmen Rob-Santer: *Studienbuch Rhetorik*. Paderborn: Schöningh 2002.

Lacan, Jacques: „Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien“, in: Ders.: *Écrits*, Paris: Seuil 1966, S. 793-828.

Levinas, Emmanuel: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Freiburg: Alber 1999.

Lévi-Strauss, Claude: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993.

Lorenz, Anne: *Rede, Freiheit, Frechheit. Das Verhältnis vom Begriff parrhesia zum rhetorischen Verfahren der licentia*. Tübingen: Dipl. Arb. 2007.

Marchart, Oliver: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010.

Möller, Melanie: „Am Nullpunkt der Rhetorik? Michel Foucault und die parrhesiastische Rede.“ In: Gehring, Petra u. Andreas Gelhard (Hg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich: diaphanes 2012, S. 103-120.

Nietzsche, Friedrich: „Darstellung der antiken Rhetorik. [SS 1874]“. In: Ders.: *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 – WS 1874/75)*, KGW Bd. II/4, hrsg. v. Fritz Bornmann, u. Mitw. v. Fritz Bornmann u. Mario Carpitella, Berlin/New York: de Gruyter 1995.

Nietzsche, Friedrich: „Zur Genealogie der Moral. Zweite Abhandlung“, in: Ders.: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Berlin: dtv/de Gruyter 1999.

Platon: „Hippias II“, in: Ders.: *Sämtliche Werke Bd. 1*, hg. v. Ursula Wolf, aus d. Agr. übers. v. Friedrich Schleiermacher, 30. Aufl., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2007.

Posselt, Gerald: *Katachrese. Rhetorik des Performativen*. München: Fink 2005.

Quintilianus, Marcus Fabius: *Institutio Oratoria. Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher*, hg. u. aus d. Lat. übers. v. Helmut Rahn. 3. Aufl., Darmstadt: WBG 1995.

Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.

Searle, John: *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983.

Staiger, Emil: „Einleitung“, in: Euripides: *Ion*. Dt. m. e. Einl. v. Emil Staiger. Bern: Francke 1947.

Waldenfels, Bernhard: „Wahrsprechen und Antworten.“ In: Gehring, Petra u. Andreas Gelhard (Hg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich: diaphanes 2012, S. 63-81.

Walther, Lutz: „Nachwort.“ In: Ders. (Hg.): *Mythos Elektra. Texte von Aischylos bis Elfriede Jelinek*. Stuttgart: Reclam 2010, S. 152-164.

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.

Zimmermann, Bernhard: „Einleitung.“ In: Euripides: *Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden*, Griechisch/Deutsch. 1. Bd. Hg. v. Bernhard Zimmermann, aus d. Griech. v. Dietrich Ebener, Mannheim: Artemis & Winkler 2010, S. 3-38.

## 8. Anhang

### 8.1. Abstracts (Deutsch/Englisch)

Die vorliegende Magisterarbeit *Euripides liest Foucault. parrhesia und die Paradoxien der wahren Rede* fragt aus literatur-, rhetorik- und politiktheoretischer Perspektive danach, was es heißt, Äußerungen der Wahrheit als Akte oder Tätigkeiten zu begreifen. Dabei bezieht sie sich wesentlich auf Michel Foucaults späte Vorlesungen, in denen die *parrhesia* als gefährvolles Aussprechen der Wahrheit gefasst und sowohl in ihrer strukturellen Problematik als auch in ihren historischen Veränderungen seit der klassischen Periode der griechischen Antike beleuchtet wird. Der Arbeit liegt die Hypothese zugrunde, dass das Redephänomen der *parrhesia* in seiner strukturellen Dimension auf aufschlussreiche Weise in neuem Licht gesehen werden kann, wenn die Foucault'schen Arbeiten zur *parrhesia* in einen Dialog mit Tragödien des Euripides gesetzt werden, die Foucault bespricht, und in denen die *parrhesia* ebenfalls thematisch ist. Die Arbeit versucht, einen Dialog zwischen Euripides und Foucault produktiv zu machen, um zu zeigen, inwiefern der *parrhesia* als Akt der Äußerung der Wahrheit an sich bereits paradoxe Momente inhärent sind. Euripides interveniert dabei jeweils dort, wo Foucault für die *parrhesia* klare Abgrenzungen vornimmt (gegenüber der Sprechakttheorie, gegenüber der Rhetorik und innerhalb der *parrhesia* selbst zwischen einer persönlichen und einer politischen *parrhesia*), um diese zu komplizieren und dabei *parrhesia* als Begriff für einen in mehrerlei Hinsicht paradoxen Sprechakt zu konturieren.

The present master's thesis *Euripides liest Foucault. parrhesia und die Paradoxien der wahren Rede* asks – from the perspectives of literary, rhetorical as well as political theory – what it means to consider utterances of truth as acts or activities. Thereby, it focuses on Michel Foucault's late lectures, where *parrhesia* is conceived as the perilous uttering of truth and highlighted as well in its structural problematics as in its historical changes since classical antiquity. The thesis departs from the hypothesis that the speech-phenomenon of *parrhesia* can be seen in a new light in its structural dimensions by staging a dialogue between Foucault's work on *parrhesia* and Euripides' tragedies, where the problematics of *parrhesia* is also at stake. The thesis tries to render productive an argumentative dialogue between Euripides and Foucault, in order to show how *parrhesia* as the act of uttering the truth is already in itself paradoxically structured. Euripides intervenes where Foucault establishes clear delimitations of *parrhesia* (vis-à-vis speech-act-theory, vis-à-vis rhetoric and in *parrhesia* itself between a personal and a political *parrhesia*), in order to complicate them and to contour *parrhesia* as a concept for the paradoxical speech act of telling the truth.

## 8.2. Lebenslauf

Sergej Seitz, B. A.  
Goldschlagstraße 90-92/28  
1150 Wien  
[sergej.seitz@univie.ac.at](mailto:sergej.seitz@univie.ac.at)

0664-50 66 816  
geboren am 31.12.1987 in Wiener Neustadt  
Familienstand: ledig  
Staatsbürgerschaft: Österreich

### **Bisherige Schulisch-Akademische Laufbahn**

- Sommersemester 2012 -Abschluss des Bachelorstudiums Philosophie an der Universität Wien mit ausgezeichnetem Erfolg.
- Sommersemester 2011 -Auslandssemester an der Université Paris 8 (Vincennes/Saint-Denis)
- Oktober 2009 -Abschluss des ersten Abschnitts des Diplomstudiums Deutsche Philologie mit ausgezeichnetem Erfolg.
- Oktober 2007 -Beginn des Studiums der Deutschen Philologie und der Philosophie an der Universität Wien
- 1998 - 2006 -Besuch des Bundesgymnasiums Zehnergasse in Wiener Neustadt und Abschluss mit ausgezeichnetem Erfolg  
-Verfassung einer Fachbereichsarbeit „Hermann Brochs ‚Die Schlafwandler‘ als geschichtsphilosophischer Roman“.
- 1994 – 1998 -Besuch der Volksschule Rudolf-Wehrl in Wiener Neustadt

### **Akademisch-Berufliche Aktivitäten**

- Wintersemester 2012/13 - Tutor zu: „John Austin: How to Do Things with Words.“ im Rahmen des gleichnamigen Lektüreproseminars von Gerald Posselt am Institut für Philosophie der Universität Wien  
- Fachtutor für Literatur- und Kulturtheorie am Institut für Germanistik der Universität Wien  
- Leitung des Studierendenprojektseminars „Das Selbst und die Sprache“ am Institut für Germanistik der Universität Wien (gem. m. Thomas Assinger)
- Sommersemester 2012 -Tutor zu „Michel Foucault: Diskurs und Wahrheit“ im Rahmen des gleichnamigen Lektüreproseminars von Gerald Posselt am Institut für Philosophie der Universität Wien  
-Fachtutor für Literatur- und Kulturtheorie am Institut für Germanistik der Universität Wien  
-Leitung des Studierendenprojektseminars „Kunst – Wahrheit – Erfahrung“ am Institut für Germanistik der Universität Wien (gem. m. Thomas Assinger)  
-Gründung der Veranstaltungsreihe „Wegmarken: Film – Theorie – Literatur“ (gem. m. Thomas Assinger)
- Wintersemester 2011/12 -Fachtutor für Literatur- und Kulturtheorie am Institut für Germanistik der Universität Wien  
-Leitung des Studierendenprojekts „Zum Verhältnis von Theorie und ästhetischer Erfahrung“ (gem. m. Thomas Assinger)



Wintersemester 2010/11                    -Fachtutor für Literatur- und Kulturtheorie am Institut für Germanistik der Universität Wien

seit Oktober 2009                        -Mitarbeit bei der Studienvertretung Deutsche Philologie

#### **Akademische Publikationen (peer-reviewed):**

- „Masks of Authenticity. Todd Haynes' Biopic *I'm Not There* and the Construction of the Authentical.“ In: *Refractions of Bob Dylan. Cultural Appropriations of an American Icon*. Manchester University Press 2013, i. Ersch.
- „Andreas Hetzels *Die Wirksamkeit der Rede*. Eine Buchbesprechung.“ In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Heft. 3/2012.

#### **Akademische Vortragstätigkeit:**

- „Begriffe der Kunst – Metaphern der Wissenschaft. Wie bezieht sich die Literaturwissenschaft auf literarische Texte?“ - Workshop im Rahmen des Prager DoktorandInnenkolloquiums von Manfred Weinberg an der Philosophischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Prag (gem. m. Thomas Assinger), 15.5.2012.
- „βία und πειθο: Zum Verhältnis von Rede und Gewalt bei Andreas Hetzel.“ Impulsvortrag im Rahmen der Tagung „Transformationen des Politischen“ mit Andreas Hetzel, gehalten am Institut für Philosophie der Universität Wien am 27.4. 2012.
- „Wahrheit des Kunstwerks – Kunstwerk der Wahrheit. Zur theoretischen Erfassung ästhetischer Erfahrung“, Vortrag anlässlich der Prager Germanistischen Studierendentagung (PRAGESTT) am Philosophischen Institut der Karl-Franzens-Universität Prag, 17.03.2012 (gem. m. Thomas Assinger)
- „Das Schmutzige und das Reine. Differenzierungen des Politischen und des Ethischen in Hinblick auf ihr Verhältnis zum Begriff der Politik.“ Impulsvortrag im Rahmen der Tagung „Transformationen des Politischen“ mit Oliver Marchart, gehalten am Institut für Philosophie der Universität Wien am 28.11. 2011.
- „My Name it is Nothing: Dylan, „Dylan“ und I'm Not There.“ Vortrag im Rahmen der Bob-Dylan-Konferenz „Refractions of Bob Dylan“, Amerikahaus Wien, 20.5.2011.

#### **Übersetzungstätigkeit**

- Übersetzung von Shoshana Felman: *Der Skandal des sprechenden Körpers* [Le Scandale du corps parlant]. Wien: Turia + Kant 2013 (i. Arb.)
- Übersetzung von „Roundtable-Gespräch mit Homi K. Bhabha“. In: Homi K. Bhabha: *Über kulturelle Hybridität*. Wien: Turia + Kant 2012 (gem. m. Max Zirngast u. Gerald Posselt).
- Übersetzung der drei Texte Slavoj Zizeks in: Ders., Judith Butler u. Ernesto Laclau: *Kontingenz, Hegemonie, Universalität*. Wien: Turia & Kant 2013 (i. Arb.) (gem. mit Max Zirngast u. Georgios Kollias, unter d. Leitung v. Gerald Posselt).

**Fremdsprachen:**    Französisch, Englisch, Latein