

Florian Arnold

Anmerkungen zu einer Politik der Metapher Theopoesie, Diktatur, Stiftung

Abstract: Notes on a Policy of Metaphors. Theopoetry, Dictatorship, Foundation. This essay deals with the inner core of poetry as a disruptive endeavour from a critical perspective. Does a metaphorical use of language follow its own policy? And vice versa, does overbearance in politics relate to a special kind of poetical expression? Going back to the rhapsode's call for inspiration in the *Ilias*, this paper investigates the extraordinary interrelationship between poets and their divine muses as a paradigm for dictatorship in its literal meaning: „dictare“ and „dichten“ not only share the same etymology, their interrelation is at the root of crucial questions concerning a policy of metaphors. Metaphors are inspiring, endowing, even theopoetical, but at the same time always in danger to break the rules they depend on – no less than ourselves.

Eingängiges

Gibt es überhaupt eine Politik der Metapher? – Es mag auf den ersten Blick befremdlich wirken, eine Trope der klassischen Rhetorik für eine Praxis einzuspannen, die grob gesprochen auf die Kompromisse und Konflikte von Lebensentwürfen und -formen im gesamtgesellschaftlichen Kontext abzielt. Und doch scheint mit dem Schlagwort der Rhetorik zugleich eine Tradition aufgerufen, der es von alters her um die Einwirkung auf die öffentliche Meinung im öffentlichen Vortrag in Sachen der Öffentlichkeit geht. Dass dabei die Metaphorik der Sprache einen wesentlichen Beitrag zur Überzeugungsarbeit leistet, stellt niemand in Abrede. Aber rechtfertigt das schon die Rede von einer „Politik der Metapher“?

Nähern wir uns der Frage, indem wir dem Redner den Dichter an die Seite stellen, wie seinerzeit Tacitus in seinem *Dialogus de oratoribus*. In diesem fiktiven Gespräch unter Männern der römischen Oberschicht des 1. Jahrhunderts n.Chr. ist nicht allein der Verfall althergebrachter *eloquentia* Thema und damit eine Kulturkritik der veränderten politischen Zustände formuliert, sondern zudem eine Darstellung von Idealtypen vorgenommen, die die unterschiedlichen Wirkungsweisen des Wortes wiedergibt: Zum einen der erfolgreiche Orator, Anwalt seiner oder einer ihm angetragenen Sache, dessen Redegewalt mitunter über Leben und Tod entscheidet, und zum anderen der Poet (in diesem Fall der Hausherr Maternus), der sich von den politisch-juridischen Foren zurückgezogen hat, um im Stillen an Werken zu feilen, die erst auf dem Umweg über Bühnen und Lesungen in die öffentliche Debatte eintreten. Beiden Typen, daran lässt Tacitus kein Zweifel, geht es um persönlichen Ruhm, beider geht es durchaus um Einfluss, jedoch im ersten Fall um einen direkten, aktuellen vor Gericht oder im Senat,

im zweiten Fall hingegen um einen eher indirekten einer virtuellen Zuhörer- und Leserschaft über die Jahrhunderte hinweg.

Was man aus dieser Gegenüberstellung für unsere Frage ersehen kann, ist zunächst eine unterschiedliche Kunstsprache im Umgang mit der Macht des Wortes, einer Macht, die nicht zuletzt daher röhrt, dass sie sich in ein bewusstes, professionelles Verhältnis zu ihrer Sprachlichkeit setzt und die Sprache als Instrument der eigenen Zwecke zu nutzen versteht. Doch das nicht allein: Zugleich ist beiden Sprachpraktiken eine gesteigerte Sensibilität für die ‚Selbstzweckhaftigkeit‘ des sprachlichen Ausdrucks eigen, für all das, was das ‚Rhetorische‘ nicht nur als dekorative Kaschierung nackter Interessen erscheinen lässt, sondern was an Wahrheit und Güte erst durch die Schönheit des gewählten Worts entfaltet zu werden vermag. Sowohl dem Orator als auch dem Poeten nach taciteischem Vorbild kommen beide Dimensionen zu, obgleich mit unterschiedlicher Akzentuierung. Beide wirken auf ihre je eigene Weise auf die Politik der Zeiten ein, indem sie einem je eigenen Ethos Ausdruck verleihen, indem sie es allererst artikulieren und ihm eine allgemein wie persönlich ansprechende Gestalt verleihen.

Nähert man sich der Frage also von dieser Seite her, wird erst nachvollziehbar, wie eine Rede nicht nur überzeugen, sondern *tatsächlich* überreden kann und warum beides bestenfalls zugleich geschieht: Die rhetorische Darbietung bleibt der politischen Sache nicht äußerlich, sondern hat die abstrakte Frage nach einer Vermittlung von politischen ‚Inhalten‘ durch ihre ‚Form‘ je schon auf mehr oder weniger gelungene Weise beantwortet – zumal jene Frage, wie man anderen anderes, als sie gewohnt sind, beibringt. Eine zumeist erfolgreiche Strategie besteht darin, den Sachverhalt zugleich anders als gewöhnlich darzustellen, die Sache also in ein anderes Verhältnis zu setzen und auf diese Weise die genuin metaphorische Macht der Sprache auszuspielen. Mag das auch ein eher unscheinbarer Grundzug eines jeden sachhaltigen Sprachaktes sein, so scheint doch der Metapherngebrauch dort, wo er die Sachverhältnisse unerwartet erweitert, manches oder manche Aspekte desselben überhaupt erst sichtbar, erkennbar und damit auch verhandelbar zu machen. Wollte man demnach eine Antwort auf die Frage nach einer Politik der Metapher finden, wäre sie vorerst in der Richtung zu suchen, *wo und wie* der gewöhnliche Sprachbrauch seinerseits vom metaphorischen Sprachgebrauch transformiert wird, um ihn einiges anders und eigens anderes sagen zu lassen, oder mit einem etymologisch naheliegenden Wort: *wo und wie* Metaphorik als unvermutete ‚Sinnübersetzung‘, gar Sinnstiftung funktioniert – und das will sagen: insbesondere *in der und als* Dichtung.

Damit sprechen wir auf Umwegen eine Auseinandersetzung an, die bereits seit längerem Gegenstand der Metaphernforschung ist und spätestens seit Roman Jacobssens Gegenüberstellung von Metapher und Metonymie als Paradigma und Syntagma, als den Prinzipien von Substitution und Kontiguität, letztlich von Poetischem und Prosaischen, eine heuristische Systematik gewonnen hat. Eine interessante Zusitzung hat sie dabei in den Überlegungen Jacques Sojchers zur generalisierten Metapher von 1969 erfahren:

Wenn es stimmt, daß die Poesie ein sich öffnender Raum in der Sprache [langage] ist, daß durch sie die Wörter neu gesprochen werden und der Sinn neue Bedeutungen gewinnt, hat das seinen Grund darin, daß zwischen der normalen Sprache und dem neugewonnenen Sprechen [parole] eine Sinnverlagerung [déplacement de sens] stattfindet, die Metapher. So gesehen ist die Metapher nicht mehr bloß *eine* Stilfigur unter anderen, sondern *die* Figur, der Tropus der Tropen. Die Poesie [...] bedient sich besonderer Figuren, die alle diesen Wandel der Substitution einer Bedeutung [signifié] durch eine andere, die auf jene verschiedene Weise denselben Wechsel herbeiführen. Ob die Beziehung der beiden Bedeutungen nun auf Analogie beruht (Metapher *strictu sensu*), auf Inklusion (Synekdoche) oder auf Kontiguität (Metonymie), es handelt sich doch immer um ein und dasselbe Mittel, das immer das gleiche poetische Ziel verfolgt. (Sojcher 1996, 216)

Diese Zuspitzung auf die Metapher als „Tropus der Tropen“ ist nicht ohne Kritik geblieben (Genette 1996). Dennoch bleibt sie brauchbar für unser eigenes Anliegen, nach der Politik der Metapher (in diesem weitesten Sinne von Metaphorik) zu fragen. Im Folgenden gilt also (mit allen damit einhergehenden Einschränkungen), was auch Sojcher schon seinen vorangegangenen Ausführungen anschließt: „Für Funktion und Wirksamkeit einer jeder dieser Figuren mag sich mit Recht der Stilforscher interessieren, der Philosoph dagegen muß nach der allgemeinen Bedeutung der Figur fragen und nach der metaphorischen Reichweite der Abweichung [écart]“ (Sojcher 1996, 216).¹

Wie der Titel unserer Überlegungen schon andeutet, soll hier die spezifische ‚Verfassung‘ metaphorischer Poetizität in den Blick genommen werden, die sich *nolens volens* am treffendsten als diktatorisch beschreiben lässt. Sie lässt sich von einem dichterischen Selbstverständnis her erschließen, das auf die Anfänge der abendländischen Literatur zurückdatiert (auf Homers *Ilias*) und bis zuletzt ein politisches Eigengewicht für sich meinte beanspruchen zu können und zwar *qua* göttlicher Inspiration. Paradigmatisch für eine solche Theopoesie im Endstadium ist der Dichterkult und Dichterstaat Stefan Georges. Aber auch schon bei Tacitus weiß Maternus seinen Rückzug in die Dichtung mit dem Hinweis zu rechtfertigen, sich dort in besserer, ja besser, göttlicher Gesellschaft wiederzufinden.² Was als Rückzug erscheint, hat in anderen Zeiten eine Agenda, die nicht selten auf eine revolutionäre Veränderung der politischen Verhältnisse setzt, wie die surrealistische eines André Breton in seinem

1 Auch hier ließe sich wiederum kritisch nachfragen, ob es sich um bloße Stilforschung handelt, die sich zudem strikt von philosophischen Fragen unterscheiden lässt. Doch wir gerieten damit in eine allzu weitläufige Auseinandersetzung.

2 „Wälder aber, Haine und die Abgeschiedenheit [...] bereiten mir so großes Vergnügen, daß ich es zu den besonderen Genüssen der Poesie zähle, daß ‚die Dichtungen‘ nicht im Lärm der Welt, nicht, während der Prozessierende vor der Tür sitzt, und nicht unter der Trauer und dem Gejammer der Angeklagten entstehen, sondern die Seele sich an reine und lautere Orte begibt und sich heiliger Stätten erfreut. Dies ist der Anfang der kunstvollen Rede [eloquentiae], dies ist ihr tiefster Sinn [penetralia] [...]. [...] Und daher erfreute sich niemand eines größeren Ruhmes und einer höheren Ehre, anfangs bei den Göttern, deren Aussprüche sie verkündet und an deren Gastmählern sie teilgenommen haben soll, dann bei jenen den Göttern entsprossenen und heiligen Königen, in deren Gesellschaft es keinen Advokaten gab, wie wir vernahmen, sondern Orpheus und Linus und, will man noch weiter zurückblicken, Apoll selbst“ (Tacitus 1967, 25).

Glauben an die Metapher als poetisches Mittel der Bewusstseinserweiterung. Aber auch die erste Hochphase des wissenschaftlichen Metapherndiskurses Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre mag von den politischen Umständen nicht unbeeindruckt gewesen sein. Jüngst ist auch der interessante Versuch unternommen worden, ausgehend von Hans Blumenbergs grundlegenden Arbeiten eine „politische Metaphorologie“ zu profilieren (Heidenreich 2020). Wir werden darauf im Einzelnen nicht eingehen können und doch dürften diese bloßen Hinweise bereits belegen, dass Anmerkungen zu einer Politik der Metapher, wenngleich bescheidene, bescheidenere, heute wieder an der Zeit zu sein scheinen.

1 Theopoesie

Doch beginnen wir mit den Anfängen, indem wir uns die ersten Verse von Homers *Ilias* in Erinnerung rufen, jenen Musenanruf, der davon singt, gesungen zu werden, der bereits gebend darum bittet, zu empfangen: „Göttin, singe mir nun des Peleussohnes Achilleus / Unheilbringenden Zorn“ (Homer 2007, 3). Was uns hierbei vor allem beschäftigen wird, ist eine buchstäbliche Interpellation, die Anrufung und Anhörung des Anderen, aber auch Selbstanstoß und Selbstunterbrechung in einem ist. Wie soll man nun diesen menschlichen Gegengesang vor dem göttlichen Sang verstehen? – Man kann hierin gewissermaßen die innere Paradoxie der Theopoesie erkennen: die eigentliche Apostrophe, die Ansprache, der Anspruch, der etwa Herodot behaupten ließ, Homer und Hesiod hätten den Griechen ihre Götter geschenkt (Herodot 1963, II, 247). Vor diesem literarischen Hintergrund ist Theopoesie zugleich Theogonie und das Werden der Götter aus ihrer Erdichtung am ehesten als eine Art Diktat zu fassen. Die Frage dabei wäre nur: Wer „diktiert“ hier eigentlich wem?

dictare, dem lateinischen Sprachgebrauch folgend, ist ein Intensivum von *dicere* – ein wiederholtes Sagen, ein bekräftigendes Sagen, ein Befehlen und ‚Diktieren‘, aber auch ein Verfassen und Anfertigen im Sinne eines Diktats. Demgegenüber betont die *dictio* (als Substantivierung von *dicere*) die Mündlichkeit der Rede, des Spruchs, aber auch des Vortrags und der Vortragsweise. Beides bezieht sich aufeinander im Modus einer Rede und Gegenrede, eines Sangs und Gegensangs.

Doch zu klären bleibt damit weiterhin, wer wem diktiert. Verschaffen wir der Fragestellung weiter Kontur, indem wir uns vergegenwärtigen, was unter einer derartigen Theopoesie im Verhältnis zu einer Theophanie zu verstehen wäre. Peter Sloterdijk hat diesen Begriff der Theopoesie, wenn auch nicht eingeführt, so doch prominent aufgenommen als kommentarischer Untertitel zu seinem Werk *Den Himmel zum Sprechen bringen*. Nun soll es hier nicht darum gehen, die Hauptthese des Buches in ihrer Breite zu diskutieren, wonach die historischen Religionen als Versatzstücke einer theatralischen Anthropotechnik (als illusorische Selbstauslegungsstützen in Aussicht auf Teilhabe an einem Schon-nicht-mehr-Ganzen) zu verstehen wären. Stattdessen bedienen wir uns zur weiteren Klärung unserer Frage eines thesenhaft skizzierten Stufenmodells von Theopoesien mit Blick auf die archaische Dichtung, ihre philoso-

phische Kritik und ihrer beider Überstieg in der Negativen Theologie. Da es sich, wie so oft bei Sloterdijk, lediglich in einer pointenreichen Nebenbemerkung findet, sei sie in Gänze zitiert:

Nichts spricht dagegen, die philosophische Theologie als Dichtung zweiter Stufe zu definieren. Ihren ersten Musenhof fand sie unter den Ideenfreunden am Rand von Athen um die Wende vom 5. zum 4. Jahrhundert. Daß es sich um logisierte, paraphrasierbare und diskutabile Poesie in Prosa handelt, ändert an ihrem Poesiecharakter wenig. Auch nach ihrem Übergang in abstrakte Begegnlichkeiten verläßt die Theopoesie den Bereich des Erfundenen, Ausgedachten, Übersteigerten zu keiner Zeit. Sie bleibt der Einbildungskraft tributpflichtig bis in die unscheinbarste Silbe. Als Dichtung, die von letzten Gründen herkommt, pulsiert sie zwischen dem Punkt und dem kugelförmigen All; das Schaffen des Philosophengotts gleicht einer Rechenaufgabe in sphärischer Geometrie. Der Form nach überboten werden kann sie nur durch die Negative Theologie – die läßt nicht auf sich warten, da sie in Platons Hinweisen auf das unsagbare Über-Seiende angelegt war. Sie entfaltet sich vom mittleren Platonismus an über Plotin, Proklos und Pseudo-Dionysius Areopagita bis zu den Denkern des hohen Mittelalters, die man gelegentlich unter dem plakativen Ausdruck ‚Mystiker‘ zusammenfaßt. Als Rede vom Gott ohne Eigenschaften bildet diese Negative Theologie eine dritte Theopoesie. Ihre Liebhaber behaupten, dem Rang nach sei sie die erste, weil sie dem Unaussprechlichen besser gerecht werde als jede noch so hoch greifende positive Rede – ob dies nun zutrifft oder nicht. In der Negativen Theologie ist Gott von Chören aus Negationen umringt. Sie entrücken ihn, als Un-Objekt schlechthin, dem Zugriff affinativer Aussagen, selbst wenn sie ihm die äußerste Eminenz zusprächen. (Sloterdijk 2020, 63–64)

Die drei genannten Erscheinungen, Poesie, Philosophie, Mystik, und ihre wechselseitigen, nicht spannungsfreien Bezüge, sind keine Unbekannten, wie nicht nur die von Sloterdijk zurecht angeführten Autoren, sondern ganze Forschungszweige belegen (vgl. repräsentativ Beierwaltes, von Balthasar und Haas 1974). Auf neue Weise erhelltend kann jedoch ihre Perspektivierung als drei aufeinanderfolgende Stufen *einer* Theopoesie gelten. Was man von philosophischer Warte aus im Grunde immer als ‚Tautologie‘ des Geistes, als logische Selbstentfaltung des *Nous* – aufsteigend aus den Abgründen des Mythos, sich übersteigend in die Ungründe der Henosis – zu erkennen meint, zeigt sich hier, quasi von der Seite betrachtet als ‚Entbildung‘ und ‚Überbildung‘ *einer* nichts weniger als götterbildenden Phantasie, einer wortwörtlichen Einbildungskraft.³ Diese Einbildungskraft – so ließe sich dieser Bildungsroman des Geistes von seinem postidealistischen Ende her lesen – kommt allein darin zur Vernunft, dass sie auch diese noch überflügelt, indem sie auch in dieser eine weitere Einbildung und damit nur sich selbst in verklärter Gestalt gewärtigt. Sie ergründet Luftspiegelungen ihres eigenen Schwebzustandes, selbst dort noch, wo sie sich kopfüber in die verkehrten Tiefen transzenderter Himmel stürzt. Was sich ändert, ist *im Grunde* eine Abfolge von Abgründen und Ungründen, was sich gleichbleibt aber, stiftet ihre Schweben, ihr pulsierendes Gleiten zwischen Null-Punkt und All-Kugel.

³ Vgl. hierzu und zum Folgenden ausführlichere Erörterungen andernorts, die sich dem platonischen Erbe des Bildungsbegriffs und seiner spekulativen Umbildung durch die Einbildungskraft in der deutschsprachigen Philosophie widmen (Arnold 2016).

Mit dieser Umstellung von Vernunft auf Einbildungskraft geht so gewissermaßen die von Was- auf Wie-Fragen einher: Nicht mehr primär, *was* Gott ist, sondern *wie* er/sie/es zu dem wird, *was* er/sie/es für uns ist, obliegt gewissermaßen ‚unserer‘ Phantasie – einer transsubjektiven Einbildungskraft, die im Grunde nicht allein unser Vermögen ist. Entsprechend kehrt Sloterdijks Twist vom Theo-Logos zur Theo-Poiesis insbesondere die Sprech- und Schreibweisen hervor, durch die sich redselige, besungene Götter oder ein schweigender, beschriebener Un-Gott bekunden.⁴ Geht es uns dabei vor allem um die Logik oder Poesie des Theophanen, werden wir hier erneut auf die Frage nach dem Wer-diktirt-wem gestoßen: Theopoesie (nicht weniger als Theologie) ist ein Bekunden, aber auch Erkunden, bei dem konsequenterweise undeutlich, undeutbar wird, ob die Götter dichten oder gedichtet werden, ob die Götter sich ihre Sterblichen oder die Sterblichen sich ihre Götter erdichten: Ist es etwa die Muse, die aus dem Nichts und in das Gehör des Dichters sprechend die Verse zugleich in den Griffel oder die Feder diktirt? Oder ist es umgekehrt zunächst der Dichter, dessen anhebende Rede erst Aufmerksamkeit und Gehör der Muse zu gewinnen vermag, ihr befehlend, ihm zu diktieren? Ist die Anrufung der Muse Auftakt, Ursprung oder schon Wiederholung, Replik in der Interpellation? Wer unterscheidet hier, wer unterscheidet *sich* hier von wem und wer entscheidet zuletzt noch über diesen Unterschied zwischen Götlichen und Sterblichen?

Man muss nicht erst Hölderlins Verse aus der zweiten Fassung von *Mnemosyne* zitieren: „Denn nicht vermögen / Die Himmlichen alles. Nämlich es reichen / Die Sterblichen eh an den Abgrund. Also wendet es sich, das Echo, / Mit diesen“ (Hölderlin 1951, 195) – um sich ein Bild von der Vertracktheit der Verhältnisse zu machen. Auch schon Heraklits Diktum – oder Diktat? – vom *polemos* als Vater aller Dinge, als buchstäbliche Auseinandersetzung um das Mensch- oder Gottsein,⁵ spitzt es schon auf den entscheidenden Punkt zu. Die Theopoesie ist Theogonie, indem sie dort Unterschiede schafft, wo im Grunde noch alles chaotisch, ungestalt ist: in jener Un-Ent-Schiedenheit, die dann auf der dritten, ‚mystischen‘ Stufe der Theopoesie, diesmal als Ungrund aufgefasst, einen weiteren Unterschied zu den Gründen und Abgründen etabliert, durch die sie sich und sie in der Schwebe hält. Was die Theopoesie auf diese paradoxe Weise jedoch begründet, ist eine Genealogie, eine Pfadabhängigkeit in den kontingenten Verläufen ihrer Ausgestaltungen. Wer also wem diktirt, ergibt sich erst aus der Auseinandersetzung, entscheidet sich allererst im Nachhinein – und genau das ist Grund (oder was auch immer) des paradoxalen Diktatcharakters der Dichtung, ihrer Majestät und Souveränität im Sinne von Heraklits *basileus*.

4 Die damit verbundene Frage nach der literalen Überlieferung (zudem in ihrer poetischen oder philosophischen Ausdrucksweise) verlangt freilich eine umfassendere Thematisierung, die hier jedoch nur angedeutet werden kann. Sie ist Gegenstand der Habilitation des Verfassers.

5 „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die andern als Menschen, – die einen lässt er Sklaven werden, die anderen Freie.“ – „Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἔστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους“ (Heraklit 1965, 18/19).

Gehen wir von hieraus noch einen Schritt weiter, um der erwähnten Schwebe einer thronenden Un-Ent-Schiedenheit näher zu kommen. Folgt man zunächst dem theopoetischen Stufenbau Sloterdjiks gleichsam bis zum Absprungspunkt ins Unaussprechliche, Unergründliche, Unscheinbare, dann ist es gleichsam das überhelle Licht einer Blendung, Überblendung und Verblendung, an dem erst *ex negativo* – gleichsam an den in den Rücken fallenden Schatten – jener Umschlag sichtbar wird, der die Extreme verbindet. Die ‚Mystik‘ hat Figuren wie den einigenden „Seelengrund“ von Mensch und Gottheit gekannt, aber auch schon die neuplatonische *henosis* schildert die Versenkung in die himmlischen Höhen – oder um es logischer, weniger poetisch auszudrücken: das paradoxe *Eins-Werden mit der Null* vor allen Negationen. Das kann und soll hier nicht erneut ausbuchstabiert oder durchgerechnet werden; es liegt jenseits jeder Grenze. Stattdessen interessiert hier die theopoetische ‚Auseinandersetzung‘ um diese Grenze, ihre Setzung und Überschreitung – oder mit anderen Worten: die diesseitige Verfassung dieses Diktats der Dichtung.

2 Diktatur und Stiftung

Von hieraus mag es nicht nur auf den ersten Blick entschieden wie ein Sprung erscheinen, Carl Schmitts Schrift *Die Diktatur* von 1921 ins Spiel zu bringen. Als aufschlussreich für den hiesigen Kontext erweist sich dabei die Bestimmung der „konkreten Ausnahme“ (Schmitt 2006, XVIII) zur bestehenden, regulären Verfassung, die Schmitt im Rückgriff auf das altrömische Rechtsinstitut der Diktatur nach zwei Formen differenziert: als kommissarische und als souveräne Diktatur. Über Letztere schreibt er an einer Stelle:

Die souveräne Diktatur sieht nun in der ganzen bestehenden Ordnung den Zustand, den sie durch ihre Aktion beseitigen will. Sie *suspendiert* nicht eine bestehende Verfassung kraft eines in dieser begründeten, also verfassungsmäßigen Rechts, sondern sucht einen Zustand zu schaffen, um eine Verfassung zu ermöglichen, die sie als wahre Verfassung ansieht. Sie beruft sich also nicht auf eine bestehende, sondern auf eine herbeizuführende Verfassung. (Schmitt 2006, 134)

Die kommissarische Diktatur dagegen ist gerade von der bestehenden Verfassung mit dem paradoxauftrag betraut, diese zu erhalten, indem sie diese (in Zeiten eines ausgerufenen Notstands) zugleich temporär „suspendiert“.

Was diese Unterscheidung von Ausnahmen mit unserem theopoetischen Stufenmodell zu tun hat, ergibt sich aus einer gewissen theopoetischen Politik, die *polis*, *polemos* und *politeia* verbindet. Schematisch stellt sich das Ganze wie folgt dar: Die erste Stufe einer griechischen Epik, Lyrik und Dramatik von Homer über Pindar bis Sophokles lässt sich insofern mit der kommissarischen Diktatur vergleichen, als die imaginäre Vergemeinschaftung gemäß ihrer mythischen Zirkularität allein zeitweise theopoetisch suspendiert wird, selbst wo sie sich – etwa im Schicksal der Antigone nach Hegels Interpretation – zum katastrophalen Konflikt zweier Sittenordnungen steigert. Die Dichtung imaginiert den Ausnahmezustand kommissarisch, um in einer Wieder-

herstellung der überkommenen Ordnung einzumünden, jener mythischen Ordnung, die auch die Götter noch der Ananke unterwirft.

Das hängt dahingehend nun „mir der philosophischen Theologie als Dichtung zweiter Stufe“ zusammen, als diese – im Nachhinein – zumeist auf eine Konsolidierung des Mythos *im Logos* und *eo ipso* auf eine Gründung der Regel gegen ihre Außerkraftsetzung durch die Einbildungskraft hinwirkt. Was sich durchsetzt, ist die Vernunft, bzw. die Vernunft ist diese Durchsetzung als Beisetzung des imaginären Konflikts in der dialektischen Prosa – nicht mehr in der ekstatischen Poesie – sogenannter Wirklichkeit. Inwiefern philosophisch-logische Theopoesie sich staatstragend gebärden kann, lässt sich wohl kaum deutlicher als an Platon ausweisen. Das bezeugen nicht nur die inhärent theopoetischen *Überbietungsgesten* einer ‚heiligen Nüchternheit‘ der Philosophie gegenüber der poetisch-rhapsodischen Manie im *Ion* und *Phaidros*, sondern vor allem eine idealisierende *Nachdichtung* der spartanischen Verfassung in der *Politeia* (einmal davon abgesehen, dass auch die Kasuistik der *Nomoi* nicht ohne Mythen auskommen will). Vor allem aber ist es die wissentliche Appropriation des Mythischen durch genuine Kunstmythen, die eine poetische Ratifizierung philosophischer Legitimität ins Werk setzen. Mit anderen Worten bestimmt hier – der Logik des *logos* folgend – die Regel die Ausnahme und zwar als eine konstituierte Ausnahme, konstituiert durch die Faktizität des Sollens (wie es später Kant ausformulieren wird) gegen die Eventualität des Könnens.

Erst auf der dritten Stufe theopoetischer Mystik tut sich dagegen der imaginäre Spielraum einer souveränen Diktatur auf, die von den mythischen Abgründen durch die philosophischen Gründe hindurch bis zu den Ungründen negativer Theo-Logifizierung reicht. Zyklische Ausnahme und allgemein-geltende Regularität verdichten und vernichten sich erst in einer ereignishaften Ewigkeit zu jener „herbeizuführenden“, adventistischen Verfassung, die man mit Schmitt eine souveräne Diktatur und zwar *ex nihilo* nennen kann. Was dieses Nichts selbst ist, tut hier, wie gesagt, nichts zur Sache. Vielmehr geht es um diese von ihm ausgehende – manche würden sagen „emanierende“ – Kraft der Suspension, die selbst noch die Auffassung der Ausnahme als bloße Ausnahme der Regel suspendiert und die Schmitt, politisch folgenreich für sein eigenes Denken im Dienst des Nationalsozialismus, mit dem Begriff der Souveränität assoziiert. Nach dem obigen Passus fährt er fort:

Man sollte glauben, ein solches Unternehmen entzöge sich jeder rechtlichen Betrachtung. Denn der Staat kann rechtlich nur in seiner Verfassung begriffen werden, und die totale Negation der bestehenden Verfassung müßte eigentlich auf jede rechtliche Begründung verzichten, weil die herbeizuführende Verfassung nach der eigenen Praemisse noch nicht besteht. Demnach würde es sich um eine bloße Machtfrage handeln. Das ist aber dann nicht der Fall, wenn eine Gewalt angenommen wir, die, ohne selbst verfassungsmäßig konstituiert zu sein, trotzdem mit jeder bestehenden Verfassung in einem solchen Zusammenhang steht, daß sie als die begründende Gewalt erscheint, auch wenn sie selbst niemals von ihr erfaßt wird, so daß sie infolgedessen auch nicht dadurch negiert werden kann, daß die bestehende Verfassung sie etwa negiert. Das ist der Sinn des *pouvoir constituant*. (Schmitt 2006, 134)

Souverän ist also schon hier, wer über den Ausnahmezustand entscheidet, und ‚entscheidend‘ ist dabei nicht nur, wann und wie lange die Regel suspendiert wird, sondern auch, ob der Ausnahmezustand zur neuen Regel wird oder neue Regeln (und „konkrete Ausnahmen“) aus sich entlässt. Was bleibt aber, um den Bogen zur Theopoesie zu schlagen, stiftet die Dichter, der *poeta vates*. Das Bleibende aber zeigt sich hier (wie auch bei Hölderlin schon) als eine Stiftung *der Schwebe* zwischen Gewesenen und Künftigem, als das doppeldeutige *Einst* des im Grunde schon Bestehenden wie noch Ausstehenden. Oder in einer Wendung Derridas: „Das Kommen dieser Zukunft hat eine Herkunft – das Ereignis dieser Verheißung.“ (Derrida 2014, 84) – Das Stiften also beschreibt dabei jene Souveränität *ex nihilo*, die selbst noch über die Diktatur als Verfassung des Ausnahmezustandes entscheidet – jene „pouvoir constituant“ also, die noch außerhalb der Logik von Regel und Ausnahme steht, gleichsam über ihr schwebt und doch deren wechselseitige Bestimmung ermöglicht, ja überhaupt über deren Unterschied entscheidet. Ob negative oder politische Theologie, es kommt letztlich auf das Selbe Nichts hinaus, das als Ur- oder Ungrundmedium der Auseinandersetzung (*polemos*) sein theopolitisches-theopoetisches Spiel zu jeder Zeit wie auf jeder Ebene neu eröffnen kann. Man mag das dann ein „Ereignis“ nennen oder in gewissen Ausflüssen seiner Nullmedien auch ein „Event“. –

Unser Umweg über die Diktatur jedenfalls sollte deutlich gemacht haben: Spätestens auf der dritten Stufe einer Negativen Theologie spricht sich etwas aus und zwar *nicht*, indem es nach dem Grundsatz *omnis determinatio est negatio* privativ umrisse, auch *nicht*, indem es sich im Sinne einer transzenderenden Negation selbstüberbietend anpreisen würde, sondern umgekehrt stiftet sich hier jeder Entzug nur durch seinen Bezug auf das schon Gewesene und noch Künftige: Auch das mühsam einstudierte Schweigen der Mysten, umringt von „Chören aus Negationen“, erfüllt und entleert sich allein durch die sich wiederholende Rede. Es ist nur eine andere Art nicht Nichts zu sagen und dennoch nicht nichts zu sagen. Umgekehrt sind gerade die schallenden Verneinungen im Wechselsang des Weder-Noch nichts anderes als der affirmative Widerhall, das unendliche Echo eines unüberhörbaren Anspruchs, sich zu verantworten – gleichsam ein Echolot der Selbstverortung des Einen oder Anderen.

Sagen wir es einmal so: Die „pouvoir constituant“ ist die Souveränität einer freischwebenden Einbildungskraft auf der Suche nach einem Eben- und Gegenbild. Diese Suche aber verläuft als Gestaltfindung in genealogischen, theo(a)gonischen Wiederholungen – als eine *self-fulfilling prophecy*. Zum vollendeten Paradox und Paradigma (vielleicht auch zur schlussendlichen Parodie) der Dichtung wurde diese Ereignis-Aneignung (oder dieses Eventmanagement) in Stefan Georges Maximin-Kult. Im grammatischen Gedicht *Einverleibung* (= Kommunion) aus dem *Siebenten Ring* spricht das lyrische Ich zu seinem Du, ohne dass im Grunde ausdeutbar würde, wer hier wem verheiße, wer hier wem diktiert:

Nun wird wahr was du verhiesest
Dass gelangt zur macht des Thrones
Andren bund du mit mir schliesst –

Ich geschöpf nun eignen sohnes.
 [...]
 Dass aus schein und dunklem schaume
 Dass aus freudenruf und zähre
 Unzertrennbar sich gebäre
 Bild aus dir und mir im traume.
 (George 2003, 567)

Auf unsere theopoetische Eingangsfrage zurückkommend: Wer diktiert und wer gehorcht (ein anderes Intensivum), lässt sich am Ende darum nicht *eindeutig* sagen, weil es sich nicht eindeutig *erschweigen* lässt. Im innersten Bezirk der Dichtung angekommen, im *penetrale* mit Tacitus' Maternus zu reden (siehe Anm. 2), verlieren sich auch die Schattenbahnen der *via negationis* in einem nicht einmal mehr nichtssagenden Nichts; *ego* und *alter ego* alternieren beliebig (nicht „arbiträr“), also je nach Perspektive, die „man“ aus der *view from nowhere* sich aneignet, um in einer oder der anderen *view from now here* Gestalt zu finden. So spricht sich im Grunde schon im Diktat vom Typus der homerischen Eröffnungsverse jenes unergründliche Einvernehmen zwischen Göttern und Dichtern aus, das als Ursprung zwar bereits verloren sein mag, sich nicht mehr einholen lässt, aber sich *wiederholen* lässt bis zur absoluten Bejahung einer *willing suspension of disbelief*. Diese Suspension, diese Schwebe wird in ihrer absolutierten Negativität so zur innigsten Positivität im Sinne einer *Intensität* diesseits jeder Unterscheidung, *dass* sich alles sagen lässt, als ob Nichts gesagt wäre. Was davon jedoch *wirklich bleiben wird, indem es sich dichterisch stiftet*, sind allemal metaphorische, *eigentlich uneigentliche* Mehrdeutigkeiten des Sagens, die dieses unfassliche Schweigen bereit umkreisen, einkreisen, gleichsam bannen. Allerdings sind es eben darum mitnichten beliebige Mehrdeutigkeiten, sondern selbst faszinierende wie faszinierte, dem Diktat *der* Intensität unterworfen Mehrdeutigkeiten (statt bloßer Vieldeutigkeiten), oder mit einem anderen Wort: enthusiastische, inspirierte Erdichtungen. So könnte man beinahe daran glauben wollen, dass in diesem Sinne (oder Geiste) „dichten“ nicht zufällig etymologisch von *dictare* kommt.⁶

Halten wir uns hingegen nur an die Komposition von Georges Gedichtband, dessen innersten Ring (als dem vierten von sieben) der Maximin-Zyklus bildet (der Name „Maximin“ ist nebenbei bemerkt eine bewusste *coincidentia oppositorum*), schließt sich hier ein weiterer Ring an – quasi seitlich – und zwar der Platons und seines Denkbildes

⁶ Vgl. Schmitt, der im Rückgriff auf Rousseaus Gesellschaftsvertrag feststellt, „daß es eine Autorität ganz anderer Art sein muß, auf welche sich der Legislator beruft, nämlich eine göttliche Mission. Er diktiert also sein Gesetz auf Grund einer Inspiration. [...] Der Inhalt der Tätigkeit des Legislators ist Recht, aber ohne rechtliche Macht, machtloses Recht; die Diktatur ist Allmacht ohne Gesetz, rechtlose Macht. [...] Sobald sich eine Verbindung einstellt, die es ermöglicht, dem Legislator die Macht des Diktators zu geben [...], ist aus der kommissarischen die souveräne Diktatur geworden. Diese Verbindung wird bewirkt durch eine Vorstellung, die inhaltlich die Konsequenz des *Contrat social* ist, die er [Rousseau; Anm. FA] aber noch nicht als eine besondere Gewalt nennt, den *pouvoir constituant*“ (Schmitt 2006, 126).

der Enthusiasmierung als einer Kettenreaktion von magnetisierten bzw. sich magnetisierenden Gliedern (Platon 1977, I, 18–23 [535a–536d]). Dass Platon bei allen Vorbehalten dem Phänomen des dichterischen Enthusiasmus nun nicht mit dem philosophischen Logos beikommt, sondern angesichts dieser ‚mystischen‘ Unfassbarkeit selbst in den theopoetischen Mythos wechselt, führt uns geradewegs auf die Frage nach der Metapher zurück, nach ihrer Stiftungsmacht („*pouvoir constituant*“) als Politik. Schließen wir den Kreis.

3 Politik der Metapher: diktatorischer Genialismus

[D]er Mensch hat zu sich selbst kein unmittelbares, kein rein „innerliches“ Verhältnis. Sein Selbstverständnis hat die Struktur der „Selbstäußerlichkeit“. Kant hat als erster der inneren Erfahrung jeden Vorrang vor der äußeren abgesprochen; wir sind uns selbst Erscheinung, sekundäre Synthesis einer primären Mannigfaltigkeit, nicht umgekehrt. Der Substantialismus der Identität ist zerstört; Identität muß realisiert werden, wird zu einer Art Leistung [...]. [...] Der Mensch begreift sich nur über das, was er nicht ist, hinweg. Nicht erst seine Situation, sondern schon seine Konstitution ist potentiell metaphorisch. [...] Selbstüberredung liegt aller Rhetorik im Außenverhältnis zugrunde; sie ergreift nicht nur die sehr allgemeinen praktisch effizienten Sätze [...], sondern das Selbstverständnis aus der Selbstäußerlichkeit. Die kühnste Metapher, die die größte Spannung zu umfassen sucht, hat daher vielleicht am meisten für die Selbstkonzeption des Menschen geleistet: indem er den Gott als das Ganz-Andere von sich absolut hinwegzudenken versuchte, begann er unaufhaltsam den schwierigsten rhetorischen Akt, nämlich den, sich mit diesem Gott zu vergleichen. (Blumenberg 2001, 431)

Dieser Passus mit dem Blumenbergs dichter Aufsatz „Anthropologischen Annäherungen an die Aktualität der Rhetorik“ von 1971 endet, erlaubt es, die Frage nach der Metapher als Politik nochmals als eine rhetorische zu stellen: Ist aller theopoetischer Enthusiasmus nicht im Grunde ein allzu anthropomorpher Selbstüberredungsversuch, eine rhetorische Auto-Poiesis, eine metaphorische Anthropoesie? – Erinnern wir uns nochmals der herakliteischen Auseinandersetzung als *polemos* zwischen Göttern und Sterblichen oder Sloterdijks theopoetischen Dreistufenmodells als Eskalationsgeschehen in dem energischen Versuch, den „Himmel zum Sprechen zu bringen“, erinnern wir uns endlich der diktatorischen Entscheidung, jener unbegründeten Schwebe der Un-Ent-Schiedenheit das dichterische Wort als Nicht-Schweigen-Können, als Nicht-nicht-sprechen-können entgegen- bzw. hintenanzusetzen, dann erweist sich die *willing suspension of disbelief* (etwa des Maximin-Kults) zugleich als Abfall vom Unglauben an die Möglichkeit einer *self full-filling-prophecy* der eigenen „*pouvoir constituant*“, der eigenen Stiftungsmacht in der Übertragung, oder deutlicher: als die *kühnste Metaphorik selbst* jener identitätslosen, doch einbildungskräftigen Erscheinung „Mensch“ unter allen anderen der Erscheinungswelt.

Diese konstitutive Metaphorik des Menschen meint dann auch hier nicht mehr die bloße Arbitrarität einer Übertragung, die ihres Standpunktes in der Welt sicher sein könnte, sondern eine notwendige, genötigte wie Notwendende Synthese von dem einen mit dem anderen zum eigenen anderen. Mit Blumenberg kann man hierin eine Dia-

lektik der „Präfiguration“ (Blumenberg 2014) am Werk sehen, durch die die eigene Übertragungsleistung retroaktiv als Erfüllung einer vorausgehenden Verheißung, als Antitypus eines Typus ausgedeutet und legitimiert wird: Was mir unverhofft, vielleicht auch unverdient zufällt, wird schon von jemand anderem so gewollt gewesen sein. Genau hier geht die menschliche Teleologie lebensweltlicher Handlungsabläufe in die Theologie einer prädestinierten Heilsplanung von kosmischem Ausmaß über. Im Grunde, so müsste man sich überreden, wird es also die Göttin selbst sein, die den Zorn des Achill singt, insofern dem Dichter sein Gesang im außerordentlichen Maße glückt. Es ist diese ‚selbstlose‘ Perspektive auf das eigene Können bzw. das nur *in der Tat* Ge- konnte, das darum zu begeistern und andere wie sich selbst zu enthusiastmieren vermag, weil sogar die eigene Willenskraft überboten scheint: als ob man vom eigenen Können überwältigt worden wäre – ohne genau sagen zu können, wie einem mitgespielt wird, während die eigenen Absichten scheinbar als höhere Verheißungen in Erfüllung gehen.

Bestände die konstitutive Übertragungsleistung menschlicher Metaphorik also in der Zuversicht, sich in der Not selbst noch überraschen zu können, ja sich zu überraschen nicht zuletzt damit, sich selbst wie aus dem Nichts Zuversicht zusprechen zu können – gerade gegen die abgründigste Not einer offenbar prekären Existenz? Spätestens an diesem Punkt behauptet sich die existenzielle Bedeutung und Deutung der Rhetorik, nämlich dort, wo logisch gegründete *Überzeugungen* nicht mehr zu haben sind, sondern wo allein ungegründete, gleichsam schwebende *Überredungen* die Kluft zu Gott und der Welt wie nicht weniger auch zu uns selbst noch zu überbrücken vermögen. Derart über dem Abgrund schwebend erweisen sich die goldenen Brücken der Rhetorik vor allem als metaphorische, wie schon Blumenberg wusste. Dabei lässt dieser metaphorische Selbst- und Weltentwurf den „Menschen“ jedoch nicht nurmehr in den Vergleich mit dem Ganz-Anderen „Gottes“ treten. Wie wir gesehen haben, betreibt er vielmehr eine Angleichung an das Göttliche soweit wie möglich und gemäß dem Vermögen einer Einbildungskraft, durch die sich allererst der Unterschied (zwischen Sterblichen und Göttern) entscheidet – oder in theopoetischen Ungründen der ‚Mystik‘ eben schon nicht mehr entscheiden kann oder muss. Allein, muss man das glauben? Muss man es überhaupt noch glauben können ab einem gewissen Punkt? Oder reicht dort schon die bloße Behauptung aus zur Selbstbehauptung? *Fake it till you make it – up?*

Dass Blumenberg in diesem Kontext Kant das Verdienst zuspricht, die metaphorische Ent-Fremdung des Menschen zu sich selbst deutlich gemacht zu haben, kommt nicht von ungefähr. Schon die „symbolische Hypotypose“ qua „indirekte Darstellung“ fasst metaphorische Maßgaben als regulatives Prinzip der Urteilskraft, indem sie gewissermaßen die wörtliche Grundierung philosophischer Begriff (etwa des „Grundes“) bilden.⁷ Doch erst die Kritik Kants durch seine romantischen und idealistischen

7 „Alle Hypotypose (Darstellung, subiectio sub adspectum) als Versinnlichung ist zwiefach: entweder *schematisch*, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die correspondierende Anschauung a priori

Nachfolger (ausgehend von einer zugleich spekulativen Einbildungskraft) erweitert die Perspektive dieses bloßen Fluchtpunkts im subjektiven Erscheinungsbild zum Konstitutionsgesetz der Wirklichkeit selbst *diesseits* von Phainomena und Noumena und eröffnet damit erst den luftigen Experimentalraum selbstentworfener Modernität. Kants Zeitgenossenschaft mit der französischen Revolution (aber auch mit der industriellen Revolution in Großbritannien) bezeugt somit einen *kategorialen* Wandel, den Schmitt gerade in Vorformen eines Übergangs von einer kommissarischen zu einer souveränen Diktatur zu erkennen meinte (Schmitt 2006, 127–149). Und daran wird wiederum deutlich, zu welcher Zeit und unter welchen konzeptuellen Bedingungen die Stufenfolge der Theopoesie ihrerseits ein neues Niveau zu erreichen vermochte, das Hochplateau sozusagen einer nicht mehr nur mythischen, sondern gleichermaßen philosophischen wie mystischen Dichtung und zwar als Urstiftung einer Avantgarde mit Geschichtsauftrag (die „pontifikale Linie“ nach Brecht, beginnend mit Hölderlin).

Dass die Metapher als rhetorische Trope alsbald in den Rang eines „Tropus der Tropen“ (siehe oben Sojcher 1996, 216) aufsteigen konnte, hängt letztlich mit jener philosophisch-politischen Revolution aufs Innigste zusammen, sollte diese doch auch vor dem herkömmlichen Sprachverständnis nicht halt machen und mittels des bis heute anhaltenden Metapherndiskurses ein revolutionäres Sprachpathos und Sprachethos inauguriieren: den *diktatorischen Genialismus*.⁸ Als rhetorische Trope wird sie so selbst zur Hauptfigur eines umfassenden Figurierungs- oder Präfigurierungsgeschehens menschlicher Selbstbehauptung, deren Vermögen, deren Können und Macht, sich eben – um nicht vergeblich davon zu schweigen – als Einbildungskraft bezeichnen lässt.⁹ So ist es die kühne Metapher außerordentlicher Dichtung,¹⁰ die paradigmatisch

gegeben wird, oder *symbolisch*, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, aber dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urteilskraft demjenigen, was sie im Schematisieren beobachtet, bloß analogisch, d.i. mit ihm bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalt nach, übereinkommt“ (Kant 1974, 295). – „Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirekten Darstellungen, nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloß ein Symbol für die Reflexion enthält. So sind die Wörter *Grund* (Stütze, Basis), *abhängen* (von oben gehalten werden) [...] und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen, und Ausdrücke für Begriffe nicht mittels einer direkten Anschauung, sondern nur nach einer Analogie derselben, d.i. der Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann“ (Kant 1974, 296).

8 So lässt sich auch Kants Genie-Definition noch als fernes Echo auf die homerische Interpellation vernehmen, wenngleich nun *naturgemäß* verzerrt: „Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt. Da das Talent, als angeborenes produktives Vermögen des Künstlers, selbst zur Natur gehört, so könnte man sich auch so ausdrücken: Genie ist die angeborene Gemütsanlage (ingenium), *durch welche* die Natur der Kunst die Regel gibt“ (Kant 1974, 241–242).

9 Vgl. Paul Ricœur's Abschlussüberlegungen: „Wenn es stimmt, daß das Gedicht eine Welt schafft, dann bedarf es dazu einer Sprache, die seine schöpferische Kraft in spezifischen Kontexten bewahrt und zum Ausdruck bringt. Verbindet man die *Poiesis des Gedichts* und die Metapher als neuentstehende Bedeutung miteinander, so werden beide zur gleichen Zeit verständlich: die Dichtung und die

wird für einen Paradigmenwechsel ereignishaften Sprechens (*parole*) in Ab- und Auseinandersetzung mit den etablierten Syntagmen und ihrer Syntax als Sprachsystem (*langue*).¹¹ Gleichsam souverän „diktiert“ sie dem herkömmlichen Sprachgebrauch seine nicht vor(her)gesehenen Möglichkeiten aus dem Ungrund dichterischer Inspiration und scheint so nicht allein ein Übersetzen ins Unbekannte zu ermöglichen, sondern zugleich selbst zur kühnsten Metapher für die sinnstiftenden Übertragungsleistungen des modernen Menschen, für seine *Metaphorik der Selbstbehauptung* zu werden. „Metapher“ als Metapher für die Metaphorik des „Menschen“ als Übergangs-wesen – *mise en abyme*?

Abgang

Kommen wir mit diesen bodenlosen Rekursionen, Schleifen, Ketten oder Ringen eines theopoetischen Diktats nochmals auf die Metapher *als* Politik zu sprechen, schließt sich zumindest der Kreis zur anfänglichen Gegenüberstellung von Poet und Orator bei Ta-

Metapher [...] Sprachschöpfungen wären sinnlos, wenn sie nicht der allgemeinen Absicht dienten, neue Welten aus der Dichtung entstehen zu lassen. [...] Jetzt sind wir so weit, die Einbildungskraft nicht mehr als die Fähigkeit anzusehen, ‚Bilder‘ aus unserer sinnlichen Erfahrung zu gewinnen, sondern als Vermögen, unser Selbstverständnis durch neue Welten formen zu lassen. Diese Kraft würde nicht durch auftauchende Bilder, sondern durch neu entstehende Bedeutungen in unserer Sprache vermittelt.“ (Ricœur 1996, 374–375)

¹⁰ Vgl. Harald Weinrich, der für die neue Metaphorik moderner Dichtung mit Gewissheit feststellen zu können meint, „daß unsere Metapher gar nicht, wie die alte Metaphorik wahrhaben wollte, reale oder vorgedachte Gemeinsamkeiten abbilden, sondern daß sie ihre Analogien erst stiften, ihre Korrespondenzen erst schaffen und somit demiurgische Werkzeuge sind“ (Weinrich 1996, 331).

¹¹ Vgl. Ricœur: „Rede (erscheint) stets als *Ereignis* [événement]; sie ist das Gegenteil von Sprache als ‚langue‘, Code oder System; als Ereignis ist sie etwas Vorübergehendes: sie taucht auf und verschwindet wieder. Aber gleichzeitig – und hier liegt das Paradoxe – kann sie immer wieder als dieselbe identifiziert werden. Und dieses Selbe nennen wir im weiten Sinne ihre Bedeutung [signification/meaning]. Stellen wir also fest, daß Rede stets als Ereignis realisiert wird, daß sie aber stets als Bedeutung verstanden wird“ (Ricœur 1996, 358). – „[D]iese Verschiebung [déplacement] der Bedeutung [durch die Metapher; Anm. FA] resultiert hauptsächlich aus einer Kollision wörtlicher Bedeutungen, die einen wörtlichen Gebrauch des betreffenden Wortes ausschließt und Anhaltspunkte für eine neue Bedeutung liefert, die in den Kontext des Satzes hineinpaßt und in diesem Kontext einen Sinn ergibt. [...] Diese kontextuelle Wirkung [contextual action] schafft eine Wortbedeutung, die ein Ereignis ist, da sie nur in diesem Kontext existiert; sie kann jedoch als dieselbe identifiziert werden, wenn sie wiederholt wird. Insofern kann man die Innovation einer ‚neuentstehenden Bedeutung‘ (Beardsley) als Sprachschöpfung ansehen. Wird diese nun von einem einflußreichen Teil der Sprachgemeinschaft übernommen, dann kann sie sogar zu einer Standardbedeutung werden und in der Polysemie der lexikalischen Einheiten eingereiht werden und so einen Beitrag zur *Geschichte* der Sprache als *langue*, Code oder System leisten. Aber in diesem letzten Stadium ist die Metapher nicht länger eine lebende, sondern eine tote Metapher. Nur echte Metaphern sind gleichzeitig ‚Ereignis‘ und ‚Bedeutung‘“ (Ricœur 1996, 361–362). Was hier als „echte“ Metapher charakterisiert wird, klärt sich im weiteren Verlauf als die Einbildungskraft dichterischer Metaphern (vgl. Anm. 9).

citus. War in dem Streitgespräch zunächst auch nur die Tendenz zu deren Divergenz bemerkbar, so lässt sich diese Auseinandersetzung jetzt gewissermaßen als Präfiguration zweier Extreme im politischen Wirkungsspektrum des Worts lesen. Spätestens unter modernen Diskursbedingungen ist der Dialog scheinbar in einen unversöhnlichen Zwist zwischen Theopoiesis und advokatischer Praxis geraten, zwischen der Verheißung einer sich zukünftig erfüllenden Herkunft und der Versicherung gegenwärtig geltender Regularien, oder – anders gewendet – zwischen dem paradigmatischen Umbruch von Metaphern und der syntagmatischen Konstanz von Metonymien.

Gerade heute wieder gewahren wir auf der einen Seite die Ausnahmeerscheinung (selbst-)ermächtigter Diktatoren und auf der anderen das geregelte Tagen und Vertagen von demokratischen Parlamentsdebatten oder Gerichtsprozessen. Nun müssen auch in Debatten mitunter ‚harte‘ Entscheidungen getroffen werden und umgekehrt sieht sich auch der revolutionärste Autokrat noch dazu genötigt, die ‚Ordnung wiederherzustellen‘ – was das in beiden Fällen auch immer heißen mag. Was es jedoch heißen kann, der „Metapher“ als Metapher für die Metaphorik menschlicher Selbstbehauptung *politisch* zu viel Spielraum zu lassen, dürfte sich nicht nur in Fragen einer „Diktatur der Kunst“ leicht zu einer kulturrevolutionären Agenda unter dem Diktat des Unbewussten mit diktatorischem Gebaren auswachsen, wie es schon André Breton vorgelebt hat oder Jonathan Meese heute nachlebt. Vielmehr wirft es – wo das Metaphorische mit Emphase politisiert wird, seitdem die Phantasie angeblich an die Macht soll (Gilcher-Holtey 1995) – generell Fragen auf nach charismatischen Legitimationsmodellen, Präfigurationsnarrativen, alternativen Wahrheiten oder überhaupt neoimperialen Träumen einer politischen Romantik von rechts wie links.

Metaphorik als Politik muss nicht schon *per se* falsch und schlecht sein, aber das macht sie mitnichten schon wahr und gut. Hilft es, die Metapher gegen die Metonymie auszuspielen, etwa der Form: Poesie der Konversion *versus* Rhetorik des *divertissement*? Oder sind beide nur bloße Versionen einer ewigen Meta-Politik des stilleinigen Wortes? – Wer weiß das schon, vor allem: von wem? – Metaphern können zu früh sterben, Metonymien zu lange leben. Doch liegt hierin vielleicht nicht noch eine Synekdoche verborgen – als schweigendes Mitverstehen im Unergründlichen?

„So aber, da niemand zur gleichen Zeit großen Ruhm und große Ruhe erlangen kann, genieße ein jeder den Vorzug seines Zeitalters, ohne ein anderes herabzusetzen!“ Maternus hatte ausgeredet. Darauf sagte Messalla: „Es gab manches, dem ich widersprechen möchte, manches, worüber ich noch mehr gesagt wünschte, wenn der Tag nicht bereits zu Ende gegangen wäre.“ – „Später wird dies nach deinem Wunsch geschehen“, erwiderte Maternus, „und wenn dir in meinen Worten etwas unverständlich erschienen ist, werden wir uns darüber von neuem unterhalten.“ Zugleich erhob er sich, umarmte Aper und scherzte: „Ich werde dich bei den Dichtern [poetis] beschuldigen, Messalla aber bei den Altertumsfreunden [antiquariis].“ – „Und ich euch bei den Rhetoren [rhetoribus] und Schulrednern [scholasticis].“

Cum adrississent, dicesimus. (Tacitus 1967, 78–81)

Literatur

- Arnold, Florian. 2016. Nach der Unendlichkeit. Metaphysik, Bildung und eine Kritik der Einbildungskraft. heiDok.
- Beierwaltes, Werner, Hans Urs von Balthasar und Alois M. Haas. 1974. Grundfragen der Mystik. Johannes Verlag.
- Blumenberg, Hans. 2001. „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“. In Ästhetische und metaphorologische Schriften, hrsg. Anselm Haverkamp, 406–431. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2014. Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos, hrsg. Angus Nicholls und Felix Heidenreich. Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 2014. Wie nicht sprechen. Verneinungen. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek. Passagen.
- Genette, Gérard. 1996 [1970]. „Die restringierte Rhetorik“. In Theorie der Metapher, hrsg. Anselm Haverkamp, 229–252. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- George, Stefan. 2003. Die Gedichte. Tage und Taten. Klett-Cotta.
- Gilcher-Holtey, Ingrid. 1995. „Die Phantasie an die Macht“. Mai 68 in Frankreich. Suhrkamp.
- Heidenreich, Felix. 2020. Politische Metaphorologie. Hans Blumenberg heute. J.B. Metzler.
- Heraklit. 1965. Fragmente. Gr./dt., hrsg. Bruno Snell. Heimeran.
- Herodot. 1963. Historien. 2 Bände. Gr./dt., hrsg. Josef Feix. Heimeran
- Hölderlin, Friedrich. 1951. „Mnemosyne. Zweite Fassung“. In Große Stuttgarter Ausgabe, Bd. 2.1, hrsg. Friedrich Beißner. Kohlhammer.
- Homer. 2007. Ilias. Übersetzung von Roland Hampe. Reclam.
- Kant, Immanuel. 1974. Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp.
- Platon. 1977. Werke in acht Bänden. Gr./dt., hrsg. Gunther Eigler. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ricœur, Paul. 1996 [1972]. „Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik“. In Theorien der Metapher, hrsg. Anselm Haverkamp, 356–375. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schmitt, Carl. 2006. Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf. Duncker & Humblot.
- Sloterdijk, Peter. 2020. Den Himmel zum Sprechen bringen. Über Theopoiesie. Suhrkamp.
- Sojcher, Jacques. 1996 [1969]. „Die generalisierte Metapher“. In Theorie der Metapher, hrsg. Anselm Haverkamp, 216–228. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tacitus. 1967. Dialogus de oratoribus/Das Gespräch über die Redner. Lat./dt., hrsg. Hans Volkmar. Heimeran.
- Weinrich, Harald. 1996 [1963]. „Semantik der kühnen Metapher“. In Theorie der Metapher, hrsg. Anselm Haverkamp, 316–339. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.