

Metapher und Erkenntnis

**Deutsche Zeitschrift
für Philosophie Sonderbände
50**

Metapher und Erkenntnis

Beiträge zur Epistemologie der Metapher

Herausgegeben von
Sonja Feger, Domenico Schneider und Martin Welsch

DE GRUYTER

Diese Publikation wurde gefördert durch den Open Access-Publikationsfonds der Technischen Universität Braunschweig.

ISBN 978-3-11-914972-3
e-ISBN (PDF) 978-3-11-161308-6
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-161370-3
ISSN 1617-3325
DOI <https://doi.org/10.1515/9783111613086>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>.

Die Creative Commons-Lizenzbedingungen für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte (wie Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.), die nicht im Original der Open-Access-Publikation enthalten sind. Es kann eine weitere Genehmigung des Rechteinhabers erforderlich sein. Die Verpflichtung zur Recherche und Genehmigung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Library of Congress Control Number: 2025942679

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2025 bei den Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin. Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyterbrill.com.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyterbrill.com
Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit:
productsafety@degruyterbrill.com

Inhalt

Sonja Feger, Domenico Schneider und Martin Welsch

Einleitung — 1

I Epistemologische Rahmung

Gerhard Poppenberg

Die offene Metapher — 11

Gottfried Gabriel

Kategoriale Unterscheidungen und „absolute Metaphern“

Zur systematischen Bedeutung von Begriffsgeschichte und Metaphorologie — 51

Philipp Stoellger

Licht und Dunkel

Die Metapher im theoretischen Text — 67

Tobias Endres

Formvarianz durch Invarianz

Zum Zusammenhang von Metapher, Reihe und Gruppenbegriff — 103

Sonja Feger

Absolut anschauliche Metaphern

Zum Verhältnis von Anschauung und Logizität bei Husserl und

Blumenberg — 121

Anselm Haverkamp

Epistemology, Discontinuity, Latency

Hans Blumenberg's move towards a deconstructive theory of history — 139

II Metapher und Weltverhältnisse

Brigitte Falkenburg

Über die Lesbarkeit der Welt – Metaphern der Naturerkenntnis — 153

Reto Rössler

**Das ‚Weltgebäude‘ als Epochenmetapher der Aufklärung.
Kosmologie, Metaphernzirkulation und Wissenspoetologie im
18. Jahrhundert — 173**

Rüdiger Campe

**Metapher und Beschreibung
Ernst Machs *Prinzip der Vergleichung in der Physik*, mit einem Ausblick auf
Blumenbergs Metaphorologie — 197**

III Mensch und Metapher

Martin Welsch

**Der Mensch als Metapher
Zur Rousseau-Lektüre Paul de Mans — 223**

Lisa Schmidt-Herzog

**Ver-stehen
Zur Negativität der Metapher zwischen Philosophie und psychiatrischer
Diagnostik — 239**

Rüdiger Zill

**(K)ein Mensch ist eine Insel
Metaphorographische Erkundungsfahrten — 257**

IV Kultur, Gesellschaft und Erkenntnis

Sebastian Tränkle

**Tyrannische Kanalisierung oder lebendige Orientierung?
Metaphorologie als Ideologiekritik — 279**

Florian Arnold

**Anmerkungen zu einer Politik der Metapher
Theopoesie, Diktatur, Stiftung — 297**

Domenico Schneider

Metaphorik in der digital-datafizierten Lebenswelt — 313

Henrique Schneider

Märkte und Plattformen

Metaphern in der ökonomischen Theorie — 333

Autorenregister — 349

Sachregister — 353

Einleitung

Blickt man auf die Philosophie und ihre Geschichte, so fällt immer wieder auf, dass die Erkenntnis im Sinne der Episteme (ἐπιστήμη) nicht notwendigerweise an metaphorische Ausdrücke oder bildliches Denken gebunden ist. Vielmehr versucht die abendländische Philosophie spätestens seit der Aufklärung, sich von einem Erkennen durch und mit metaphorischen Ausdrücken fernzuhalten. Eine exakte, gegenstands- und wirklichkeitsbezogene Sprache soll das Erkennen fundieren. Etliche Untersuchungen zur Metapher haben gezeigt, dass dies unmöglich ist. Die Metapher ist mit der Erkenntnis in eigentümlicher Weise verschwistert, auch wenn erstere entlang einer analytischen Tradition als problematisch angesehen wird. Die spezifische Erkenntnisleistung der Metapher gilt es daher allererst zu erschließen. Dies gelingt jedoch nur über spezifische Fragen an das Verhältnis von Metapher und Erkenntnis selbst: Inwiefern grenzt sich die Leistung der Metapher von den tradierten Formen wissenschaftlicher und philosophischer Erkenntnis ab, ja inwiefern beansprucht die Metapher eine eigene Wahrheit für sich? Oder, anders gefragt, ist die Erkenntnisleistung der Metapher nicht vielmehr konstitutiv für die wissenschaftliche und philosophische Erkenntnis, liegt sie beiden gleichermaßen zugrunde? Kann überhaupt ein restlos sprachanalytisches Erkennen ohne Metaphorik bewerkstelligt werden? Nehmen wir eine, wenngleich noch undeutliche, Verschwisterung von Metapher und Erkenntnis einmal an, fragt sich weiterhin: In welchen Bereichen unserer alltäglichen Lebenswelt und unseres wissenschaftlichen Selbstverständnisses kann solch eine Verschwisterung produktiv Anwendung finden, Veränderung und Neuheit bewirken? An welchen Stellen widerspricht oder sperrt sich eine Verbindung von Metapher und Erkenntnis wiederum demgegenüber? – Diese Fragen kann nur eine Epistemologie der Metapher beantworten, welche die Erkenntnisfunktion der Metapher systematisch erschließt. Die Beiträge im vorliegenden Band verstehen sich als explorative Schritte, die auf dieses Ziel hinarbeiten: auf eine Epistemologie der Metapher.

In der Auseinandersetzung mit der Erkenntnisleistung der Metapher drängt sich rasch die von Hans Blumenburg formulierte Frage auf, wie weit sie in die Substruktur des Denkens hinabreicht. Die oben aufgeworfenen Problematisierungen lassen sich daher entlang von Blumenbergs Projekt einer Metaphorologie spezifizieren: Ist es möglich, dass die Metapher unser Erkennen von einer uns nicht auf Anhieb zugänglichen Tiefendimension aus bestimmt? Gestaltet der Mensch nicht nur seine Wirklichkeit bewusst mit Metaphern, sondern gestaltet auch diese Wirklichkeit den Menschen auf einer unbewussten Ebene durch Metaphern – und bestimmt so sein Erkennen? Kants Ideen der theoretischen Vernunft waren auf begriffliches Denken ausgerichtet. Übersetzen sich diese Ideen nicht auch als absolute Metaphern gleichsam nach unten, hinein in eben jene Tiefendimensionen der sprachlichen und kulturellen Wirklichkeit des Menschen? – Bejaht man diese Fragen, so weitet sich das Spektrum der menschlichen Erkenntnis derart, dass sich die Forderung nach einer Epistemologie der Metapher neu

stellt. Besagte Tiefendimensionen verlangen auf je eigene Weise eine Epistemologie der Metapher. Die Frage nach der Erkenntnisleistung der Metapher wird unumgänglich. Um diesem Fragekomplex gerecht zu werden, nähern sich eine Vielzahl der Beiträge dem Erkenntnisproblem der Metapher im Ausgang oder im Rückbezug auf die Metaphorologie Blumenbergs.

Neben diesen für den vorliegenden Band grundlegenden Fragen, die immer wieder unter Rekurs auf Blumenbergs Überlegungen und Ergebnisse anderer Metapherntheorien zur Sprache kommen, lassen sich Bereiche ausmachen, die hinsichtlich ihrer je eigenen Metaphorizität beleuchtet werden: Metaphern spielen außerhalb der Sprach- und Literaturwissenschaften, der Rechtswissenschaft sowie der Theologie, wo sie seit jeher von Bedeutung sind, auch eine zentrale epistemische Rolle in der Mathematik sowie in den Natur- und Sozialwissenschaften, und zwar innerhalb der jeweiligen Modelle, Theorien und Erklärungsansätze. Metaphern bilden zudem die Grundlage für zunächst völlig disparate Gebiete der Philosophie – die aber letztlich zusammengedacht werden müssen, will man den Substrukturen menschlichen Denkens und Daseins Rechnung tragen. Die Gebiete reichen von der Sprachphilosophie, der Hermeneutik, der philosophischen Anthropologie, der Leibphänomenologie und der Wissenschaftstheorie über die philosophische Rhetorik, Ästhetik und Ideologiekritik bis hin zur Philosophie des Geistes und der Verkörperungsphilosophie. Es sind Gebiete, die sich ihrerseits mit anderen Wissenschaften überschneiden, wie etwa der Soziologie oder der Psychologie. Ihren Ort haben all diese Disziplinen auf dem weiten Feld, innerhalb oder vielmehr unterhalb dessen menschliches Denken auf seine Substrukturen stößt.

Um dieser Pluralität und Diversität gerecht zu werden, entwickeln die in diesem Band versammelten Artikel Forschungsbeiträge zur figurativen Erkenntnis ausgehend von zunächst unverbunden erscheinenden Bereichen. Aufgegriffen werden dabei neben den blumenbergschen Ideen klassische Ansätze der Analytischen Philosophie, der Kritischen Theorie, der Psychoanalyse, der Kulturphilosophie und der Dekonstruktion im weitesten Sinn. Auf diese Weise arbeiten die Beiträge auf je eigene Weise einer transdisziplinären Epistemologie der Metapher zu. Neben Texten, die eher einen explorativen Charakter im Hinblick auf das theoretische und infrage stehende Gesamtverhältnis zwischen Metapher und Erkenntnis besitzen, gehen andere Texte diesem Verhältnis in konkreten Anwendungsbereichen wie etwa der Naturerkenntnis, der Physik, der Psychiatrie, den Märkten und der digitalen Lebenswelt nach.

Dieser Band blickt auf eine mehrjährige Entstehungsgeschichte zurück, deren Ausgangspunkt ein Online-Workshop vom 23. und 24.07.2021 an der TU Braunschweig darstellt. Zeitgleich wurde eine Einladung zur Einreichung von Manuskripten an alle Teilnehmer:innen des Workshops ausgesprochen; diese bildeten den Grundstock für die Konzeption des Bandes. Im Januar 2023 wurde der Band schließlich in die Reihe *Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderbände* aufgenommen. Die Publikation verpflichtet sich, unabhängig von weltanschaulichen, politischen oder persönlichen Überzeugungen, allein der wissenschaftlichen Erkenntnis. Zur wissenschaftlichen

Qualitätssicherung durchliefen die Beiträge eine Doppelblindbegutachtung und wurden nach verfügbaren technischen Möglichkeiten einer Plagiatsprüfung unterzogen.

Die folgenden Texte stehen für sich allein und gehen das zentrale Thema von Metapher und Erkenntnis auf je eigene Weise an. Trotz der Alleinstellungsmerkmale aller Beiträge lassen sich wiederkehrende und damit übergreifende Themen ausmachen. Die Sektion *Epistemologische Rahmung* greift einleitende programmatische Gesichtspunkte zur Erkenntnistheorie der Metapher auf. Welche Möglichkeiten bestehen, *Metapher* und *Erkenntnis* zusammenzudenken? Die zweite Sektion *Metapher und Weltverhältnisse* behandelt Konzepten von Metaphern der *Welt* im naturphilosophischen und physikalischen Sinne und eröffnet wissenschaftstheoretische und wissenschaftshistorische Perspektiven auf den Weltbegriff. Die Texte der dritten Sektion *Mensch und Metapher* beziehen ihre Überlegungen auf den Menschen selbst. Erkenntnisthemöglichkeiten im Spannungsverhältnis von Metapher und Mensch werden auf verschiedene Weise durchleuchtet. Die letzte Sektion *Kultur, Gesellschaft und Erkenntnis* bezieht die Überlegungen zu Metapher und Erkenntnis auf die menschliche Mitwelt. Kulturelle, gesellschaftliche und lebensweltliche Gegebenheiten werden näher untersucht.

Die Einteilung der Texte ist dem Bedürfnis entsprungen, Orientierung zu bieten. Es versteht sich von selbst, dass die Anordnung keine Absolutheit für sich beansprucht. Themen, die zur epistemologischen Rahmung gehören, werden in anderen Texten ebenfalls aufgegriffen. Die Sektion *Mensch und Metapher* nimmt gesellschaftliche Gesichtspunkte vorweg wie auch die wissenschaftshistorischen Ergebnisse des Abschnitts *Metapher und Weltverhältnisse* nicht losgelöst sind von Fragestellungen, die Mensch, Gesellschaft und Kultur betreffen.

Den Band eröffnet *Gerhard Poppenberg* mit seinem Beitrag „Die offene Metapher“, einem systematisch motivierten Durchgang durch die Geistesgeschichte der Metapher, dies mit dem Ziel, die seit Aristoteles tradierten Bestimmung der Metapher als Übertragung auf der Basis von Ähnlichkeit zu sprengen und den Blick in Richtung einer entgrenzten Form von figurativer Erkenntnis zu weiten. Das neue Paradigma entwirft Poppenberg im Dialog mit literarischen Texten (Lautréamant, Eliot, Lima) und wissenschaftlichen Studien zur Metapher (Richards, Black, Weinrich, Blumenberg, de Man, Derrida).

Gottfried Gabriel befasst sich in seinem Beitrag mit der systematischen Bedeutung von Begriffsgeschichte und Metaphorologie, dem zufolge es darum geht, Blumenbergs Metaphorologie auf einen Gegensatz zur Begriffsgeschichte zu bringen, insbesondere zum Projekt des von Joachim Ritter begründeten *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*. Im Anschluss an Blumenberg müsse stattdessen die Geschichte der Metaphern als Ergänzung der Begriffsgeschichte verstanden und betrieben werden. Philosophiehistorisch zu begründen sei die Notwendigkeit einer solchen Ergänzung darin, dass der philosophische Diskurs wesentlich in der Begründung und Kritik von kategorialen Unterscheidungen bestehe und dass der Einsatz von Metaphern im Allgemeinen und absoluten Metaphern im Besonderen dabei eine zentrale Rolle zukomme. Mit seinem

Artikel wendet sich Gabriel gegen die von Anselm Haverkamp vertretene Lektüre Blumenbergs als Dekonstruktivist.

Philipp Stoellger nähert sich dem Komplex von Metapher und Erkenntnis ausgehend von der Lichtmetaphorik. Diese sei abgründig insofern, als sie für die Theoriearbeit die Möglichkeit versinnbildlicht, sich in den Abgrund zu stürzen. An dieser Metaphorik zeige sich exemplarisch die Unmöglichkeit, auch nur *eine* Metapher diachron vollständig zu behandeln, wie zugleich die Unvermeidlichkeit, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Stoellger beschränkt sich freilich auf die Lichtmetaphorik „im theoretischen Text“, wobei als theoretischer Text gelte, was nicht erklärte Poesie oder ein Text religiöser Praxis sei. Teils im Anschluss an Hans Blumenbergs Metaphorologie, teils darüber hinausgehend soll geklärt werden, wie und wozu Metaphern in solchen Texten vorkommen und mit welchem Recht; und wann die Metapher zur Metaphysik werde und wie mit der Metapher im theoretischen Text angemessen umzugehen sei.

Tobias Endres setzt dazu an, die Metapher ausgehend von der mathematisch-naturwissenschaftlichen Begriffsbildung und ganz aus Cassirers Schriften und dessen denkerischen Voraussetzungen wiederzugewinnen, um zu sehen, ob sich ihr Begriff dadurch systematisch erhellen lässt. Einen vergleichbaren Versuch gab es in der Literatur bisher nur von Philipp Stoellger, auf dessen Ansatz Tobias Endres Bezug nimmt. Im Gegensatz zu Stoellger argumentiert Endres, dass Cassirers Verständnis von Formvarianz zwar auf mathematischen Konzepten beruhe, nämlich auf denen der Gruppe und der Invarianz, aber keine Metareihe als Reihe von Kulturformen enthalte, die auf ein vermeintliches *télos* der Wissenschaft hinauslaufe.

Sonja Feger bringt in ihrer Lektüre Blumenberg mit Husserl zusammen, indem sie Husserls Begriff von kategorialer Anschauung und Blumenbergs Theorem absoluter Metaphern aufeinander bezieht, um das Verhältnis von phänomenologisch verstandener Anschauung und Logizität zu untersuchen. Ausgehend davon zieht sie eine Verbindungslinie zwischen Husserls kategorialer Anschauung zu dem, was Blumenberg unter dem Titel der absoluten Metapher in den Diskurs eingeführt hat. Im Hintergrund des Beitrags steht die übergeordnete Frage nach dem Verhältnis zwischen transzendentalphänomenologischer Erkenntnistheorie und philosophischer Anthropologie und damit die Frage danach, wie der Mensch sich mithilfe seiner epistemischen Werkzeuge Orientierung innerhalb der Lebenswelt verschafft.

Eine auf Entgrenzung gehende Stoßrichtung hat *Anselm Haverkamps* Beitrag „Epistemology, Discontinuity, Latency. Hans Blumenberg's Move towards a Deconstructive Theory of History“. Den epistemologischen Wert der Metapher bestimmt Haverkamp im Anschluss an Blumenberg in der Funktion, Diskontinuität in die Diskurse zu bringen, dabei zugleich aber auch das latente Vertrauen in die proto-grammatischen Implikationen und die Vorannahmen gegebener Sprache zu wahren. Wie es der programmatische Titel offen ausspricht, vertritt Haverkamp damit die These, dass bei Blumenberg eine Wendung zu einer dekonstruktiven Auffassung von Geschichte zu verzeichnen sei. Haverkamps Artikel, der die erste Sektion abschließt, wiederholt implizit seine Position, gegen die sich Gabriel mit seinem Text gewendet hat. Beide Texte lassen sich insofern aufeinander beziehen.

Im Mittelpunkt von *Brigitte Falkenburgs* Gedankengang stehen die auf Blumenberg zurückgehenden absoluten Metaphern. An der Metapher der Lesbarkeit der Welt wird ausgeführt, inwiefern Blumenbergs an Kants theoretische Ideen anschließende Deutung der absoluten Metaphern als Symbole für die Grenzen begrifflicher Erkenntnis zu kurz greift. Blumenberg spare den epistemischen Gehalt der absoluten Metaphern zugunsten der pragmatischen Orientierungsfunktion aus. Kants eigener Ansatz für die Naturerkenntnis sei in dieser Hinsicht vielversprechender. Kantisch gedachte theoretische Ideen sind Regulative der Naturerkenntnis, und in dieser Funktion habe die Metapher der Lesbarkeit der Welt als wirkungsmächtige Hintergrundüberzeugung der neuzeitlichen Philosophie und Naturwissenschaft eine bis heute bedeutende heuristische Kraft für die *physikalische* Naturerkenntnis entfaltet.

Die absolute Metapher des Weltgebäudes untersucht *Reto Rössler* in einer diskurs- und wissenschaftsgeschichtlichen Analyse in Form einer historischen Fallstudie. Beim Weltgebäude handele es sich um eine Erkenntnistheorie-Metapher, die sich nicht in der Dichotomie von Begriff und Trope erschöpfe und damit epistemologisch auf die Funktion einer Ergänzung zum manifesten Wissen verkürzt sei. Mit Blick auf die Performanz dieser Metapher in der Gelehrtenkultur der Aufklärung gebe ihre Analyse nicht lediglich Aufschluss über die Substruktur des Denkens dieser Epoche, sondern vielmehr über die Formation jener Diskurse selbst. Nicht zuletzt sei die Metapher des Weltgebäudes formativ für die Metapherntheorie im Ganzen. Das zeigt Rössler an dem in die Richtung der Dekonstruktion weisenden Gebrauch ebendieser Metapher in der Ästhetik Jean Pauls.

Das Verhältnis von Begriff und Metapher bei Blumenberg bespricht auch *Rüdiger Campe*, vertritt dabei indes die These, dass eine Klärung des Verhältnisses von Begriff und Metapher in Blumenbergs *Paradigmen zu einer Metaphorologie* ausbleibe. Unter welchen Bedingungen sich die Metaphorologie von der herkömmlichen rhetorisch-philosophischen Frage nach Metapher und Begriff absetzt, untersucht Campe deshalb im Umweg über Ernst Machs Vortrag *Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik* – ein Text, der von Husserl rezensiert wurde und auf den Blumenberg sich dann später bezogen hat.

Der epistemologischen Ambivalenz der Metapher widmet sich *Martin Welsch*. Die philosophische These vom Menschen als Metapher entwickle Paul de Man in seiner Lektüre von Rousseaus *Diskurs über die Ungleichheit*, dies als eigenständige, prototypische Variation der später von Nietzsche vertretenen Auffassung vom Menschen als eines unfest-gestellten und zugleich nicht-festgestellten Wesens. Nur durch die Metapher könne sich der Mensch als Mensch figurieren, aber dadurch müsse er sich selbst zugleich verfehlen. Nach Welsch gilt es, mit de Man über de Man hinauszugehen, will man den vollen epistemologischen Ertrag der These vom Menschen als Metapher erhalten und das Potential der Rousseau-Lektüre de Mans voll ausschöpfen. Erst in einer konstruktiven Korrektur de Mans werde die ambivalente, prekäre und philosophisch abgründige Erkenntnisbewegung der Metapher einsichtig und zugleich identifizierbar als Erkenntnisbewegung von Rousseaus *Diskurs über die Ungleichheit* insgesamt.

Das Phänomen der Sprach-Störung ist zentral für *Lisa Schmidt-Herzogs* Beitrag. Sie hebt das Potenzial der Metapher hervor, sowohl als positiv-bestimmbares Kommunikationsmittel wie auch als negativ-unbestimmtes Ausdrucksgeschehen zu wirken. Dabei wählt sie den Weg einer Gegenüberstellung von Forschungen zum Metaphernverständnis bei Menschen mit Schizophrenie-Diagnose und Jacques Lacans Ansatz, der besagt, dass alles Sprechen auf psychotisch-metonymische Strukturen aufbaue. Schizophrene Sprach-Störungen begreift Schmidt-Herzog nicht allein als defizitäres Verstehen. Plädiert wird vielmehr für ein kreatives Moment des Nicht-Verstehens im Sinne eines Anders-Verstehens: Das normative Moment eines sprachlichen Positivismus sei hervorzukehren, der das Verstehen von Metaphern analog zum Verstehen von Begriffen denkt und diese Überzeugung im empirischen Experiment nachzuweisen sucht.

Um der Metaphorologie, Metapherntheorie und Metapherngeschichte weitere Wege zu eröffnen, plädiert *Rüdiger Zill* für einen Brückenschlag zu anderen philosophischen Traditionen: Nicht nur die nach wie vor bestehenden Gräben zwischen Metapherntheorie und -geschichte seien zu überwinden, sondern auch die zwischen den verschiedenen philosophischen Ansätzen. Dies sei umso einfacher, als sich viele dieser Ansätze bei näherer Betrachtung als geprägt durch ein gemeinsames kulturgeschichtliches Vorverständnis erweisen. Um dem Anspruch dieser Vorgaben zu entsprechen, wählt Zill das Verfahren einer Metaphorographie, genauer, der metaphorographischen Erkundungsfahrt und dekliniert seine Beobachtungen durch am Beispiel der Figuren der Insel und des Menschen.

Sebastian Tränkle zufolge ist die epistemologische Funktion der Metapher bei Blumenberg eine ambivalente: Die von Blumenberg beschriebenen Leistungen oszillieren zwischen lebendiger Orientierung und tyrannischer Kanalisierung. Doch die sprach- und erkenntniskritische Implikation der Metaphorologie Blumenbergs werde von ihm nirgends ausbuchstabiert oder gar systematisiert. Dieses Desiderat artikuliert Tränkle und will ihm nachholend entsprechen. Wie der Untertitel „Metaphorologie als Ideologiekritik“ andeutet, geht Tränkle dafür über die Metaphorologie Blumenbergs hinaus und arbeitet hin auf eine metaphernkritisch verfahrenende materialistische Ideologiekritik, dies ausgehend von Marx und Adorno sowie im Gespräch mit der gegenwärtigen Kritischen Theorie.

Der Abgründigkeit und Ambivalenz der Metapher widmet sich ebenfalls *Florian Arnold*, der die Metapher nach dem Paradigma der Diktatur in wörtlicher Bedeutung ausdeutet und sich auf die gemeinsame Etymologie von „dictare“ und „dichten“ stützt. Metaphern seien anregend, stiftend, sogar theopoetisch, aber liefen gleichzeitig immer Gefahr, die Regeln zu brechen, von denen sie abhängen. Diskutiert werden müsse von diesem Punkt aus der innere Kern der Poesie als störendes und zugleich diktatorisches Unterfangen – weshalb schließlich nach einer Politik der Metapher zu fragen sei. Dabei wird im Gegensatz zu Stoellger nicht primär der „theoretische Text“ besprochen, sondern vielmehr der poetische, der zugleich als philosophisch begriffen wird.

Domenico Schneiders Aufsatz befasst sich mit dem Paradigma und den Herausforderungen der Digitalität. Der Ausgangspunkt ist die Bedeutung der Metapher in den Programmiersprachen und dem digitalen Denken. Schneider entwickelt daran an-

schließlich die zweischneidige These, dass ein Großteil dessen, was das menschliche Verstehen von Metaphern ausmache, aufgrund der Überkomplexität dieses Verstehens nicht adäquat in digitale Schemata übersetzt werden könne; dass aber unser sprachliches und eben auch metaphorisches Denken und Handeln sich immer mehr den unterkomplexen Logiken der Digitalität anpasse und somit regrediere. Mit Hans Blumenberg wird abschließend die Rolle technischer Hintergrundmetaphern in den gängigen lebensweltlichen Gebrauchsformen der Digitaltechnologie gesellschaftskritisch erörtert.

Henrique Schneider nähert sich der Erkenntnisfunktion der Metapher in seinem Beitrag aus wirtschaftswissenschaftlicher Sicht. In der ökonomischen Theorie werde der Markt und die Plattform als Metapher verstanden und erklärt, und dies durchaus und durchweg auf wissenschaftsfördernde Weise, so Schneider: Metaphern würden in keinem Konkurrenzverhältnis zum empirisch überprüfbaren Ansatz der Wirtschaftswissenschaften stehen. Vielmehr unterstützten sie die Weiterentwicklung von Theorien und Modellen, gewährten ihnen einen besseren Abgleich mit der Realität und machten sie für Menschen innerhalb und außerhalb der Ökonomie besser verständlich.

I Epistemologische Rahmung

Gerhard Poppenberg

Die offene Metapher

Abstract: The Open Metaphor. Starting from the theory of the metaphorical, which Aristotle outlined in the *Poetics* and *Rhetoric* and partly in the *Organon*, and in which he defines figurative speech in general from the paradigm of similarity within the closed framework of a referential theory of language and a syllogistic theory of knowledge, which was received and handed down as authoritative for the following two thousand years, the essay examines a series of modern literary texts (Lautréamont, Eliot, Lezama Lima) and theoretical discussions (I. A. Richards, Black, Weinrich, Blumenberg, Derrida, Lezama Lima), in which the closed paradigm of the simile of traditional metaphorical theories is explored in favor of a relational and multivalent conception of the metaphorical and opened up to a delimited form of figurative cognition.

Der Chinese entdeckte, als er die Traurigkeit denken wollte, dass er kein Zeichen für sie hatte. Da vereinigte er zwei Ideogramme, eines das „Herbst“ bedeutet, und ein anderes, das als „Herz“ gelesen wird. Und die Traurigkeit wurde nun gedacht und geschrieben als der „Herbst des Herzens“. José Ortega y Gasset: „Die beiden großen Metaphern“ (1925)

1

Die Reflexionen über die Metapher haben im 20. Jahrhundert und bis heute einen der wichtigsten Anreger in Nietzsches 1873 geschriebenem, 1896 aus dem Nachlass publizierten Essay „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn“, in dem Nietzsche die metaphorische Struktur der Sprache überhaupt aufzeigt.¹ Die Metapher ist nicht eine besondere Art der Verwendung von Sprache – etwa die dichterische –, die Sprache selbst ist von Grund auf metaphorisch. Damit ist womöglich impliziert, dass die Sprache überhaupt einen Zug ins Dichterische hat; das erfordert eine andere als die überkommene Konzeption von Sprache und Dichtung. In der Deutung Nietzsches ist bereits der Übergang von einem Ding in ein Wahrnehmungsbild eine Übertragung, die allerdings als Bild des wahrgenommenen Dings eine Ähnlichkeitsbeziehung zu ihm hat. Die Übergänge vom Wahrnehmungsbild zum Wort und weiter zum Begriff sind nicht mehr durch Ähnlichkeit motiviert, sondern durch Konvention beim Wort, durch Abstraktion beim Begriff. Das ergibt eine Reihe von diskontinuierlichen Übertragungen, denn auch

¹ In der Bibliographie am Ende finden sich die zitierten Texte und, neben den unerlässlichen Arbeiten von Anselm Haverkamp, vor allem *Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik*, einige jüngere Texte aus der kaum noch überschaubaren Literatur zur Metapherntheorie. Haverkamps Wort gilt nach wie vor: „Eine erschöpfende Bibliographie zur Metapher wäre beim Stand der Dinge weder informativ noch erträglich“ (Haverkamp 2007, 16).

die Konzeption der Ähnlichkeit von Bild und Ding sieht von dem dabei vollzogenen Wechsel des Mediums ab. Eine Konsequenz dieser Überlegungen ist, dass die Sprache die Welt nicht einfach abbildet, sondern gemäß ihrer sprachlichen Form die Welt und die Dinge in ihr überhaupt erst ausbildet. In Nietzsches Worten ist der Mensch „ein gewaltiges Baugenie, dem auf beweglichen Fundamenten und gleichsam auf fließendem Wasser das Aufthürmen eines unendlich complicierten Begriffsdomes gelingt“ (Nietzsche 1973, 376).

Die überkommene Deutung von Sprache und Dichtung geht auf die griechische Antike, zumal auf Aristoteles und seine Konzeption von Sprache, Rhetorik und Poetik zurück. Die Sprache ist in Gestalt von Aussagen referentiell auf die Wirklichkeit der Welt bezogen; deshalb deutet Aristoteles auch die rhetorische und dichterische Sprache als Aussage, die im Modus der Ähnlichkeit einen referentiellen Wirklichkeitsbezug hat. Die Frage ist aber, ob Worte und Gedanken ausreichend bestimmt sind, wenn sie als mimetische Abbilder der Dinge und der Weltverhältnisse verstanden werden. Der figurativ gebildete „Begriffsdom“ der Sprache ist nicht ein Wahrnehmungsbild der Welt, sondern ihre Deutung, die über die Konzeption von Ähnlichkeit und Referenz hinausgeht.

Der Sprung, den Nietzsche als Metapher fasst, ist der vom referentiellen Wahrnehmungsbild zu einem differentiellen Sprachbild. Aber auch die Wahrnehmung geschieht nicht unmittelbar, denn Raum und Zeit sind als „transzendente Ästhetik“ (Kant) bereits die menschlichen Urmetaphern: die elementaren Formen der Wahrnehmung, mit denen die Menschen die Welt in Gestalt von Raum und Zeit wahrnehmen. Der Übergang von der Wahrnehmung zu ihrer sprachlichen Gestaltung ist der einer zunehmenden Bildung von Bedeutung, die vor allem eine Deutung ist. Die Dinge und die Menschen werden nicht an sich wahrgenommen, sondern als Elemente einer Welt: eines sprachlich vermittelten Weltbilds. Die Metapher ist die Figur der Übertragung als Verwandlung von Sinnlichkeit in Sinn, von Materie in Geist. Deshalb ist sie die Figur der Sprache überhaupt; sie gibt dieser Verwandlung Gestalt. Der Raum und zugleich das Organon dieser Verwandlung ist die Seele oder der Geist, die ihrerseits in dieser Verwandlung entstehen.

Die referentiell-informative Konzeption der Sprache hat Aristoteles in *Peri hermeneias* begründet. Die Dinge hinterlassen Wahrnehmungseindrücke (*pathemata*) in der Seele. Diese ersten Zeichen (*semeia proton*) sind *homoiomata* der Dinge; deshalb sind sie, wie auch die wahrgenommenen Dinge selbst, bei allen Menschen gleich. Die Verschiedenheit der Sprachen beeinträchtigt diese anfängliche Beziehung nicht, denn die Sprache gründet in dieser referentiellen Ähnlichkeitsbeziehung von Wahrnehmung und Welt (Aristoteles 1998a, I,16a). Deshalb bestimmt Aristoteles die Sprache vor allem ausgehend vom substantivischen Namen (*onoma*), der gemäß Übereinkunft, also ohne eine motivierte Beziehung zwischen Wort und Sache, etwas bezeichnet. Das wird besonders deutlich an den Ausführungen zum Eigennamen. In *Kallippos* erklärt Aristoteles den Teil *ippos* für bedeutungslos; der Name ist nicht auf *kalos* und *hippos* zu beziehen (Aristoteles 1998a, II, 16a). Auch der Eigenname soll ein konventionelles Wort sein. Die semantische Dimension des performativen Wunsches oder Omens, der Na-

mensträger möge ein eleganter Reiter werden oder ein inniges Verhältnis zu Pferden haben, die nach dieser Konzeption im Namen am Werk sein soll, spielt für Aristoteles keine Rolle. Der Name ist referentiell auf den durch ihn bezeichneten Menschen bezogen, nicht performativ auf seine Persönlichkeit und seinen Charakter. Bedeutend sind die einzelnen Substantive nur referentiell. Zusätzliche Semantik erhalten sie erst durch die Aussage des Zeit- und Tätigkeitsworts (*rhema*), durch die sie in weltliche Handlungszusammenhänge eingebunden sind. Die geistigen Gegenstände müssen entsprechend durch logische Verknüpfungen – die syllogistischen Formen des Schlusses – in geistige Wirklichkeitszusammenhänge eingefügt werden. Dadurch wird ihr Gehalt zweifelsfrei und wirklich.

Sprache, Sprechen und Denken bestimmt Aristoteles in Hinsicht auf die Aussage, die einem Ding etwas zu- oder abspricht. Das wirkt bis zur Bestimmung der Sprachfunktionen bei Roman Jakobson nach, der ebenfalls die referentielle Funktion als die wichtigste und grundlegende Funktion der Sprache bestimmt. Relationale Sprachformen sind bedeutungslos. „Philon ist“ sagt die Existenz von Philon aus; „Philons ist“ oder „... ist nicht“ dagegen sagt nichts aus. Grammatische Strukturen sind nichts als Beziehungsaussagen und an sich ohne Bedeutung (Aristoteles 1998a, II,16b). Das hat Auswirkungen auf die Konzeption figurativer Bildungen. Sie sind als Beziehungen erst sinnvoll, wenn sie durch Ähnlichkeit in eine Referenz überführt werden. Die Metapher „Achill war ein Löwe im Kampf“, die Aristoteles in der *Rhetorik* anführt und die zu einem topischen Beispiel wird, ist für sich genommen eine sinnlose Aussage, denn sie sagt von einem Menschen aus, er sei ein Tier; sinnvoll wird sie erst, wenn sie als referentielle Aussage verstanden wird; „weil beide nämlich tapfer sind, nannte man den Achill im übertragenen Sinn einen Löwen“ (Aristoteles 1980, 1959, III,4, 1406 b20–24).

Die Metapher „Achill, der Löwe“ ist aber eine Figur, bei der ein Mensch und ein Tier nicht in einer Existenzaussage, sondern in einer Deutung miteinander in Beziehung gesetzt werden. Die Metapher, so die tiefe Einsicht Jean Pauls, bezeichnet „Verhältnisse und nicht Gegenstände“ (Paul 1980, § 50). Diese Relation verkürzt Aristoteles zu einer eindeutigen referenziellen Zeichenbeziehung zwischen einem eigentlichen und einem übertragenen Sinn. Der Löwe Achill bedeutet Tapferkeit. Die Metapher wird zur Aussage: Achill war tapfer im Kampf. Sie ist lediglich Redeschmuck ohne semantischen Mehrwert. Der Löwe ist als Figur der Fabel mit anthropomorphen Zügen ein fester Bedeutungsträger. Die Frage, warum derartige Fabeln gebildet werden, wozu der Mensch sich auf tierische Figuren auslegt und was eine solche figurative Relation bedeutet, wird damit von Anfang an für nichtig erklärt.

Für Aristoteles wird die einheitliche Rede durch einen Sachverhalt oder durch Verknüpfung von Sachverhalten gebildet. Die Form der Rede ist, etwas von etwas aussagen (*ti kata tinos*) oder etwas absprechen (*ti apo tinos*). Eine Aussage sagt von etwas aus, ob es vorliegt (*hyparchei*) oder nicht (Aristoteles 1998a, V, 17a). Wenn von Sachen etwas im eigentlichen Sinn ausgesagt wird (*kath' auta kategoretai*) und nicht beiläufig (*kata symbebekos*), wird ihr Was (*to ti*) ausgesagt (Aristoteles 1998a, XI, 21a). Das ist für die Konzeption figurativer Sprache entscheidend. In ihr wird einem Aussagegegenstand etwas – Achill das Löwesein – zugesprochen, das ihm nicht zukommt.

Deshalb muss die Metapher nach den Regeln der Ähnlichkeit auf den Aussagesatz zurückführbar sein. Achill ist tapfer; ein Löwe ist tapfer; also kann Achill mit einem Löwen verglichen werden.

Einleitend zur Abhandlung über die Kategorien trifft Aristoteles die Unterscheidung von Homonymen – ein gemalter und ein körperlicher Mensch –, Synonymen – Lebewesen für Mensch und Tier – und Paronymen – der Grammatiker ist von der Grammatik abgeleitet. Die Frage ist, wo jeweils die Grenze verläuft und ob sie scharf zu ziehen ist. Gemäß einem mimetischen Konzept von Kunst ist der dargestellte Mensch kein körperlich wirklicher Mensch. Ikonologisch oder figurativ kann der Dargestellte aber beispielsweise eine menschliche Eigenschaft oder ein Muster des Menschlichen darstellen und so ein wesentliches Moment des „wirklichen“ Menschen sein. Das gilt entsprechend für Synonymie. Lebewesen gilt äquivok für Tier und Mensch, ohne dass eine reale Beziehung zwischen ihnen gemeint wäre; sie bleiben durch die Grenze der Arten und Gattungen getrennt. Die Metapher des Löwen Achill durchbricht diese Grenze. Sie setzt den Menschen Achill mit einem Löwen gleich, indem sie Eigenschaften des – kulturell gedeuteten – Löwen aufnimmt und Achill zuspricht. Auch die Paronymie kann die Grenze durchbrechen und durch Homophonie oder Homoiphonie zu Relationen führen, die zwar „falsch“ sind, aber doch neue, witzig-ingeniöse Beziehungen freisetzen. Das bedeutet offenbar, dass eine nicht gemäß den Kriterien der Ähnlichkeit gebildete Metapher die Struktur der Aussage öffnet, denn mit ihr wird einer Sache etwas zugesprochen, das ihr eigentlich (*kath' auta*) nicht zukommt. Die Frage ist, was diese Öffnung impliziert.

Gemäß den *Kategorien* ist das erste Wesen (*ousia*) das Einzelne; es wird im Horizont der zweiten Wesen, der Arten und Gattungen bestimmt. Die Art (*eidos*, *species*) ist die Erscheinungsform des Einzelnen; seine spezifischen Eigenschaften teilt es mit allen Artgenossen. Das gilt entsprechend für die Gattung. Dem Menschen als sprach- und vernunftbegabtem Lebewesen kommen alle Eigenschaften der Lebewesen zu; das ist nicht umkehrbar, denn Vernunft hat nur er. Für die Zugehörigkeit zu Art und Gattung sind die individuellen Besonderheiten nebensächlich: Akzidenzien im Verhältnis zur Substanz, die zuerst und zuletzt das Maßgebende bei der Bestimmung des Einzelnen ist. Ein kleiner oder großer, weißer oder farbiger, wissender oder unwissender Mensch ist jeweils gleichermaßen Mensch und Lebewesen. Entsprechend ist Wissen eine wesentliche Kategorie, die nicht davon betroffen wird, ob der Wissende klein oder groß, weiß oder farbiger ist. Wissen ist etwas wesentlich Wirkliches (Aristoteles 1998b, III, 1b; V, 2a).

Die Wesensbestimmungen werden vom Einzelnen über die Art und Gattung zum Seienden und schließlich zum Sein des Seienden immer allgemeiner und unbestimmter, aber ohne diese allgemeinen Bestimmungen wären die jeweils unteren gar nicht. Die Gattung als Bestimmungsmoment der Art kommt in ihr zu einer spezifischen Gestalt, in der das Gattungshafte konkreter ausgebildet ist. Der einzelne Mensch ist deshalb im Horizont der Art Mensch besser erkennbar als in dem der Gattung Lebewesen; sein besonderes Wassein (*to ti esti*) ist der Art zugehöriger (*oikeioteron*), er gehört ihr von Haus aus mehr an als der Gattung (Aristoteles 1998b, V, 2b). Das Wortfeld von *oikos*,

oikeios, *oikonomia* umfasst das Haus und seine Verwaltung, die zum Haus gehörige Familie und Verwandtschaft und so insgesamt das Eigene und Heimische. Das Einzelne wohnt in der Art wie in einem Haus, in der Gattung wie in einer Stadt, im Seienden wie im Umland der Stadt, in der *chora* der *polis*, und in der Ordnung des Seins überhaupt wie im Kosmos. Und diese Bestimmungen sind zugleich als Verwandtschaftsbeziehungen gedacht.

Die ontologische Ordnung fügt sich gemäß einer Ökonomie der Ähnlichkeit zwischen den verschiedenen Ebenen. Das ergibt eine Reihe von Zugehörigkeiten, die das Einzelne ausgehend vom Paradigma des Eigenen in eine zwar immer weiter werdende, aber zuerst und zuletzt doch heimische und verwandtschaftliche Ordnung einfügen. In der lateinischen Tradition – und ausgehend davon in den Volkssprachen – wird das Eigene zum Leitbegriff. Die Übertragung eines Worts, so Quintilian, geschieht „ex eo loco in quo proprium est“ (Quintilian 1988, VIII.6.5). Deshalb sind die zweiten Wesensbestimmungen nur von der ersten, dem Einzelnen und Eigenen aus sinnvoll; ohne die Ausprägung im Einzelnen wären sie nichtig. Das ist der antiplatonische Zug in der Konzeption des Aristoteles. Arten und Gattungen sind nicht im idealen Sinn vorgängig und unabhängig von den materiellen Ausprägungen, die ihnen wesentlich fremd sind; sie sind ihnen ontologisch über- und vorgeordnet, so dass die Ordnung des Seins dem Seienden eigentümlich ist. Die kosmische Seinsordnung ist das Haus des Seienden.

Das Einzelne als erste Wesenheit ist Träger von wesentlichen und zufälligen Eigenschaften. Ein Mensch hat Seele und Körper mit lebensnotwendigen Organen sowie der Anlage zum Sprechen und Denken; Größe und Gewicht, Geschlecht und Hautfarbe, Intelligenz und Bildung sind für sein Menschsein nebensächlich. Diese nebensächlichen Eigenschaften sind selbst nicht eigenständig, sondern dem, dessen Eigenschaften sie sind, inhärent. Sie bilden die übrigen Kategorien neben der des Wesens. Weil sie in Bezug auf das Wesen bestimmt sind, ist die Relation die entscheidende Kategorie für das Verhältnis von haupt- und nebensächlichen Bestimmungen.

Das Relationale (*pros ti*) wird als das, was es selbst ist (*auta estin*), von einem anderen (*heteron*) bestimmt; es ist also nicht selbst, sondern in Bezug auf anderes (*pros heteron*). Als nicht Eigenes ist es die Kategorie des nicht Wesentlichen. Die Beispiele für Relationales – Verhältnis (*hexis*), Befindlichkeit (*diathesis*), Wahrnehmung (*aisthesis*), Wissen (*episteme*), Lage (*thesis*) – zeigen, dass es ein weites Feld und im Grunde die gesamte Wirklichkeit eines Einzelnen umfasst. Allerdings werden Wahrnehmung und Wissen nur insofern als relational bestimmt, wie sie Wahrnehmung und Wissen von etwas (*tinon*) sind. Dieses Etwas ist aber sehr wohl selbst etwas: das Wassein als das Eigentümliche einer Sache oder eines Sachverhalts (Aristoteles 1998b, VII, 6a).

Deshalb müssen die Elemente einer Relation ein angemessenes Verhältnis haben. Es gibt ein Eigenes und Selbes, das eine Relation erfordert und ermöglicht. Sie folgt einer Logik der Entsprechungen, die eine Korrelation von Gegengewidigem (*antistrephonta*) bilden müssen. Das Doppelte ist zwei Mal so viel wie das Halbe, und das Halbe ist die Hälfte des Doppelten. Ein Herr ist eines Knechts Herr, und der Knecht ist eines Herrn Knecht (Aristoteles 1998b, VII, 6b). Das Entsprechungsverhältnis ist nur so weit bedeutsam, wie es in einem gemeinsamen Feld mit angemessenen, den ein-

zelen Elementen von Haus aus (*oikeios*) zukommenden Begriffen gebildet wird. Sie sind nicht mit unangemessenen Elementen (*me oikeios*) zu bilden. Liegen solche Entsprechungen nicht unmittelbar vor, können sie wortbildend (*onomatopoein*) geschaffen werden; aber solche Bildungen haben wiederum die angemessenen Beziehungen zu berücksichtigen. Alle Verhältnisbestimmungen werden in Bezug auf Gegenwärtiges nach Maßgabe des von Haus aus Sachgemäßen gebildet; das gilt vor allem auch für das sprachbildend Neue. Ist eine Relation auf ein Zufälliges (*pros to tychon*) und nicht auf das Eigene (*me pros auto*) bezogen, ist sie nicht gegenwärtig (*ouk antistrophei*); sie bildet dann keine tragfähige Bedeutung aus. Beziehungsaussagen sind nur dann semantisch bedeutsam, wenn sie in ihrer gegenwärtigen Beziehung nicht auf Akzidentelles (*pros ti ton symbekoton*), auf das Nebensächliche des nur „Beiher spielenden“ (Hegel 1976), sondern auf das Hauptsächliche des Eigenen (*pros auto*) bezogen sind (Aristoteles 1998b, VII, 7a). Deshalb ist am Ende deutlich, dass keine Wesenheit (*ousia*) als Relation ausgesagt werden kann. Relationen sind nicht wesentlich, sondern nur akzidentell (Aristoteles 1998b, VII, 8a). Das wird am Wissen als Beziehungsfigur deutlich. Wie beim Wissen das Wissbare vorgegeben sein muss, so auch in allen anderen Beziehungen. Es gibt zuerst und zuletzt eine feste Größe, ein auf eingegrenzte Weise (*horismenos*) bestimmtes Eigenes als definierte Wesenheit, auf das die gegenwärtige Beziehung bezogen ist (Aristoteles 1998b, VII, 8a). Die Beziehung ist nicht selbst wesentlich, weil sie keine Begrenzung hat: nicht definierbar ist. Eine Wendung ins Offene und Unbekannte, ein Wissen des Unbekannten und Neuen ist in dieser Ordnung von Sprache und Welt nicht vorgesehen.

Der zunehmende Abstraktionsprozess – vom Ding über das Wahrnehmungsbild zum Wort und Begriff – bleibt referentiell auf die Dinge bezogen und bezeichnet sie gemäß ihrer inhärenten substantiellen Wirklichkeit. Auch die Sprache hat die Verfassung der Entelechie; sie legt – entelisch – das frei, was im Ding immer schon als das *to ti en einai* seines Wesens (*ousia*) angelegt war. Das ist das Prinzip der metaphysischen Ontologie. Der Kosmos ist harmonisch nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet, und die Sprache bezeichnet die Dinge nach Maßgabe der dialektischen Logik im Horizont der kosmischen Ordnung. Sprache und Logik sind referentiell auf die Dinge und ihre Gesamtheit als Kosmos bezogen. Die sprachliche und logische Methode – das Organon – und die Schriften zur Naturkunde – Biologie und Physik – sowie zur Ontologie – Metaphysik – sind Ausarbeitungen der systematischen Ordnung, die dem Kosmos inhärent ist. Das gilt auch für die metaphysisch verfasste Theologie und Philosophie in der christlichen Ära: von den scholastischen Summen bis zu den Systementwürfen der Neuzeit und des deutschen Idealismus.

Die Einsicht, dass die sprachliche Form kein neutrales, die Substanz der Wahrnehmung und Erkenntnis nicht beeinflussendes Medium ist, sondern eine Form a priori, die das Denken – wie die anderen Formen, die Kant als transzendente Ästhetik und Logik entfaltet hat – womöglich mehr noch als die Wahrnehmungs- und Denkformen bestimmt, hat sich im Zuge der Neuzeit – vom barocken Konzeptismus, vor allem in der theoretischen Begründung durch Gracián, über Vico, Herder, Hamann und Humboldt bis zu Nietzsche und der sprachphilosophischen Wende der Geisteswissen-

schaften im 20. Jahrhundert – zunehmend entfaltet. In seiner „Metakritik über den Purismus der Vernunft“ (1784) hält Johann Georg Hamann der Kantischen Vernunftkritik vor, die transzendente Ästhetik und Dialektik nicht in ihrer sprachlichen Verfassung zu bedenken. Die Sprache ist das wahrhafte Organon der Vernunft. „Laute und Buchstaben sind also reine Formen a priori, in denen nichts, was zur Empfindung oder zum Begriff eines Gegenstandes gehört, angetroffen wird, und die wahren, ästhetischen Elemente aller menschlichen Erkenntnis und Vernunft.“ Deshalb beruht „das ganze Vermögen zu denken auf Sprache“; nach Maßgabe ihrer sprachlichen Verfassung ist sie die „Quelle der Zweideutigkeit“ (Hamann 1967, 224, 222).

Die Annahme einer an sich seienden Wirklichkeit – der eine unmittelbare Wahrnehmung und eine objektive Erkenntnis entspricht –, ist die Grundlage der metaphysischen Ontologie. Die Natur ist begrifflich-ontologisch, in der Neuzeit mathematisch-naturwissenschaftlich in ihrer Ordnung und Gesetzlichkeit zu erkennen. Erkenntnis hat zuerst als Wahrnehmung und zuletzt als Wissenschaft einen objektiven Gegenstand. Dem entspricht die Konzeption der Sprache als Referenz. Wenn aber die sprachlichen Formen das Organon des Wahrnehmens und Denkens sind, wird erkennbar, dass der referentielle Bezug auf die außersprachliche Welt durch eine innersprachliche differentielle Bildung konfiguriert wird. Relation und Differenz sind früher als Referenz und Substanz. Deshalb kann die Metapher als Beziehungsfigur beispielhaft für die Diskussion der Sprachlichkeit des Denkens fungieren.

Diese Spannung wird in Nietzsches Gedanken zur Metapher erkennbar und sie prägt die Entwicklung seines späteren Denkens. Die sprachtheoretisch ausgelegte Philosophie der Folgezeit – Cassirer, Benjamin und Heidegger, Deleuze, Derrida und de Man, die analytische Philosophie und Cavell – hat sie weiter entfaltet. Parallel dazu hat in den anspruchsvollen Philologien eine poetologisch-rhetorische Diskussion der figurativen Sprache stattgefunden, die beispielhaft an der Figur der Metapher geführt wurde.²

2

Weil Aristoteles im Zusammenhang seiner Konzeption von Sprache und Denken auch die Figur der Metapher nach Maßgabe einer Aussage bestimmt, bezieht er ihre beiden Elemente, um die wesentliche Reziprozität ihrer Beziehung zu bewahren, unter dem Paradigma der Ähnlichkeit auf ein referentiell Eines und Selbes. Das Ähnliche ist eine relationale Bestimmung; es ist mehr oder weniger ähnlich, so dass es irgendwann nicht mehr als ähnlich zu fassen ist. Das wird durch das je Eigene der Elemente einer Ähnlichkeitsbeziehung bestimmt.

² Die folgenden Ausführungen verstehen sich als Weiterführung der Überlegungen, die im Horizont von Derridas und de Mans Rousseau-Deutungen entwickelt wurden (Poppenberg 2012, 271–346).

In der *Poetik* erklärt Aristoteles die Metapher (*metaphora*) als Übertragung (*epiphora*) von einem herrschenden Wort (*kyrion*) auf ein anderes (*allotriou*); das nachgerade Tautologische der Bestimmung – *metaphora* ist *epiphora* – deutet an, dass sie im Feld des Selben stattfindet. Die Metapher ist zwar zunächst eine Abweichung vom herrschenden Gebrauch, die aber eingehegt wird durch die möglichen Formen der Übertragung: von der Art auf die Gattung, von der Gattung auf die Art, von einer Art auf eine andere Art. Die Beziehung der Elemente verbleibt im Rahmen des Heimischen und Verwandtschaftlichen der natürlichen Ordnung. Das gilt auch für die Metapher durch Analogiebildung. Wenn der Abend als Ende des Tags und das Alter als Ende des Lebens in eine Analogie gesetzt werden und die Metapher des Lebensabends gebildet wird, ist die Beziehung durch das beiden Gemeinsame, das Ende, als eine der Ähnlichkeit vor Überfremdung geschützt (Aristoteles 1982, XXI, 1475b). Wird in der Metapher ein Eigenes auf ein Fremdes bezogen, dessen Eigenschaften ihm nicht zukommen, wird diese Beziehung durch die Ähnlichkeit gestiftet. Sie garantiert, dass nicht wirklich Heterogenes zueinander in Beziehung gesetzt wird. Ähnlichkeit ist nicht Ungleiches als Verschiedenes, sondern Verschiedenes als Gleiches, das zuerst und zuletzt auf das Eigene bezogen ist. Das allzu weit Entfernte (*porrothen*) in einer solchen Beziehung ist unangebracht, heißt es in der *Rhetorik* (Aristoteles 1980, III, 3, 1406 b9).

Dort wird auch die Erkenntnisleistung der Metapher behandelt. Es ist angenehm (*hedy*), Wissen zu erlangen (*manthanein*). Das geschieht durch Worte, die etwas bezeichnen (*onomata semainei ti*). Deshalb sind die Worte, die Wissen verschaffen, angenehm (*hedista*). Fremde Worte dagegen sind unbekannt (*agnotes*), die herrschenden (*kyria*) nicht. Das Fremde ist unangenehm und unlustvoll, das Heimische angenehm und lustvoll. Wird die Metapher nach diesem Prinzip gebildet, ist sie besonders erkenntnisfördernd (Aristoteles 1980, III, 10, 1410 b6–16). Deshalb darf sie nicht Fremdes miteinander in Beziehung setzen: *met'allotrian* (Aristoteles 1980, III, 10, 1410 b32). Sie ist zwischen Elementen zu bilden, die von Haus aus ähnlich und verwandt sind (*apo oikeion*); das ist auch das Vorgehen der Philosophie: Ähnliches zwischen Verschiedenem erkennen (*theorein*; Aristoteles 1980, III, 11, 1412 a11–13).

Die Diskussion der Metapher wird in der *Rhetorik* zwischen *oikeios* und *allotrios*, heimisch und fremd aufgespannt. Eine Metapher als Beziehungsfigur gemäß der Ökonomie des Ähnlichen ist demnach nur so lange sinnvoll, wie ihre Elemente in wesentlichen Momenten ihres jeweiligen Eigenen übereinkommen. Sie ist keine Beziehungsfigur im starken Sinn, denn sie ist, wie alle Relationen, immer auf den eindeutigen Sinn einer Aussage zurückbezogen. Derrida führt eine Stelle aus der Metaphysik über die Univocität des Sinns an. Mehrfacher Sinn ist auf den einfachen zurückzuführen. Das Eigentliche als der eine Sinn ist das Wesen von Bezeichnung und Denken, das immer auf etwas als eines bezogen ist (Derrida 1972, 294–295; Aristoteles 1989, 1006 b15). Die Metapher als Relation von zwei Momenten mit zwei Bedeutungen ist dann eine undenkbbare Figur – oder sie impliziert eine andere Form des Denkens.

Die moderne Metapher – und zuvor bereits das barocke *concepto* – ist ein Feld, in dem diese Konzeption der Relation nicht mehr maßgebend ist. Das wird besonders an der Reihe von Vergleichen in den *Chants de Maldoror* (1869, 1874) deutlich, die das

Prinzip der Ähnlichkeit zunehmend ins Heterogene des Unähnlichen treiben. Isidore Ducasse schreibt sich unter dem Pseudonym Lautréamont in den *Chants* von den klassischen Lehren der Rhetorik und Poetik frei. Die wilde Vergleichsreihe aus dem sechsten Gesang – Die Schönheit eines jungen Manns wird mit einer Reihe von Vergleichen beschrieben, die von keinerlei Ähnlichkeit motiviert werden; sie gipfelt in dem Vergleich, er sei schön „wie das zufällige Zusammentreffen einer Nähmaschine und eines Regenschirms auf einem Seziertisch! – beau comme la rencontre fortuite sur une table de dissection d’une machine à coudre et d’un parapluie!“ (Lautréamont 1963, VI, 1, 322; 2004, VI, 1, 223) – wird im Feld der Surrealisten zum Muster dichterischer Bilder und Metaphern. Im *Ersten Manifest des Surrealismus* (1924) führt Breton die Serie der Vergleiche an und macht mit Pierre Reverdy das Prinzip dieser Bildungen deutlich. „Das Bild ist eine reine Schöpfung des Geistes.“ Es entsteht nicht aus einem Ähnlichkeitsvergleich, sondern „aus der Annäherung zweier mehr oder weniger entfernter Wirklichkeiten“. Eine solche Bildung ist desto stärker, je weiter die in ihr in eine Beziehung gesetzten Wirklichkeiten voneinander entfernt sind. Und je richtiger und be-rechtigter (*juste*) diese Beziehung ist, desto größer ist ihre „emotionale Kraft und poetische Wirklichkeit“ (*puissance émotive et réalité poétique*; Breton 1988, 324).

Die Implikationen dieser Konzeption hat Ivor Armstrong Richards sogleich erkannt. In einer Metapher werden verschiedenen Gedanken in eine Beziehung gesetzt; sie ist „Austausch und Verkehr von Gedanken“. In dem Maß, wie das Prinzip des Denkens darin besteht zu vergleichen und Beziehungen wahrzunehmen oder zu stiften, sind Metaphern Formen des Denkens (Richards 1983, 35). Die Bedeutung einer Metapher entsteht durch die Beziehung zwischen ihren Elementen, die eine „Doppeleinheit“ bilden; das Zusammenwirken der Elemente geht in die Bedeutung ein und macht sie komplexer (Richards 1983, 37, 40). Es gibt nicht eine Bedeutung der Metapher, für die das andere Element eine Illustration wäre. Beide Elemente sind für die Beziehung konstitutiv. Durch das Relationale der Bildung wird die Metapher – da die Gewichtung der beiden Elemente jeweils verschieden sein und in verschiedener Weise realisiert werden kann – wesentlich mehrdeutig. Ähnlichkeit, so führt Armstrong anfangs mit ausführlichem Referat der aristotelischen Bestimmungen der figurativen Sprache an, hegt die Kopräsenz der Elemente ein und schützt sie vor der Gefahr semantischen Wucherns. Dazu führt er die surrealistische Metapher an, die weit entfernte Dinge in eine Beziehung fügt; er nennt sie eine „modische Verirrung“, die eine „wahrlich heroische“ Haltung erfordert. Ein Vergleich – die Annäherung eines rotglühenden Eisens an einen gefesselten Menschen – zeigt das Gefährliche der Beziehung von Heterogenem. Ein solcher „Heroismus spukt in einer Menge gegenwärtiger Literaturtheorie und -praxis herum – nicht nur im surrealistischen Kult künstlicher Paranoia“ (Richards 1983, 47–48). Das Urteil steht in der Linie des aristotelischen *met’allogrian*; die metaphori-schen Allotria sind gefährlich oder pathologisch. Das Urteil Spuk und Paranoia verbindet zwei Momente. Diese Form der Metapher entstammt nicht dem wahrhaften Geist, sie ist gespenstisch und dergestalt eine Form des Wahns: Beziehungswahn. Die Konstellation mit einem Fremdem ist bedrohlich; das Fremde wird als verfolgend ge-deutet. Denken heißt, Beziehungen zwischen Verschiedenem zu stiften; extrem Ver-

schiedenes zu verbinden ist schwierig und tendenziell unmöglich. Deshalb braucht das Denken ein Gemeinsames, in dessen Horizont es Bedeutung bilden kann. Die surrealistische Metapher erinnert aber daran, dass Ähnlichkeit nicht das einzige Prinzip der Beziehung ist; es gibt auch die Beziehung von Ungleichelem und Gegensätzlichem.

Das Andere als konstitutives Element des Einen ist aber das Wesen von Beziehung als Differenz und Korrespondenz des Verschiedenen; und auch Ähnlichkeit ist eine Form des Verschiedenen. Die Forderung des Ähnlichen reduziert das Verschiedene auf das Gleiche und schließt das wahrhaft Andere und Heterogene aus. Das heroische Denken lässt sich auf die Öffnung des traditionellen Felds ein und sucht das Abenteuer des Unbekannten und Neuen. Die *Chants de Maldoror* sind auf einem Weg *dans la direction de l'inconnu* (Lautréamont 1963, I, 9, 60; 2004, I, 9, 26). Maurice Blanchot hat in einigen Essays, vor allem in *Lautréamont et Sade* (1949) die Implikationen entfaltet. Im vierten Gesang macht ein Vergleich von zwei Affenbrotbäumen mit zwei Säulen, Stecknadeln und Türmen das Prinzip der traditionellen Metaphernbildung erkennbar (Lautréamont 1963, IV, 2, 217–220; 2004, IV, 2, 145–147). Die wilde Reihe der Vergleiche für die Schönheit des jungen Manns löst dieses Prinzip auf; *la métaphore éclate*, so Blanchot (Blanchot 1963, 100; Poppenberg 1993, 174–184). Lautréamont sieht darin seinen Beitrag zur Dichtungstheorie und -praxis. Die Dichtkunst war bislang „auf falschem Wege“, weil sie „die Prinzipien ihres Daseins verkannt“ hat. Die neue Form der offenen Metapher übertrifft alles, „was die Dichtkunst bis jetzt Großartigstes und Heiligstes gefunden hat“ (Lautréamont 1963, IV, 2, 223; 2004, IV, 2, 150).

Der Vergleich mit dem glühenden Eisen zeigt, dass die Frage, wie viel Fremdes zu ertragen ist, nicht unangemessen ist und möglicherweise eine reale Gefahr einer solchen Konzeption andeutet. Was taten wir, als wir den Vergleich von seinem Vergleichenen abkoppelten? Die Semantik wurde entfesselt. Da die verglichenen Elemente gleichwohl jeweils bedeutsam, aber nicht durch Ähnlichkeit aufeinander bezogen sind, entsteht eine Beziehung von Heterogenem, die aber nicht akzidentell, sondern substantiell ist. Zwei gleichwertige und gleichwohl grundverschiedene Elemente werden semantisch aufeinander bezogen. Die Bedeutung öffnet sich auf ein wesentlich Anderes: ein dem Eigenen Fremdes und Unbekanntes. Die Erkenntnis dieser so entstehenden Bedeutung ist nicht auf den eindeutigen Sinn des Eigenen bezogen; sie muss sich erst im Feld des Anderen, des Fremden und Unbekannten bilden. Deshalb ist ihr Wissen zunächst wesentlich Nichtwissen. Die Elemente einer solchen Beziehung sind nicht durch ihr Eigenes begrenzt; sie sind offen auf Anderes, das seinerseits nicht auf sein Eigenes begrenzt ist. Das ergibt die offene Öffnung auf das Offene als die Konfiguration einer Relation von Heterogenem. Die offene Metapher ist die Denkfigur des Nichtwissens als einer anderen Form von Erkenntnis. Die Öffnung der Metapher auf Beziehungen, die nicht durch das Prinzip der Ähnlichkeit auf reziproke Entsprechungen zwischen Elementen aus demselben Feld und damit auf eindeutige Aussagen zurückzuführen ist, hat für Richards einen Zug ins Psychotische wahnhafter Bildungen. Die Öffnung auf das Unbekannte und die Bildung neuer Bedeutungen läuft immer Gefahr, willkürlich und beliebig, idiosynkratisch und sinnlos zu sein; sie ist zwischen dem möglichen Wahnhaften und dem notwendigen Wahrhaften aufgespannt.

Trotz der Einsicht in die Relationalität der Metapher bleibt in den verschiedenen Konzeptionen der Folgezeit das Paradigma der Aussage als propositionaler Akt leitend. Die Metapher vereint aber zwei unterschiedliche Vorstellungen in einer Wendung. Die den Vorstellungen korrespondierenden Gedanken treten zueinander in Beziehung und gehen als Interaktion zwischen den Relata in ihre Bedeutung ein. Deshalb ist sie nicht nur doppeldeutig, sondern, da die Gewichtung der Elemente jeweils verschieden sein kann, so dass ihre Bedeutung variiert, konstitutiv mehrdeutig. Wenn Denken allgemein darin besteht zu vergleichen und Beziehungen wahrzunehmen oder zu stiften, ist die Metaphorik die Form solchen Denkens. Äußerst Verschiedenes zu verbinden, ist schwierig und tendenziell unmöglich.

Die Gedanken von Richards führt Max Black weiter (Black 1983a; 1983b). Er betrachtet die Metapher als ein Problem der Semantik und nicht der Syntax. Die Frage ist nicht, wie sie gebildet wird, sondern wie und was sie bedeutet. Die Bedeutung ist vom Gebrauch abhängig; deshalb ist die Pragmatik wichtiger als die Semantik. Die Metapher setzt zwei verschiedene Vorstellungen in gegenseitige Beziehung, die Bedeutung schafft. Die Interaktion der Elemente fasst Black als Aussage, durch die Metaphern Kommunikationsakte sind. Die Frage ist, auf welche Weise sie aussagen. Sie sagen ein Ding als etwas aus, das es – eigentlich – nicht ist. Sie sagen etwas, und meinen etwas anderes. Sie sagen also zwei Vorstellungen zugleich aus. Das verstößt gegen den Satz vom Widerspruch: etwas kann nicht a und zugleich nicht-a oder b in ein und derselben Hinsicht sein. Der logische Einwand ist aber poetisch nicht triftig. Dann ist die Frage, wie man a als b und b als a denkt und versteht.

Das Moment des Widerspruchs zwischen den Elementen der Metapher untersucht Harald Weinrich (Weinrich 1983). Das semantische Problem der Metapher gründet im Widerspruch zwischen ihren Elementen. Ein Widerspruch ist logisch die Zusprechung einer Eigenschaft, die der Sache nicht zukommt. Wenn er in der Metapher wahrgenommen wird, weil die Vorstellung mit der Sache nicht vereinbar ist, wird sie zuletzt referentiell als Aussage verstanden, die einem Subjekt ein Prädikat zuspricht. Allerdings fasst Weinrich die Metapher im Unterschied zur logischen Prädikation der Identitätsaussage als eine widersprüchliche Prädikation. Dabei ist nicht die referentielle Vorstellung, die mit einer Metapher verbunden ist, sondern die Akzentuierung des Widerspruchs zwischen den Elementen seiner semantischen Implikationen entscheidend. Dann wird aber fraglich, ob der Identität implizierende propositionale Akt die Form der Metapher bilden kann.

3

Die Lehre von der figurativen oder tropischen Rede ist traditionell eine Sache der Rhetorik. Dort gelten die Figuren als Redeschmuck, als Ornament am Gewand der Sprache, nicht als eines ihrer konstitutiven Elemente. Ob sie eine eigene Leistung der sprachlichen Gestaltung, also der Bedeutungsbildung, sind, wird kaum erwogen. Seit einiger Zeit erörtert die Literaturtheorie die Probleme, die das Verstehen figurativ-

tropischer Sprache aufwirft. Es geht dabei um etwas, das Hans Blumenberg eine „Theorie der Unbegrifflichkeit“ genannt hat. Die ingeniose Formel deutet das Problem einer möglichen figurativen Erkenntnis an. In der abendländischen Tradition wird Denken als Theorie und diese als Erkenntnis durch die Abstraktion der Begriffe und ihre logische Verknüpfung gefasst. In dieser Perspektive ist eine unbegriffliche Theorie eine paradoxe Figur; sie führt zu der Frage, was man eigentlich versteht, wenn man eine Metapher liest (Poppenberg 2009a). Die Frage impliziert, dass die figurative Sprache – und die Kunst allgemein – in Hinsicht auf ihr Wesen nicht in erster Linie ästhetisch, sondern vielmehr noetisch verfasst ist. Sie zielt in letzter Instanz nicht auf Sinnlichkeit und Schönheit, sondern auf Sinn und Wahrheit; sie ist eine Gestalt des Denkens und der Erkenntnis.

In seinen Ausführungen zur Theorie der Metapher behandelt Blumenberg kaum je Dichtung. Das dürfte seinen Grund darin haben, dass er die Metapher als vorbegrifflich fasst. Seine Skizze einer Theorie der Unbegrifflichkeit geht aus vom Begriff und ist auf ihn ausgerichtet. Das Begriffliche bleibt das Telos des Denkens. Im „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“ (1979) verhandelt er die Metapher im Spannungsfeld von Sagbarem und Unsagbarem: als die Sprachform, die noch das Unsagbare zu sagen versucht (Blumenberg 1979, 84; 1983, 445). Das Sagbare scheint ihm dabei auf das Begriffliche hin perspektiviert zu sein; es ist das Eindeutige. Damit werden die von ihm so genannten Sprengmetaphern, die eine kohärente Denkfigur zersprengend auflösen – *la métaphore éclate* (Blanchot) – zu Begriffen an der Grenze der Sprache. Das Telos der Sprache ist der Begriff; die unbegriffliche Metapher ist vorbegrifflich.

Als Denkfigur einer starken Metapher stellt Blumenberg die Konzeption der zwei Naturen Christi vor (Blumenberg 1979, 86; 1983, 447). Er deutet die Christologie und andere Theologumena offenbar sprachphilosophisch: als Denkfiguren. Die christologische Perichorese gibt das Muster – das aber den überkommenen Begriff von Paradigma übersteigt – einer wesentlichen Relation: die Beziehungsfigur des absolut Heterogenen von Gott und Mensch in der Menschwerdung Gottes (Stemmer 1983). In Jesus Christus durchdringen sich zwei heterogene Bereiche, die *chora* des Göttlichen und die *chora* des Menschlichen. Und diese Durchdringung der zwei Naturen hat die Verfassung einer Metapher.

Die Tragweite dieser Denkfigur wird deutlich, wenn man sie zur aristotelischen Deutung des Tragelaphen in Beziehung setzt. An ihm erörtert Aristoteles die Frage der Erkennbarkeit von Nichtseiendem oder Phantastischem. In *peri hermeneias* bestimmt er solche phantastischen, aus verschiedenen Elementen der Wirklichkeit gebildeten Wesen, auch wenn sie nicht existieren, zumindest als verstehbar. Bockhirsch ist ein Wort, von dem Menschen bestimmen können, was es bedeuten soll, ohne damit Aussagen über das Sein zu machen (Aristoteles 1998a, 16 a16). In der *Zweiten Analytik* wird das weiter ausgeführt. Der Bockhirsch ist eine aus verschiedenen Tieren zusammengestückte Figur, die deshalb kein eigenes Wesen hat und nicht erkennbar ist: *ti d'esti tragelaphos adynaton eidenai* (Aristoteles 1998c, II, 7, 92 b7). Er hat kein Wassein als sein Wesen und ist im strengen Sinn ein Unwesen. Sein ontologischer Status ist der eines irrationalen Gedankendings, das in Wahrheit ein Unding ist. Das Wort Bockhirsch ist

aus Ziegenbock und Hirsch gebildet; ihm entspricht kein Gedanke. Auf die Frage, was ein Bockhirsch ist, gibt es keine bestimmte Antwort, denn man kann seine verschiedenen Teile nicht zu einer Einheit synthetisieren. Bockhirsch ist nicht der Terminus eines intentional-noetischen Akts und eines möglichen Urteils, weil er keine einheitliche Gestalt hat und seine Eigenschaften – Bock und Hirsch zugleich zu sein – nicht mit einer identischen Substanz korrelieren. Das ist aber die Wahrheitsbedingung von Aussagen. Deshalb ist der Bockhirsch undenkbar – sofern Denken bedeutet, Dinge und Gedanken in Gestalt von Aussagen und Urteilen in Hinsicht auf Identität und Differenz zu betrachten.

Die sprachphilosophische Bedeutung der christologischen Perichorese wird erkennbar, berücksichtigt man, dass der Mensch gewordene Gottessohn im Johannes-evangelium als der Logos gefasst wird (Joh I, 1–14). Das Fleisch gewordene Wort – mit der Vulgata und dem Trinitätstraktat des heiligen Augustinus wird es im lateinischen Sprachraum zum Verbum – ist der Ausgang einer anderen, im Zeitwort gründenden Konzeption von Sprache. Gott und Mensch in einem ist das prinzipienlose Prinzip eines neuen relationalen Denkens.

Es scheint Blumenberg mit der Metaphorik um eine Form des sprachlichen Realismus zu gehen, um eine Entsprechung zum ontologischen Realismus – im Unterschied zum Nominalismus – der Begriffe. Die christologische Perichorese wurde gegen den gnostischen Doketismus entwickelt, nach dem der Menschenleib Christi nur ein Scheinleib war und beispielsweise nicht wirklich am Kreuz gelitten hat. Sie bedeutet einen harten Realismus, der gegen die Scheinhaftigkeit der Menschheit Christi deren Realität behauptet. Das ist die christliche Version des griechischen Kampfs gegen die Sophistik als Riesenkampf um die Frage des Scheins und dessen Verhältnis zum Sein. Gegen die doketischen Gnostiker wurde ein ontologisch-theologischer Realismus entwickelt. Nach Blumenberg ist eine zureichende Konzeption der Metapher und der in ihr artikulierten Felder ausgehend von der Denkfigur der Perichorese zu entwickeln. Schon die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn begreift er als eine „Aufweichung“ dieses harten Realismus (Blumenberg 1979, 86–87; 1983, 447).

Metaphern sind unbegrifflich, aber nicht ungestalt. Die Charakterisierung als unbegrifflich bestimmt sie negativ und privat. Deshalb verstellt sie den Blick auf die eigene Konstitutionsleistung, die sie vollziehen. Tropen bilden Gestalt. Die Gestalthaftigkeit ist aber nicht Anschaulichkeit im Unterschied zu Abstraktion. Die Metapher löst sich von der Anschauung, indem sie absolut wird. Die Trope wendet sich von dem ab, dem sie eine neue Bedeutung gibt (Blumenberg 1979, 90; 1983, 450). Die Abwendung ist eine Potenzierung – wie bei homöopathischen Mitteln, deren Wirkung umgekehrt proportional zum realen Anteil des Ausgangsstoffes ist. Die tropische Potenzierung ist wirklich, weil sie wirkt.

Das entscheidende Moment einer Theorie der Unbegrifflichkeit ist die figurative „Verkopplung des Heterogenen“, die erst spät hat „begreifen lassen, was in der menschlichen Erkenntnis geschieht“. Auch in der begrifflichen Erkenntnis wird nicht Gleiches durch Gleiches erkannt, denn sie beruht ebenfalls auf der Behandlung von Ungleichen als Gleichem. Deshalb ist die figurative Gestaltbildung als „Verkopplung

von Heterogenem“ nicht nur eine besondere Form von Erkenntnis, sondern überhaupt erst Erkenntnis im starken Sinn. Wie ein Symptom eine Krankheit nicht abbildet, wohl aber auf sie verweist, bildet die Metapher mit ihren „sekundären Sinnesqualitäten“ die Wirklichkeit nicht ab. Sie nimmt sie auf besondere Weise wahr und erkennt sie, indem sie etwas an ihr deutlich macht, das nicht abbildbar, nicht in Form einer Anschauung wahrnehmbar und deshalb nicht in einen Begriff zu überführen ist. Die Trope ist nicht Referenz, sondern Deferenz und Transferenz: Metapher. Sie wendet sich ab von dem, was an der Wirklichkeit Bild und Anschauung ist und wendet sich dem zu, was das „Nicht-Abbildbare“ ist, was nicht Bild, sondern Figur und Gestalt ist. So bildet sie, „eine Sphäre ungegenständlicher Korrelate des Denkens“ zwischen Subjekt und Objekt (Blumenberg 1979, 90; 1983, 450).

Die Konzeption Blumenbergs changiert zwischen dieser starken und einer philosophisch reduktiven Bestimmung. Für den Philosophen ist Wahrheit und Erkenntnis eine Sache der Begrifflichkeit. Der metaphorische Gebrauch der Sprache bildet dazu ein Vorfeld. Metaphern sind als unbegriffliche letztlich vorbegrifflich. Dagegen deutet er mit der Konzeption der absoluten – unauflösbaren und deshalb unhintergehbaren – Metapher an, dass sie eine eigene – nicht begriffliche – Konzeptualisierungsleistungen erbringt; sie bildet eine unbegriffliche Form der Weltorientierung. Im Unterschied zum Begriff beruht die Metapher nicht auf Anschauung. Sie ist eine Form des Denkens, die nicht diesseits des Begriffs liegt, sondern dem Gestalt gibt, was über ihn hinausgeht. Die absoluten Metaphern haben regulativen Charakter, aber nicht im Sinne der Ideen bei Kant, sondern als pragmatische Figuren. Sie bestimmen nicht – wie die Begriffe – die Gegenstände der Welt, sie geben die Welt als Horizont der Orientierung. Bereits in *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) werden sie pragmatisch konzipiert (Blumenberg 2013). Im Vorfeld der Wahrheit ebnen sie ein sachliches Feld ein und stecken es auch ab; so erleichtern oder ermöglichen sie den Zugang zu ihm und damit zur Wahrheit. Im „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“ wird das durch ein Reihe von Beispielen markiert: von der Landschaft der lachenden Wiese über den Staat zur Welt, von Christus und dem Teufel über die Auferstehung zu Gott, der über die Figur der *coincidentia oppositorum* angedeutet, aber nicht benannt wird.

Die Metapher wird so zum Medium wahrhafter Metaphysik. Sie geht über das Physische hinaus, indem sie das Feld des Nichtanschaulichen eröffnet. Sie ist die Form des Denkens, dem keine Anschauung entspricht und das gleichwohl nicht – wie der anschauungslose Begriff – leer ist. Ein Begriff mit Anschauung bildet Sinn; eine Metapher ohne Anschauung bildet Übersinn. Die Frage ist, warum Blumenberg von einer Theorie der Unbegrifflichkeit spricht, wenn Theorie traditionell die Form des Umgangs mit Begriffen ist: die denkende Schau als geistige Form des sinnlichen Sehens. Die Frage, wie die Pragmatik der Metaphorik zur Noetik der Begrifflichkeit steht, verhandelt Blumenberg nicht. Er fragt nicht, was die Metapher vom Licht der Wahrheit oder von der nackten Wahrheit über die Wahrheit zu verstehen gibt, sondern wie diese Metaphorik das – zuletzt begriffliche – Denken der Wahrheit vorbereitet. Ob eine Metapher auch eine eigene Gestalt des Denkens ist und einen eigenen Bezug zur Wahrheit hat, ja womöglich einen Bezug zu einer eigenen Wahrheit eröffnet, erörtert er

nicht. Die absolute Metapher sagt etwas, das nur so zu sagen und deshalb nur so zu verstehen ist. Die Wahrheit als Klarheit und Licht bedeutet, dass sie leuchtet, die Wahrheit als Nacktheit bedeutet, dass sie entbirgt und offenbart. Das sagt etwas über sie, aber dieses Etwas wird nicht in Form eines propositionalen Akts als Identitätsaussage erkennbar. Es hat den Charakter eines sprachlichen Ereignisses.

4

Das Verhältnis von Referenz und Relation bildet nicht nur den problematischen Kern der Metapher, sondern der Sprachlichkeit der Sprache überhaupt. Deshalb ist eine angemessene Konzeption der Metapher von sprachphilosophisch großer Tragweite. Als Relation ihrer Elemente erzeugt sie semantischen Überschuss; sie ist wesentlich mehrdeutig. Als referentielle Aussage ist sie semantisch defizient; sie ist nicht eindeutig und deshalb unsinnig. Beide Momente sind in der Sprache stets am Werk. Sie verweist auf die Dinge der Welt und sie bildet eigene sprachliche Welten; sie ist gleichermaßen informativ wie performativ. Achill, der Löwe, ist selbstverständlich zunächst einmal Achill, der Kämpfer; aber er ist auch Löwe und wird damit zu einem anderen, zu einem Wesen mit zusätzlichen, durch die sprachliche Form gebildeten Eigenschaften und deshalb mit einer anderen Bedeutung: Achill und Löwe, Mensch und Tier. Die Beziehung ist aber nicht die von biologischem Menschen und Tier, sondern von kulturell gedeutetem Menschen und Löwen. Das ist die tragelaphisch-chimärische Verfassung der Metapher.

Die beiden Momente des Metaphorischen hat sich Jacques Derrida in „La mythologie blanche“ (1971) an dem französischen Wort *usure* erschlossen, das einerseits Wucher, andererseits Abnutzung bedeutet. Die Metapher erzeugt ein Wuchern des Sinns und dadurch – weil Relation und Referenz gleichermaßen am Werk sind – zugleich eine Abnutzung des Sinns. Das relationale Wuchern des Mehrdeutigen vernutzt das referentiell Eindeutige. Derrida fragt nach dem Gebrauch der Metapher in der Philosophie. Damit wird die Frage ins Grundsätzliche überführt; eine Metapher ist kein Begriff. Die Philosophie hat ihren Grund und Zweck in der Frage nach der Wahrheit als der einer absoluten Bedeutung. Die Reflexionen zur Metapher im 20. Jahrhundert haben sie ebenfalls als eine Frage der Bedeutung erschlossen. Damit wird die Philosophie zum Feld, auf dem die Frage der Metapher zu klären ist. Wird die Form der Artikulation ihrer Elemente zuletzt als Aussage gefasst, in der einem Subjekt etwas – Achill das Löwesein – prädiiziert wird, entsteht das Paradoxe der Metapher, denn die dergestalt dem Subjekt zugesprochene Eigenschaft kommt ihm „eigentlich“ nicht zu. Die Form der Aussage – auch wenn sie mit Weinrich als negative Prädikation gefasst wird – löst die semantische Spannung der heterogenen Bereiche zuletzt in eine Identitätsaussage auf.

Die Konzeption der Metapher als Redeschmuck, der eine abstrakte Aussage anschaulich macht, gründet in der metaphysischen Unterscheidung von konkreter Sinnlichkeit und abstraktem Sinn, in dem das Physische durch die Begriffsbildung ins Metaphysische verwandelt wird (Derrida 1972, 251). Die Konzeption der Metapher als in-

teraktive Relation zweier heterogener Elemente wirft die Frage auf, in welcher Weise sie eine eigene Denkform im Unterschied zum Begriff ist. Damit wird das Figurative aus dem Feld der Rhetorik in das der Erkenntnis überführt (Derrida 1972, 256–257). Das Relationale der Metapher macht die Konzeption eines eigentlichen und eindeutigen Sinns hinfällig. Da die strukturalistische Analyse der Sprache das Differentielle als ihre Verfassung aufgezeigt hat, gilt das für die Sprache überhaupt. Bedeutung gründet nicht in der vorgängigen Identität eines Elements, sie entsteht aus der Relation der Elemente im System; nicht der referentielle Bezug auf die Sache ist entscheidend, sie wird differentiell gebildet. Das ist die performative Dimension der Bedeutung. Das semantische Problem dieser Einsicht wird in der relationalen Verfassung der Metapher erkennbar. Das Licht und die Erleuchtung als Form der Wahrheit, die Sonne als scheinbar absoluter Referent – von Platon bis zur Aufklärung und darüber hinaus – sind von dieser Dynamik des Differentiellen betroffen. Die Sonne hat keinen außerordentlichen Bezug zur Wahrheit (Derrida 1972, 260). Das Licht ist eine Metapher der Wahrheit, die damit zu einer relationalen Figur wird und beispielsweise im Kontext verschiedener Sprachen eine andere Bedeutung haben kann. Für die Bedeutung von Sonne dürfte es nicht gleichgültig sein, ob sie im Französischen ein maskulines Geschlecht – *le soleil* – hat, im Deutschen aber feminin – *die Sonne* – ist.

Das überlieferte Verhältnis von Metapher und Begriff gründet in der anfänglichen Unterscheidung von Philosophie und Sophistik, Dialektik und Rhetorik im System Platons. Die eine erzeugt klares und deutliches, logisch wahrhaftes Denken, die andere vages und verworrenes, sprachlich scheinhaftes Denken. Die metaphorische Verfassung der Wahrheit zeigt aber, dass diese Unterscheidung nicht streng zu treffen ist und wirft die Frage auf, was diese Ununterscheidbarkeit von Philosophie und Sophistik, Dialektik und Rhetorik, Begriff und Figur für das Denken und die Wahrheit bedeutet (Derrida 1972, 265). Auch für andere elementare philosophische Begriffe ist ihre metaphorische Dimension erkennbar. Sie sind nicht rein geistige Abstraktionen ohne sinnlichen Rest, in ihnen werden Sinnliches und Geistiges artikuliert; es sind Verwandlungen von Sinnlichem in Geistiges. Begriffe sind Figuren, deren Figürlichkeit nicht – mehr – bewusst ist. Als Metaphern des Sinnlichen erschließen sie die Welt in einer anderen Dimension. Seele und Geist gründen in der Sinnlichkeit, gehen aus ihr hervor und erhalten durch sie Bedeutung. Der sinnliche Körper entwirft aus sich ein Organ, das Bedeutung bildet und Verstehen ermöglicht: das Seelisch-Geistige als Metapher des Körpers, das sich selbst wiederum in der Metapher des Körpers versteht.

Schon Richards und Black deuten an, dass geistige Vorgänge allgemein in materiellen Ausdrücken beschrieben, also metaphorisch konzeptualisiert werden. Die Sprache hat für sie keine eigenen Bezeichnungen entwickelt. Die metaphorische Konzeption der Sprachlaute – sie sind weich oder hart, stumpf oder scharf, hell oder dunkel etc. (Fónagy 1963) – macht deutlich, dass die Sprache nicht nur das Medium der Übertragung von Körperlichem in Geistiges ist, sondern selbst in körperlichen Metaphern konzeptualisiert wird. Das ist der tiefste Grund des Zusammenhangs von Sprache und Denken. Das elementare Vokabular der denkenden Welterschließung gründet im Körperlichen und geht als materieller Laut aus ihm hervor.

Das Greifen des Tastsinns wird zum Begriff; wie die Hand verschiedene Dinge umgreift, umfasst der Begriff verschiedene Einzelne in einem Gemeinsamen. Der materielle Grund und Boden wird zur logischen Begründung. Das Sehen des Gesichtssinns wird zur Theorie, das bildliche Eidos zur Idee. Das Riechen und Schmecken des Geschmackssinns werden zum ästhetischen Geschmack und zur Urteilkraft. Die Welt der Kunst ist eine Metapher des Essens und dergestalt geistige Nahrung. Das Hören des Hörsinns wird zum Gehorsam und zu Recht und Gesetz. Die Ausrichtung des Körpers nach links und rechts, oben und unten wird zum Raum. Die räumliche Wahrnehmung der Außenwelt ist eine Metapher des Körpers (Kant 1975a / 1975b). Das Gedächtnis des Körpers wird zur Erinnerung der Seele und als Vorher und Nachher zur Zeit im Modus der Vergangenheit. Die Zukunft als Metapher des Willens geht aus dem Trieb und dem Begehren hervor, die erfüllt werden wollen. Die elementaren Körperfunktionen von Einatmen und Ausatmen, Einverleibung und Ausscheidung werden zu Innen und Außen, Ich und Umwelt. Der Verweisungszusammenhang der Welt insgesamt, der in Heideggers Deutung in *Sein und Zeit* aus der Gestimmtheit hervorgeht (Heidegger 1972), ist eine Metapher des Menschen. Stimmungen entstehen an der Grenze zum Körperlichen; sie sind Formen a priori: Transformationsagenten von Körper in Geist.

Diese Bewegung von der sinnlichen zur geistigen Dimension ist tropisch: Wendung als Wandlung. Sie ist die Bewegung der Idealisierung als vergeistigende Verwandlung des Sinnlichen, die damit als Metapher erkennbar wird (Derrida 1972, 269). Die scheinbar auf Anschaulichkeit zielenden Metaphern – Achill, der Löwe – sind in Wahrheit Denkfiguren, die ihre Bedeutung aus der Interaktion ihrer beiden Elemente hat. Es gibt weder reine ursprüngliche Sinnlichkeit ohne Bedeutung, die als Eigentliches den Grund des Geistigen bildet, noch gibt es reine Geistigkeit ohne einen sinnlichen Grund. Deshalb ist die Relation von Sinnlichkeit und Sinn als verwandelnde Interaktion, das Metaphorisch-Figurative die Aufgabe des Denkens. Die Sinnlichkeit des Greifens ist nicht im Begriff „aufgehoben“ (Hegel 1976), es gibt eine wesentliche Beziehung der beiden Dimensionen. Die Metapher ist die Ur-Figur des Denkens.

Am Anfang, genauer am Vorabend – *à la veille* – der Philosophie sind Tropen am Werk, die das philosophische Denken präfigurieren und begründen (Derrida 1972, 272). Wenn die anfänglichen Tropen die Wendung und Wandlung von körperlich Sinnlichem in geistig Sinnhaftes bewirken, gibt es keinen anfänglich-ursprünglichen Sinn der Trope. Der Körper und die physiologischen Prozesse, das biochemisch Physische ist so wenig die Wahrheit des Vorstellens und Denkens wie das Denken und Vorstellen als Geistiges die Wahrheit des Körpers ist. Triebe und Affekte sowie Imagination und Denken sind aufeinander bezogen. Die figurative Relation hat den Charakter einer Deutung; sie bildet Bedeutung. Fühlen und Denken, Seele und Geist sind Gestalten der Verwandlung physiologischer Prozesse in Bedeutung.

Die Konzeption der Metapher unter dem Paradigma der Ähnlichkeit bleibt auf die Identitätsaussage eines propositionalen Akts bezogen; sie hat ihr Maß an der Wahrheit des Begriffs. Die ideale Gestalt dieser Aussage ist der spekulative Satz in der Auslegung Hegels: Gott ist das Sein, das Wirkliche ist das Allgemeine. Er sagt in der scheinbaren

Verschiedenheit von Subjekt und Prädikat in Wahrheit das Selbe vom Selben, Wahrheit als Identität aus. Wird das Subjekt – Gott, die Wirklichkeit – als ein anderes – das Sein, das Allgemeine – ausgesagt, löst es sich zunächst scheinbar auf; es „zerfließt“. In Wahrheit findet es sich, da das Prädikat das Wesen des Subjekts bestimmt – Gott als Sein, das Wirkliche als Allgemeines –, „vertieft“ in ihm wieder. Der spekulative Satz zeigt den Gehalt, „die Natur des Satzes oder Urteils überhaupt“ als Identitätsaussage (Hegel 1976, 59–60). Das scheinbar andere der Prädikation ist in Wahrheit das Selbe. Das ist der Gehalt der philosophischen Tätigkeit. Deshalb ordnet die Bestimmung der Metapher als Aussage und Prädikation sie dem begrifflich-dialektischen Denken der Philosophie und der philosophischen Konzeption der eindeutigen und selbstidentischen Wahrheit unter.

Die Logik der Prädikation gründet in einer Konzeption der Sprache, die sie nominal bestimmt: als referentielles Zeichen. In einer Aussage wird einem durch ein Nomen bezeichnetes Etwas eine Eigenschaft zugewiesen. Die Form der Aussage ist, so hat Aristoteles es gedeutet, die Ur-Form der Sprache. Ihr Gehalt, so Hegel in der Deutung des spekulativen Satzes, ist die Identitätsaussage. Deshalb wird eine Metapher, sofern sie als Aussage bestimmt wird, durch die Ähnlichkeit, die defiziente Identität ist, ebenfalls auf die Eindeutigkeit einer Identitätsaussage zurückgeführt.

Das Nomen als referentielles Zeichen ist der sprachliche Grund dieser Konzeption. Die anderen Elemente der Sprache – das Synkategorematische oder Rhematische – sind in dieser Konzeption akzidentelle Mittel. Die Synkategoreme sind nur im Kontext eines Kategorems oder Nomens bedeutsam; und auch die Verben werden erst bedeutsam, wenn sie Dinge oder Personen in Handlungszusammenhänge einbinden. Die Logik der Prädikation – auch der negativen – erfordert die Rückbezüglichkeit von Subjekt und Prädikat. Der Baum ist grün bedeutet, er hat die Eigenschaft des Grünen. Achill ist ein Löwe bedeutet, er hat die Eigenschaft des Löwenhaften: Tapferkeit. Auch verbal gebildete Sätze werden in dieser Deutung zu Aussagen. Der Hase läuft bedeutet, er ist eine Laufender, hat die Eigenschaft des Laufens. Die Möglichkeit, dass verbale Sätze eine andere Semantik haben, bleibt außer Betracht.

In der Deutung des Aristoteles ist Erkenntnis auf die den Dingen inhärente, vorgängige Wahrheit bezogen. Die Entelechie wird erst im Laufe eines Vorgangs offenbar, aber sie hat ihn als das vorgängige inhärente Telos geprägt. Das Metaphorische als Artikulation von Heterogenem bildet das Telos erst nachträglich aus. Ziel ist, wohin die metaphorische Hyperbel geführt haben wird. So eröffnet die Metapher das Abenteuer des Sinns: *l'errance du sémantique* (Derrida 1972, 287). Das ergibt die Dissemination der referentiell festen Bedeutung; sie eröffnet eine zeitliche Dimension, deren sprachliche Form das Verbum ist. Es ist nicht referentiell im Sinn des Nomens, es ist Zeitwort, die sprachliche Form der zeitlichen Dynamik. Die zeitliche Verfassung der relationalen Metapher eröffnet die Frage nach der rhematischen Dimension der Sprache und damit der Zeitlichkeit des Seins. Das Zeitwort eröffnet Zeit und Geschichte, die ihrerseits im Zeitwort sprachliche Gestalt finden. Ein zureichendes Verständnis von Zeit und Geschichte impliziert ein Verständnis des Zeitworts – und umgekehrt.

Die Zukünftigkeit des Metaphorischen ergibt eine *surdéterminabilité sans fond* (Derrida 1972, 291). Der Sinn ist nicht in einer prä determinierten Wahrheit aufgehoben, der hyperbolische Übersinn hebt ab. Luis de Góngora hat in der ersten *Soledad* eine Figur gebildet, die dem entspricht. Ein Schiff, das sich auf den offenen Ozean hinausbegibt, ist *vaga clicie del viento* (V. 372) – eine unbestimmte, vagantische Klytia des Winds (Poppenberg 2009b). Nach Ovid liebt die Nymphe Klytia den Sonnengott Apoll, der sie nicht liebt. Ihre Sehnsucht bewirkt, dass sie in eine Sonnenblume verwandelt wird, deren Blüte – heliotropisch – dem Lauf der Sonne folgt (Ovid. 1990, VI, 206–270). Deshalb ist die mimetische Metapher heliotropisch; ihr Sinn ist auf das Licht der eindeutigen Wahrheit bezogen. Góngoras Klytia folgt nicht der Sonne, sondern wird vom Wind getrieben; deshalb ist ihre Bahn nicht tropisch, sondern vagantisch. Das Schiff wird nicht nach einem vorgegebenen Prinzip geleitet, es überlässt sich dem Treiben des Winds, der – wie der Geist – weht, wie er will. Das ist eine Metapher, die den *oikos* überschreitet und ins Offene aufbricht. Aristoteles bestimmt sie als missbräuchlich: *met'allotrian*. Dann ist die Metapher als Artikulation von Heterogenem wesentlich Missbrauch: Katachrese. Die christliche Figur des Gottmenschen ist vor diesem Hintergrund eine absolute Katachrese.

Verbale Bildungen sind in einem nicht prädikativen Sinn metaphorisch. Der Hase läuft, der Baum grünt – das spricht nicht eine Eigenschaft zu, sondern artikuliert eine Dynamik, einen Prozess, in dem Baum und grünen, Hase und laufen zueinander in Beziehung treten. Fraglich ist, wie eine solche Dynamik zu verstehen ist. Wenn die Metapher als tropische Wendung eine Wandlung bewirkt, hat sie eine wesentlich zeitliche Verfassung; das ist ihr rhematischer Charakter. Die Semantik und Hermeneutik des Konzils von Chalcedon (451), auf dem die christologische Zwei-Naturen-Lehre zum verbindlichen Lehrstück erklärt wurde, bedeutet die Artikulation von absolut Heterogenem – Göttlichem und Menschlichem – in Jesus Christus: die Teilhabe des Zeitlichen am Göttlich-Absoluten als der Einbruch der Zeit in das Göttlich-Absolute. Das ist die Denkfigur eines relationalen rhematischen Denkens. Die Mensch gewordene zweite Person der Gottheit ist deshalb das Verbum: das Zeitwort. Das Relationale der Metapher fordert eine rhematisch-verbale Konzeption von Sprache. Das Zeitwort bildet die Zeitstruktur der Verwandlung als sprachliche Gestalt. Das Nomen und die Prädikation sind die Grundelemente der metaphysischen Ontologie, und diese gründet in einer onomatologischen Konzeption von Sprache. Sie bestimmt den *logos* vom *onoma* her. Seine Bestimmung vom *rhema* her bedeutet eine relational-zeitliche Konzeption von Sprache, für die das Metaphorische das Muster bildet. Das ergibt die Unterscheidung von Kategorematischem und Metaphorhematischem. Die Ontologie erhält einen wesentlichen Zeitindex; sie ist nicht auf ein für alle Male Feststehendes bezogen, sondern hat die Verfassung der Entwicklung. Sie wird historische Ontologie.

Die metaphorische Relation ist kein Satz. Für sie gilt, was Kierkegaard in Auseinandersetzung mit dem spekulativem Satz und im Horizont der frühromantischen Konzeption von Universalpoesie in *Die Krankheit zum Tode* (1849) über die Phantasie und das Phantastische allgemein sagt. „Die Phantasie ist überhaupt das Medium des Unendlichmachenden. Sie ist keine Fähigkeit wie die anderen Fähigkeiten – wenn man

so will, ist sie die Fähigkeit instar omnium. Welches Gefühl, welche Erkenntnis, welchen Willen ein Mensch hat, beruht doch schließlich und letztlich darauf, welche Phantasie er hat, das will besagen, wie sie sich reflektieren, das heißt auf die Phantasie. Die Phantasie ist die unendlichmachende Reflexion, weshalb der ältere Fichte ganz richtig annahm, selbst in Bezug auf die Erkenntnis, dass die Phantasie der Ursprung der Kategorien sei. Das Selbst ist Reflexion, und die Phantasie ist Reflexion, ist Wiedergabe des Selbst, was die Möglichkeit des Selbst ist. Die Phantasie ist die Möglichkeit aller Reflexion; und die Intensität dieses Mediums ist die Intensität des Selbst. Das Phantastische ist überhaupt das, was einen Menschen so ins Unendliche hinausführt, dass es ihn nur von sich selbst hinwegführt und ihn dadurch abhält, zu sich selbst zurückzukehren“ (Kierkegaard 1976, 52).

5

Die Überlegungen Derridas greift Paul de Man in „Epistemologie der Metapher“ (1978) auf und fragt nach dem Verhältnis von Metapher und Erkenntnis. Allgemein gilt, dass die figurativ-tropische Rede eine „Quelle von Verwirrung für den philosophischen Diskurs“ und den diskursiven Gebrauch der Sprache ist. Fraglich ist aber, ob die Grenze zwischen wissenschaftlich-diskursiver und literarisch-figurativer Sprache deutlich zu ziehen ist (de Man 1983, 414). An drei philosophischen Texten aus dem späten 17. bis zum späten 18. Jahrhundert macht er die Probe. Die Erkenntnistheorie des angelsächsischen Empirismus, die er an *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) von John Locke untersucht, geht davon aus, dass Erfahrung vorsprachlich ist; deshalb sind die Probleme der Sprache zweitrangig. Doch muss Locke auch zugeben, dass die Gewissheit des Wissens in engster Beziehung zur Sprache steht. Allerdings hüllt sie die Wahrheit des Wissens wie ein Nebel ein. Das Nebelhafte ist das Figurative im weitesten Sinn. Die figurative Sprache ist angemessen für Witz und Einbildungskraft, sofern sie auf Unterhaltung zielen. Sind aber die Dinge selbst in diskursiver Sprache im Blick, ist die figurative Sprache hinderlich und zu meiden, da sie Irrtümer erzeugt (de Man 1983, 415–416). Die Sprache allgemein ist bestenfalls neutral, schlimmstenfalls schädlich. In seiner Lektüre des Textes zeigt de Man, dass die Metaphern, die Locke selbst verwendet, nicht nur illustrativ sind, sondern der Erkenntnis, um die es geht, Gestalt geben. Die rhetorische Bewegung des Textes zeigt, dass seine Theorie der Sprache eine der Tropen ist. Die Analyse de Mans macht erkennbar, dass der figurative Gebrauch der Sprache – den Locke als Missbrauch auszugrenzen versucht – nicht einzuhegen ist. Das hat Folgen für die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt (de Man 1983, 424).

In der Nachfolge Lockes schreibt Condillac den *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746). Seine Gedanken zur Sprache sind in erkenntnistheoretische Reflexionen eingebunden. Die Ausführungen über die abstrakten Begriffe ergeben weitere Einsichten in die tropologische Verfassung der Diskurse. Wenn Abstraktionen die Besonderheiten der Dinge zu Gunsten ihrer Gemeinsamkeiten ausblenden, kann man sie – mit Nietzsches „Ueber Wahrheit und Lüge“ – als Metaphern bezeichnen. Das impli-

ziert, das Begriffe Tropen und Tropen Begriffe sind. Die Abstraktionen beurteilt Condillac als gefährlich, weil sie ins Offene proliferieren können, indem sie, gemäß Nietzsches Formel, Ungleiches gleichsetzen. Solcher Missbrauch ist durch strenge Analyse einzuschränken, aber nicht absolut zu beherrschen (de Man 1983, 426–427). Im Weiteren wird deutlich, dass der Geist des erkennenden Subjekts sich – vermittelt durch die Sprache – erst im Akt des Erkennens ausbildet und so die Welt bildet. Das nennt de Man eine „ontologische Taschenspielererei“. Der erkennende Geist hängt von etwas ab, das er nicht selbst ist; das sind die wandelbaren Empfindungen, die an sich selbst nichtig sind und erst durch das gliedernde Werk des Geistes zu Dingen werden, wobei der Geist seinerseits durch diese Gliederung zum Geist wird. Das Verhältnis von Dingen, die an sich nichts sind, und Geist, der ebenfalls an sich nichts ist, nennt de Man eine negative Attribution; der Geist ist in einer „spekularen Reflexion zugleich er selbst und nicht er selbst“. Wenn der Geist und die Dinge sich gegenseitig implizieren, sind sie negativ aufeinander bezogen; sie stehen gegenseitig für sich ein, indem sie sich gegenseitig ersetzen. Der gemeinsame Grund ist eine gemeinsame Negativität. Da der Geist der Agent dieses – formal metaphorischen – Vorgehens ist, wird er zur zentralen Metapher: zur Metapher der Metaphern. Das ergibt die tropisch-metaphorische Verfassung des Denkens, das – durch die Negativität von Geist und Denken – eine tropologische Aporie bildet (de Man 1983, 429–430).

Die problematischen Konsequenzen für die Gewissheit von Erkenntnis verfolgt de Man weiter mit Kants *Kritik der Urteilskraft* (1790, 1793). Im Zusammenhang des tropischen Gebrauchs der Sprache führt Kant den Begriff der Hypotypose ein, um eine sinnliche Anschauung von etwas zu bezeichnen, das nicht sinnlich anschaubar, aber geistig wirklich ist. In der Klassifikation der Figuren entspricht dem am ehesten die Prosopopoeie. Sie bringt etwas zur Gestalt, das selbst keine Gestalt hat. Die sinnliche Ähnlichkeit der Hypotypose beruht nicht auf Anschauung, sondern auf Analogie. Die Rede vom Staatsschiff oder Staatskörper impliziert, dass er analog einem Körper oder einem Schiff geordnet ist. Das darin enthaltene epistemologische Problem führt Kant in einem Exkurs über die Figuren im philosophischen Diskurs vor Augen. Die philosophischen Begriffe sind selbst verborgene und in Vergessenheit geratene Metaphern (de Man 1983, 432; Kant 1975c, § 59). Grund oder Substanz sind symbolische Hypotyposen, also epistemologisch nicht zuverlässig. Die Sache wird noch komplexer, da die Figur der Hypotypose selbst dem Feld des Grundes und der Begründung entstammt. Mit ihr wird ein Element der metaphorischen Unbestimmtheit – Grund, Begründung, Grundlegung – eingeführt, das gerade die Bestimmtheit bewirken soll (de Man 1983, 433).

Die Analyse der drei Texte zeigt, dass die Grenze zwischen Figuren und Begriffen nur unter der Bedingung klar zu ziehen ist, dass die figurative Sprache zuletzt auf die begriffliche Sprache zurückgeführt wird. In Wahrheit ist das Figurative aber ein konstitutiver Bestandteil der Erkenntnis. Die erkenntnistheoretische Konsequenz der Ununterscheidbarkeit von Begriff und Figur fasst de Man als negative Attribution; sie macht die Frage von Wahrheit und Falschheit unentscheidbar (de Man 1983, 435). Philosophie und Literatur sind nicht als Epistemologie und Ästhetik zu unterscheiden. Die Philosophie, sofern sie von figurativer Sprache getragen wird, ist literarisch, und

die Literatur, sofern sie diese Problematik zum Bewusstsein bringt, ist philosophisch. Ihr Gemeinsames ist „ihr gemeinsamer Mangel an Identität und Bestimmtheit“ (de Man 1983, 437). Damit wird deutlich, dass die von de Man insinuierte Konsequenz der Unmöglichkeit von Erkenntnis nur gilt, wenn Erkenntnis traditionell begrifflich verstanden wird: als Bestimmung einer eindeutigen Identität. Eine Metapher ist keine negative Attribution, sondern eine Relation von heterogenen Elementen. Die Frage einer Epistemologie der Metapher ist die einer figurativen, konstitutiv mehrdeutigen Erkenntnis. Die oben angedeutete Denkfigur des Nichtwissens ist in Rücksicht auf die begrifflich eindeutige Erkenntnis negativ, sie ist aber als dichterische Erfahrung eine andere Form der Erkenntnis.

Ebenfalls 1978 hat Jacques Derrida in „Le retrait de la métaphore“ die Frage der Metapher in einer weiterführenden Reflexion noch einmal aufgegriffen. Er geht aus von der Linie neuerer Sprachphilosophie – von Rousseau über Nietzsche bis zu Heidegger, Lacan und der Dekonstruktion –, die das Wesen der Sprache in ihrer metaphorischen Verfassung sieht. Dann ist die Metapher nicht ein Mittel der Sprache, das die Menschen gelegentlich benutzen, sondern die Sprechenden werden durch das metaphorische Sprechen als Sprechende konstituiert. Die Rede über die Metapher findet immer schon im Feld der Metapher statt; man kann nicht über sie reden, ohne mit ihr zu reden. Die Sprache ist in ihrem Wesen metaphorisch. Damit wird die Rede von der Metapher bedeutungslos; sie ist Rede über die Sprache selbst. Sofern die Metapher wörtlich ein Übertragungs-, also Transportmedium ist, geht mit dieser Einsicht die Kontrolle über das Fahrzeug verloren. Das Schiff der Metapher ist vom Anker und – so hatten Rimbauds *Bateau ivre* und andere moderne Schifffahrtstexte gezeigt – nicht mehr steuerbar (Derrida 1987 64–65; 1998, 198–199).

Die figurative Verfassung der Sprache macht erkenntnistheoretische Fragen prekär; Erkenntnis, so die Deutung de Mans, wird fraglich. Die sprachanalytische Philosophie reagiert darauf, indem sie Erkenntnis auf die wissenschaftlichen Bereiche eingrenzt, um klares und deutliches Sprechen von anderem zu unterscheiden. Aber schon Wittgenstein stellt im Vorwort zum *Tractatus logico-philosophicus* (1921) fest, dass damit „wenig getan“ ist. Die Probleme der Philosophie und der Wissenschaft mögen „im Wesentlichen endgültig gelöst“ sein, die des Lebens sind aber noch gar nicht berührt (Wittgenstein 1982, 8). In einer Notiz aus dem Nachlass führt Nietzsche den „Wert für das Leben“ als entscheidendes Kriterium an. „Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt“ (Nietzsche 1974, 34; 1885, 253). Die Konsequenzen daraus deutet er in der Linie seiner Überlegungen zur metaphorischen Sprache unter der Überschrift „Der Versucher“ an. „Es giebt vielerlei Augen. Auch die Sphinx hat Augen: und folglich giebt es vielerlei ‚Wahrheiten‘, und folglich giebt es keine Wahrheit“ (Nietzsche 1974, 34; 1885, 230). Die Frage ist, ob die Einsicht, dass es in Rücksicht auf das Leben „vielerlei ‚Wahrheiten‘“ gibt, notwendig bedeutet, dass es „keine Wahrheit“ gibt – oder ob das die Folgerung ist, die „der Versucher“ nahelegt. In „Ueber Wahrheit und Lüge“ hatte er Wahrheit als „ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen“ gedeutet: „kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die,

poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken“ (Nietzsche 1973, 374).

Die Figur des „beweglichen Heers“ erhält deutlichere Kontur; korreliert man sie mit der des Heers auf der Flucht aus der *Zweiten Analytik* von Aristoteles. Er verdeutlicht damit die Wahrheit als Entelechie der Dinge und „menschlichen Relationen“. Mit der Flucht der Soldaten löst die Schlachtordnung sich auf, nimmt aber irgendwann ihre anfängliche Formation wieder an. So gewinnen die vielfältigen Einzelwahrnehmungen im Akt des Erkennens Kontur, der zunehmend das in den Dingen und Verhältnissen liegende Wesen erkennt. Die Wahrnehmung der einzelnen Phänomene ist bereits durch das in ihnen liegende Wesen orientiert. Das Einzelne wird immer schon als Element einer Art oder Gattung erkannt (Aristoteles 1998c, II, 19,100a+b). Allerdings ist die Heeresformation keine natürliche, sondern eine von Menschen strategisch gebildete Ordnung. Die Figur bedeutet für Aristoteles aber gerade nicht, dass solche Bildungen nur konventionell sind. Es gibt eine aus der Natur des Kriegs hervorgehende angemessene Formation der Schlachtordnung. Das Heer der Metaphern bei Nietzsche dagegen bewegt sich nach Maßgabe der „menschlichen Relationen“, die zwar „nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken“ können, aber, da sie nicht durch eine inhärente Natur gebildet werden, sondern durch „Gebrauch“ entstehen, durch anderen „Gebrauch“ auch anders gebildet werden können. Die „menschlichen Relationen“ haben ihre Form nicht aus einer vorgegebenen Wahrheit, sie bilden diese im jeweiligen Gebrauch durch die figurative Sprache erst aus. Wahrheit als „bewegliches Heer von Metaphern“ nach Maßgabe der „menschlichen Relationen“ bedeutet nicht, dass es keine, sondern dass es viele Wahrheiten gibt.

Das verändert die Konzeption von Wahrheit. Sie ist nicht mehr eine Sache der *oikonomia*, sie folgt nicht dem Nomos des Hauses und der Heimat, sie emanzipiert sich und bewegt sich ins Offene. Derrida zitiert César Du Marsais, der in seiner Abhandlung *Des tropes* (1730) die Metapher und mit ihr die Tropen allgemein in der traditionellen Konzeption als „demeure empruntée – erborgte Wohnung“ charakterisiert (Derrida 1987, 75; 1998, 213). Gibt es aber im Feld der figurativen Sprache erkenntnistheoretisch nicht nur eine, sondern viele Wahrheiten, dann gibt es offensichtlich entsprechend auch viele Häuser und Heimaten, die jeweils einen anderen Nomos ausbilden. Die Wahrheit wird nomadisch; sie ist beweglich. Das „bewegliche Heer von Metaphern“ wird als sprachliche Form der „menschlichen Relationen“ erkennbar; ihr wesenloses Wesen ist der Übergang in immer neue Situationen.

Damit verschwindet das Metaphorische in seiner überkommenen Version als übertragenes im Verhältnis zum eigentlichen Sprechen und wird zugleich als die Verfassung von Sprache überhaupt erkennbar. Sie ist die sprachliche Form des Seins als unaufhörlicher Übergang, der weder an einer ursprünglichen Herkunft orientiert noch auf das Telos einer präfigurierten Zukunft ausgelegt ist. Derrida deutet diese Verfassung als Entzug. Im unaufhörlichen Übergang entzieht sich das Sein als eindeutige und einfache Wahrheit. Soll es gleichwohl gedacht werden, muss dies im Zug des Entzugs geschehen, in dem das Verschwinden sich ereignet. Damit entsteht nicht ein Raum für

das Eigentliche im Unterschied zum Übertragenen, sondern das Metaphorische weitet sich aus (Derrida 1987, 81; 1998, 219–220). Es ist nicht referentiell, sondern differentiell zu verstehen; es wird zur Relation des unaufhörlichen Übergangs, der als Öffnung auf ein Neues und Unbekanntes die figurative Gestalt einer Katachrese hat.

Möglicherweise ist die Figur des Entzugs, der zugleich etwas bewirkt und ins Werk setzt, im Horizont des kabbalistischen Konzepts der Tzimtzum zu verstehen. Der Rückzug, die Kontraktion Gottes schafft Raum für die Welt. Wird dieser Rückzug als Metapher, genauer als Rückzug und Entzug der Metapher gedacht, wird sie zu einer Figur Gottes. Das Sein und Gott werden denkbar in Gestalt des Entzugs der Metapher; die Öffnung auf das absolut Unbekannte ist eine „violence quasi catachrétique – eine quasi-katachrestische Gewalt“, ein sprachlicher Missbrauch, der aber zugleich notwendig und somit „sur-justifié – übergerechtfertigt“ ist (Derrida 1987, 81; 1998, 219–220). Das ist Derridas Version des Optimismus. Die Pointe dieser Gedankenführung liegt aber in einer Umwertung der Tzimtzum, die kabbalistisch als von Gott ausgehende Bewegung gedacht wird. In Derridas Konzeption geht sie von der Metapher aus, die nicht einen Raum schafft, in dem etwas, gar Gott oder das Sein, einen Ort hätte. Als Katachrese schafft sie etwas, das es selbst, an sich, nicht gibt. So werden das Sein und Gott als Wirkung der figurativen Sprache erkennbar. Die metaphorische Verfassung der Sprache ebnet die Unterscheidung von Alltagssprache und figurativer Sprache zu Gunsten der figurativen ein. Bedeutung ist die Wirkung der relationalen Dynamik eines unaufhörlichen Übergangs; sie ergibt sich erst aus einer Zukunft, die nicht irgendwann erreicht wird, vielmehr ihrerseits immer neu entsteht.

Auch die Reflexionen zur Metapher von Donald Davidson sind 1978 publiziert worden. In „Was Metaphern bedeuten“ untersucht er die figurative Sprache im Verhältnis zur Alltagssprache und ebnet die Unterscheidung von dichterischer und alltäglicher Sprache zu Gunsten der Alltagssprache ein, von der Metaphern besondere Fälle sind. Die fulminante Anfangsthese – „Metaphern sind die Traumarbeit der Sprache“ (Davidson 1998, 49) – impliziert zunächst, dass die figurative Sprache nicht ein Äquivalent des im Unbewussten gebildeten Traums, sondern seiner vom Bewusstsein ausgehenden sekundären Bearbeitung ist. Sie impliziert im Weiteren, dass Davidson die Deutung Jakobsons und vor allem Lacans, die Techniken der Traumarbeit, die Freud als Verdichtung und Verschiebung charakterisiert hatte, als Metapher und Metonymie zu bestimmen, umkehrt. Nicht die Traumarbeit ist als Metapher zu beschreiben, sondern die Metapher als Traumarbeit. Ein zweites Moment der Korrespondenz von Metapher und Traumarbeit ergibt sich aus der Frage der Deutung. In der Psychoanalyse geschieht sie als intersubjektiver und interaktiver Prozess zwischen dem Träumenden und dem Analytiker. Die Deutung, so Davidson, legt nicht einen verborgenen Sinn des Traums frei, sondern eröffnet dem Träumer einen Spielraum für sein Fühlen, Denken und Handeln. Sie ist nicht semantisch, sondern pragmatisch begründet.

Das gilt entsprechend für Metaphern. Sie unterscheiden sich allenfalls graduell von nichtfigurativer Sprache. Sie erweitern die Alltagssprache, doch das geschieht nicht durch „semantische Mittel“, die über die Alltagssprache hinausgehen. Die Frage der Bedeutung ist für figurative und literale Sprache dieselbe. Das ergibt die leitende These,

der zufolge Metaphern das bedeuten, „was die betreffenden Wörter in ihrer buchstäblichen Interpretation bedeuten und sonst nichts“ (Davidson 1998, 49). Eine Metapher hat nicht zusätzlich zu ihrem literalen einen weiteren Sinn. Die herkömmlichen Konzeptionen gehen davon aus, dass Metaphern „eine Form der Verständigung“ sind, die „Wahres und Falsches über die Welt“ mitteilen. Die Vorstellung, Metaphern seien „Vehikel zur Mitteilung von Gedanken“ mit einer „speziellen Bedeutung“ ist „verfehlt“. Sie sagen, was sie sagen. Ihre zusätzliche Leistung ist „anderer Art“. Sie liegt im Gebrauch, den sie eröffnet. Metaphern bilden keine besondere „dichterische oder metaphorische Wahrheit“, das wörtliche Verständnis ist die „metaphorische Wahrheit“ (Davidson 1998, 49). Der jeweilige Gebrauch gründet in der „buchstäbliche[n] Bedeutung und den buchstäbliche[n] Wahrheitsbedingungen“, den die Wörter und Sätze unabhängig von ihm haben (Davidson 1998, 50–52).

Die Pointe Davidsons ist, dass die literale Bedeutung der Wörter im metaphorischen Gebrauch bestehen bleibt. Deshalb ist die „metaphorische Interpretation“ entscheidend. Sie ist eine Frage der Verwendung von Wörtern; es geht nicht um die Bedeutung, sondern um das, „wovon Sprache handelt“ (Davidson 1998, 54). Als Aussage ist eine wörtlich verstandene Metapher unsinnig. Aber dadurch „werden wir unter geeigneten Umständen dazu angeregt, den Satz als Metapher aufzufassen“ (Davidson 1998, 66–67). Würde die Metapher eine zusätzliche Bedeutung bilden, könnte diese als neuer Sinn lexikalisiert werden. Aber eine Metapher bleibt eine Metapher; ihr „Element des Neuen“ ist ein „eingebautes ästhetisches Merkmal“ (Davidson 1998, 58–59). Die Frage ist, welches die „geeigneten Umstände“ und das „ästhetische Merkmal“ sein können, wenn sie nicht in der Bedeutung gründen.

Ein Vergleich impliziert, „dass zwei Dinge einander ähnlich sind“ und seine Rezipienten das wahrnehmen sollen. Die verglichenen Elemente erhalten keine zusätzliche Bedeutung, das Zusätzliche ist eine Sache der Verwendung. Das gilt entsprechend für die Metapher. Die Wirkung ihrer Ähnlichkeitsanalogien beruht auf der buchstäblichen Bedeutung ihrer Wörter. Als Beleg zitiert er die ersten vier Strophen aus T. S. Eliots *The Hippopotamus*, in denen das Nilpferd mit der Kirche in Beziehung gesetzt wird. Davidson deutet das als Ähnlichkeitsbeziehung, in der die Wörter in ihrer wörtlichen Bedeutung verwendet werden. Zwar wird in dem Gedicht „etwas angedeutet, was über die buchstäbliche Bedeutung der Wörter hinausgeht“, aber diese bleibt erhalten. Allerdings wird in dem Gedicht die Beziehung zwischen dem Nilpferd und der Kirche als eine der Unähnlichkeit vorgestellt; sie dient dazu, an der Kirche etwas erkennbar zu machen, was sie vom Nilpferd unterscheidet. Das scheinbar so starke Tier ist doch aus Fleisch und Blut und deshalb vergänglich, während die Wahre Kirche ewig ist. Die Beziehung von Tier und Kirche als eine von Vergänglichkeit und Ewigkeit ist banal; eine Reihe von weiteren possierlichen Vergleichen macht das deutlich. Sie sind allesamt belanglos in Hinsicht auf möglichen Gebrauch.

Wenn etwas an der metaphorischen Beziehung von Nilpferd und Kirche über die „buchstäbliche Bedeutung der Wörter“ hinausgeht, dürfte das in der Antwort auf die Frage liegen, warum das Nilpferd als Vergleich gewählt wurde. Es ist erkennbar eine ironische Replik auf die jüdisch-christliche Figur des Leviathan; er ist ein eschatolo-

gisch konnotiertes Ungeheuer. Das ergibt eine ironische Artikulation von Gott und Teufel, die womöglich die Urgestalt der anspruchsvollen Metapher ist: die Ur-Figur. Bereits die vorherigen Beispiele aus Dante und Donne – sie handeln vom Verhältnis zwischen Körper und Seele sowie vom Jenseits –, zeigen, dass es Davidson zuletzt um die theologisch-religiöse Dimension des Übersinns geht (Davidson 1998, 57–58). Die Deutung, die Elemente einer Metapher seien wörtlich zu verstehen, ist sprachphilosophische Aufklärung; sie treibt der Sprache auf der elementaren Ebene des Gebrauchs jegliche metaphysische Mucken aus.

Die theologische Konnotation weitet die Frage der figurativen Verfassung der Sprache ins Ethische und Metaphysische aus. Deshalb ist die Metapher für Davidson nicht eine Frage der Bedeutung, sondern des alltäglichen Gebrauchs. Die antiken Diskussionen haben das als Streit von Sophistik und Philosophie, rhetorisch erzeugtem Schein und theoretisch erkanntem Sein ausgetragen. Die modernen Diskussionen, vor allem die Derridas und de Mans, machen die figurative Verfassung der Sprache überhaupt erkennbar und zeigen, dass die beiden Dimensionen von Sein und Schein unauflöslich miteinander verwoben sind. Blumenberg deutet die christologische Perichorese als starke Form der Metapher, in der zwei absolut heterogene Elemente in Beziehung treten. Heilsgeschichtlich ist die Inkarnation Gottes eine Folge des anfänglichen Schismas von Gott und Teufel. Der Gottmensch macht eine andere Dimension dieser Ur-Figur erkennbar. Das Schisma von Wahrheit und Irre, Gut und Böse wird im Mensch gewordenen Gottessohn nicht überwunden, sondern artikulierend „verwunden“ (Heidegger). Die Leiblichkeit Jesu Christi ist nicht – doketistisch – bloßer Schein, sondern Präfiguration des verklärten Leibs der Ewigkeit. Die synoptischen Evangelien schildern die Verklärung Christi auf dem Berg Tabor. „Die Gestalt seines Angesichts ward anders (*species ejus altera; to eidos tou prosopou autou heteron*), und sein Kleid ward weiß und glänzend“ (Lk IX, 28–32). Das ist seine Verklärung (*transfiguratus est; metamorphote*; Mk IX, 2; Mt XVII, 2). Damit ist ein Maß für die Bildung von anspruchsvollen Metaphern und von Kunstwerken allgemein gegeben; sie bilden den verklärten Leib der Sprache und des Denkens.

Für Davidson ist die Frage nach einem kognitiven Gehalt von Metaphern nichtig; es geht um die „Wirkungen“, die sie haben. Sie entstehen nicht durch eine fixierbare Bedeutung, haben „nichts Propositionales an sich“. Ihre Wirkung ist vielmehr „unbegrenzt“ und ohne einen „eindeutigen Abschluss“. Das gilt allerdings auch für „jede Verwendungsweise von Sprache“ (Davidson 1998, 71–73). Die Metapher ist ein Fall der „Verwendungsweise“ von Sprache allgemein; sie hat nichts Spezifisches, sie ist ein Moment der nicht abschließbaren Bewusstseinsprozesse. Die Frage, welchen epistemologischen Status solche Bewusstseinsprozesse haben, diskutiert Davidson nicht. Metaphern sind „unter geeigneten Umständen“ anregend, aber sie bilden keine Bedeutung und keine Erkenntnis, sofern diese in Form propositionaler Akte mit eindeutigem kognitiven Gehalt entstehen.

Aber die Einsicht in das Relationale der figurativen Rede und der Sprache allgemein – von der antiken Sophistik über die barocke Konzeptistik bis zur Romantik und Dekonstruktion – hat die Frage aufgeworfen, wie differentielles Denken möglich und ob

es überhaupt Denken ist. Wird das bestritten, gilt frei nach Wittgenstein, dass die entscheidenden Frage von Bedeutung und Erkenntnis jenseits des so verstandenen Denkens liegen. Das Deiktische ist nur eine Dimension von Sprache: die der referentiellen Information. Sie ist von der Dimension der Bedeutung zu unterscheiden, die performativ durch differentielle Deutung gebildet wird.

Eine Metapher hat so wenig eine Bedeutung wie ein einzelnes Wort. Dieses erhält Bedeutung im Rahmen eines Weltverhältnisses, in dem Bedeutung und Gebrauch verbunden sind. In einem solchen propositionalen Sinn hat eine Metapher keine Bedeutung, weil sie nicht derart im Gefüge der Welt gründet, sondern im Verhältnis dazu neu ist. Deshalb allerdings ist sie nicht aus der gegebenen Sprache und dem wörtlichen Sinn der Worte zu erklären. Nicht die gegebenen Bedeutungen erklären die Metapher, sondern diese bildet neue Bedeutungen. Sie eröffnet einen Möglichkeitsraum von Bedeutung. Diese Zukunftsdimension der Bedeutung öffnet das Feld von Denken und Erkennen.

Wie die Metapher als falsche Aussage richtige Gedanken anregen und gute Wirkungen haben kann, ist für Davidson nicht eine zuletzt theologisch ausgerichtete Frage, sondern eine Sache des geregelten Gebrauchs der Sprache. Damit wird der Ur-Streit von Sein und Schein, Wahrheit und Irre in die Interaktion von falschem und richtigem Sprachgebrauch verlegt; er ist eine Frage von Semantik und Grammatik, nicht von Metaphysik und Theologie. Die Frage, wie Falsches kreativ sein, gar Richtiges bewirken kann, bleibt offen. Ist der durch Eliots Nilpferd-Gedicht evozierte Leviathan wirklich an die Kette der Alltagssprache zu legen? In den letzten Strophen des Gedichts bekommt das Ungeheuer – allerdings in der Vision eines Ich – während seiner nächtlichen Jagd Flügel und wird von Engeln unter Hosanna-Gesängen zum Himmel begleitet, wo es durch das Blut des Gotteslamms „so weiß wie Schnee“ gewaschen wird. Das ergibt – gemäß der Denkfigur der Apokatastasis in der Nachfolge des Origenes – die Verklärung des Leviathan und des Bösen.

6

Die Formel des Paulus für die *visio beatifica* der Herrlichkeit – *prosopon pros prosopon; facie ad faciem* (1 Kor 13,12) – gibt die Figur der Wahrheit als Beziehung und damit die Beziehung als Figur der Wahrheit; sie bildet die absolute Metapher nach der zuvor angeführten *conditio mundana*: „jetzt sehen wir mit einem Spiegel in Gestalt eines Rätsels, dann aber von Angesicht zu Angesicht“. Die scheinbar tautologische Figur der Beziehung zwischen Gleichen ist in Wahrheit die Beziehung zwischen absolut Heterogenen, die in dieser Artikulation übereinkommen. Diese Übereinkunft ist die absolute Zukunft, das Übereinkommen von Fremden die *visio beatifica*. Das ist die Entsprechung zur Konzeption der zwei Naturen in Jesus Christus als Relation von Gott und Mensch. Die *visio beatifica* der Auferstehung ist die Artikulation von Mensch und Gott als dauernde Gestalt des Glücks.

Der Dichter José Lezama Lima erörtert in seinen poetologischen Überlegungen und bildet in seiner Dichtung den Übergang vom Weltlichen zum Überweltlichen. Sein Gedicht *Un puente – Eine Brücke* ist eine Gestalt dieses Übergangs. Poetologisch fasst er ihn als Wirkung des dichterischen Bilds, das nicht die ontologische Form einer Entelchie hat – einer Bildung, die ihr Telos in sich hat und in ihrem Werden dieses Telos erfüllt –, sondern die poetologische Gestalt der Hypertelie bildet, die in Hinsicht auf ihr Telos unbestimmt ist und es in einem offenen Bereich überhaupt erst ausbildet. Lezama Lima nennt diese Form der figurativen Sprache das Bild, das aber in keiner Weise Abbild ist. Er hat in einer gewaltigen Hyperbel die Aufgabe der Dichtung – in einer Linie der modernen Literatur von Mallarmé über Proust und einige andere – als die einer Poetik der Auferstehung durch das Bild bestimmt. Im Feld der modalen Bestimmungen entspricht ihr das Unmögliche.

„Das Unmögliche, indem es auf das Mögliche einwirkt, erzeugt ein Mögliches im Unendlichen. Schon hat das Bild eine Kausalität geschaffen; das ist die Morgenröte des dichterischen Zeitalters“ (Lezama Lima 1977b, 841). Die Dichtung ist ein Analogon zum Glauben, den Lezama Lima als „Substanz des Inexistenten“ bezeichnet; „es substantiiert sich“. So entsteht „die höchste Absurdität im Menschen, das ist die höchste Substantialität, die Auferstehung.“ Deshalb ist „der Dichter das Wesen, das die neue Kausalität der Auferstehung schafft“ (Lezama Lima 1981, 127, 129). In der heidnischen Antike hatte die Dichtung „Worte für das Unbekannte gefunden, hatte neuen Göttern ihren Ort gegeben, hatte das *potens* erreicht, die unendliche Möglichkeit“. In der christlichen Moderne hat sie eine neue Dimension eröffnet. „In der Auferstehung schlägt das *potens* ins Äußerste um, erschöpft seine Möglichkeiten“ (Lezama Lima 1977b, 841). Wenn die unendliche Möglichkeit „auf das Sichtbare einwirkt“, hat sie natürliche Wirkungen; wenn sie sich „im Unsichtbaren entwickelt, schenkt sie uns das Wunder des Bilds der Auferstehung“ (Lezama Lima 1977a, 819).

In dem Essay „A partir de la poesía – Von der Dichtung aus(gehend)“ aus dem Band *La cantidad hechizada* (1970) bestimmt Lezama Lima die Dichtung als Suche nach einer anderen Kausalität, die Staunen erregt. Damit wird sie in den Horizont der Wahrheit gestellt. Das Staunen gilt seit der Antike als der Anfang philosophischer Erkenntnis; es ist, so Platon, die Einstellung des Menschen, der die Wahrheit liebt, und „es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie als diesen“ (Platon 2012, 155d). Die Dichtung ist aber auf der Suche nach anderen Formen der Verbindung zwischen den Dingen, als es die Gesetze der Kausalität vorsehen. Sie will offenbar nicht etwas schon Bekanntes wiedererkennen, sondern Anderes und Neues erkennen. Dazu begibt sie sich auf einen Weg mit unbekannter Richtung. Man weiß, dass es einen Weg „dorthin“ gibt, aber man weiß nicht, welches der Weg ist. Das Transportmittel ist zunächst, wie in einer realistischen Szene, ein Pferd; das Szenario ist aber eher unreal. Der Weg führt am Rand des Walfischmauls entlang – möglicherweise ein Verweis auf Moby Dick, eine moderne Replik des Leviathan. Der Weg zu der anderen Kausalität ist nicht kontinuierlich; die Reise vollzieht sich plötzlich, als Einbruch in die andere Kausalität der Dichtung, der „jäh und wogend oder überzeugend und schrecklich“ sein kann, „aber ist man einmal in

dieser Gegend der anderen Kausalität, gewinnt man eine verlängerte Dauer, die ihre kausalen Knoten“ in Gestalt von Metaphern schafft.

„Wenn wir zum Beispiel sagen, der Krebs trägt eine blaue Krawatte und bewahrt sie im Koffer auf, dann ist das Erste, das Leichteste, auf diesen Satz zu steigen, auf das augenblickliche und arglose Staunen zu klettern, das er in uns erzeugt.“ (Lima 1977b, 821–822). Ein erstes Moment ist hier bedeutsam. Das Transportmittel ist nun nicht mehr ein Pferd, sondern der Satz über den Krebs mit der blauen Krawatte selbst. Der dichterische Satz ist zugleich das Medium und das, was durch dieses Medium vermittelt wird. Diese performative Kraft des Poetischen wird sich bei der Lektüre des Gedichts *Un puente* genauer zeigen.

Wenn wir vor dem Blitzen und Knallen erstaunen und nicht zurückgestoßen werden in unserem Eifer, diesen Satz zu reiten, wenn wir uns mit dem Druck unserer Knie auf ihm halten können, beginnt er zu wirken, eine andere Folgerichtigkeit oder Dauer des Gedichts auszuströmen. Das Erstaunen zunächst, zu einer anderen Gegend aufzusteigen. Dann, uns in dieser Gegend zu halten, wo wir bereits von Erstaunen zu Erstaunen gehen, aber wie mit ganz natürlicher Atmung, zu einer Kausalität, die ein unaufhörliches Einverleiben und Ausscheiden ist; ein Erstaunen, sich in dem Raum aufzuhalten, der sich zusammenzieht und sich ausdehnt. (Lezama Lima 1977b, 821–822)

Der Krebs mit der blauen Krawatte lässt „uns eine andere Gegend erreichen“. Bewahrt er sie dann in einem Koffer auf, lässt er „uns eine Wohnung (*morada*) erreichen, das heißt, eine metaphorische Kausalität“.

Der Zugang zu der anderen Kausalität ist doppelt charakterisiert. Er geschieht plötzlich, als „Einbruch in die andere Kausalität“; und er geschieht dann als Dauer. Diese Dauer ist aber eine des dauernden Einbruchs, denn in der Region der Dichtung „gehen wir von Erstaunen zu Erstaunen“, nicht aber hektisch und hechelnd, sondern gelassen und hesychastisch-tantristisch: „wie mit ganz natürlicher Atmung“. Am Ende des Romans *Paradiso* ist die Rede vom hesychastischen Rhythmus, der den Beginn der Dichtung ermöglicht; er verweist auf die Atemtechniken der asketischen Tradition. Die geistlichen Übungen ermöglichen eine gesteigerte Lusterfahrung. Teresa von Avila sagt gelegentlich in *Las moradas del castillo interior – Die Wohnungen des inneren Schlosses*, wer diese Übungen vollzieht, wird – wenigstens ein bisschen – das Paradies schon auf Erden haben.

Das Dauer-Erstaunen der anderen Kausalität ist offenbar ein Kontinuum aus gegenrhythmischen Momenten: Einatmen und Ausatmen, Einverleiben und Ausscheiden, Zusammenziehen und Ausdehnen. Dies bedeutet umgekehrt, dass der Daueraufenthalt in der anderen Region der Dichtung, die Erotik der *longue durée*, die gegenrhythmische Form der anderen Kausalität hat: als Ineinander und Gegeneinander von Sinn und Widersinn oder Nichtsinn. Das Kontinuum der Dichtung nennt Lezama Lima *imagen – Bild*. Die Dichtung ist „Dauer zwischen dem Fortschreiten der metaphorischen Kausalität und dem zusammenhängenden Bild“. Das Pulsieren von Sinn und Widersinn bewirkt, dass die Dichtung sich unaufhörlich „bildet“ und „zerstört“, und „kaum ist sie an die Quelle des Sinns gelangt, schlägt der Gegensinn ihr fortlaufendes Strömen“. Aus dieser gegenrhythmischen Dynamik entstehen die Gestalt und der Gehalt des Bilds.

Seine performative Kraft führt die Lesenden aus der Alltagskausalität in eine Region anderer Kausalität und lässt sie dort eine Wohnstätte finden. „Wenn die Kausalität sich am Ende nicht dem zusammenhängenden Bild ergibt, kann die Phantasie – im platonischen Sinn – nicht ihr anhaltendes Fest verwirklichen“ (Lezama Lima 1977b, 821–822).

Die Poetik ist dreifach geschichtet. Sie hat ihren Ausgang von der Alltagswirklichkeit und deren kalkulierbarer Kausalität; sie gelangt von ihr aus – plötzlich – zur metaphorischen Kausalität und schließlich zum Kontinuum des Bilds als Wohnung der Dichtung und der Dichtung als Wohnung. Der Ritt auf dem poetischen Satz ins Offene hat im Wortsinn „metaphorische Kausalität“; das Bild, das daraus entsteht, hat die Zeitform der Dauer in diesem so erreichten Offenen. Das ist die Wirklichkeit als „anhaltenden Fest“.

Die Frage ist, wo diese andere Wirklichkeit liegt, welches der Ort der *morada* ist. Unmittelbar im Anschluss an die zitierte Stelle geht der Text mit einer Evokation der Ausgrabungen Heinrich Schliemanns weiter, der im 19. Jahrhundert das antike Troja gefunden und archäologisch zu erschließen begonnen hat. Lezama zitiert Schliemanns Bericht von der Öffnung der Grabkammern. Der Sprung des Einbruchs in den Raum der Dichtung führt ins Grab. Die andere Kausalität der Dichtung ist sepulkral; sie stiftet einen Bezug zu dem Jenseits, dessen diesseitiger Ort das Grab ist. Das Unbekannte der Suche, von der zu Anfang die Rede war, ist die absolut andere Region: die Wirklichkeit des Todes. Das Kontinuum des Bilds ist die Bleibe im Reich des Todes. Sein tiefster Gehalt ist die Gegenrhythmik von Leben und Tod.

Die folgende deutende Kommentierung des Anfangs von *Un puente – Eine Brücke* ist ein hermeneutischer Versuch über die Frage, wie man einen Text liest, den man nicht versteht. Der Kommentar ist ein Geleit auf dem Weg in die andere Region der Dichtung. Hermes, der Gott der Hermeneuten, ist nach der griechischen Mythologie auch der Psychopompos, der die Seelen in das Reich der Toten geleitet. Die Übersetzung stammt von Léonce W. Lupette; sie ist bislang unveröffentlicht.

Un puente, un gran puente

En medio de las aguas congeladas o hirvientes,
un puente, un gran puente que no se le ve,
pero que anda sobre su propia obra manuscrita,
sobre su propia desconfianza de poderse apropiar
de las sombrillas de las mujeres embarazadas,
con el embarazo de una pregunta transportada a lomo de mula
que tiene que realizar la misión
de convertir o alargar los jardines en nichos
donde los niños prestan sus rizos a las olas,
pues las olas son tan artificiales como el bostezo de Dios,
como el juego de los dioses,
como la caracola que cubre la aldea
con una voz rodadora de dados,
de quinquenios, y de animales que pasan
por el puente con la última lámpara

de seguridad de Edison. La lámpara, felizmente,
 revienta, y en el reverso de la cara del obrero,
 me entretengo en colocar alfileres,
 pues era uno de mis amigos más hermosos,
 a quien yo en secreto envidiaba.

Un puente, un gran puente que no se le ve...
 (Lezama Lima 1999, 84–85)

Brücke, große Brücke

Mitten im Eis- oder kochenden Wasser,
 eine Brücke, eine Brücke groß, dass man sie nicht sieht,
 die sich aber zieht: über ihr eigenes Schriftwerk,
 über ihr eigenes Misstrauen, ob sie sie sich aneignen kann
 die Schirme der schwangeren Mütter;
 schwanger mit einer Frage, die der Maultierrücken trägt
 die die Mission erfüllen muss
 die Gärten zu verwandeln oder auszubauen zu Nischen
 wo die Kinder ihre Krausen leihen den Wellen
 denn die Wellen sind so künstlich wie das Gähnen von Gott,
 wie das Spiel der Götter;
 wie die Muschel, die das Dorf mit einer
 Würfelstimme werfend überdeckt,
 aus Jahrfünften, und von Tieren, die queren
 die Brücke mit der letzten Grubenlampe
 von Edison. Die Lampe, zum Glück,
 geht zu Bruch, und auf der Umseite des Arbeitergesichts
 beschäftige ich mich mit dem Anbringen von Sicherheitsnadeln,
 denn er war einer meiner allerschönsten Freunde,
 den ich heimlich beneidete.

Brücke, eine große Brücke, dass man sie nicht sieht... (Lupette 2020)

Das Gedicht beginnt mit der Evokation der Mitte, der Vermittlung; sie ist auf das Element bezogen, das im Titel des Gedichts seinerseits vermittelt angesprochen ist: auf das Wasser, über das die Brücke geht. Das Vermittelnde ist die Brücke, ein Ort inmitten zweier getrennter Bereiche, deren Abstand er überbrückt. Das Wasser wird im Plural angeführt. Das können einfach die Wasserfluten eines Flusses, Sees oder Meers sein, es können aber auch die Wasser des Anfangs sein, über denen der Geist Gottes weht, der kurz danach als *bostezo de Dios* angesprochen wird. Dann wäre am Beginn des Gedichts der Beginn der Schöpfung evoziert und mit dem Beginn des Gedichts selbst konstelliert. Das Gedicht stellt sich selbst als Beginnendes dar, macht seinen eigenen Beginn zum Thema. Das Wasser wird in einer offenbar paradoxen Figuration vorgestellt; es brodelnd oder ist gefroren, es ist kochendheiß oder eiskalt, aufgewühlt oder spiegelglatt, falls nicht in der aufgewühlten Form gefroren. Die Alternative von gefroren oder brodelnd verweist auf ein formales Moment. Das Wasser wird in dem Moment vorgestellt, wo eine Wellenbewegung für den momentanen Einstand einer Figuration zur Gestalt geworden ist: für diesen Moment eingefroren, konfiguriert. Deshalb auch ist die Alter-

native *congelados o hirvientes* nicht wirklich paradox, sondern bildet die Figur der Gestaltung dessen, was im Strom des Werdens und Vergehens Gestalt annimmt und sich wieder auflöst. Émile Benveniste hat diese Dynamik als die Bedeutung von Rhythmus beschrieben (Benveniste 1966). In dem ursuppenartigen Brodeln der elementaren Fluten gibt es eine Kraft, die das flutende Fließen momentan konfiguriert, die in den Fluten den Übergang der Gestalt bildet. Das Gedicht nennt sie *puente*, aus lateinisch *pons, pontis*. Gestaltung ist Brückenbau, *pontificium*, der Gestalter ist der Brückenbauer als *pontifex*. Die Gestalt ist die Brücke als momentaner Einstand zwischen Ungestalt und Ungestalt; deshalb muss sie immer wieder neu gebildet werden, und eben das ist der Rhythmus des Werks, der sich aus Wiederholung und Differenz ergibt.

Indem das Gedicht sich bei seiner eigenen Entstehung beschreibt, gibt es die Beschreibung des Brückenbaus, zeigt sich der Dichter, der das beschreibt, als Brückenbauer. Diese Brücke, die das Gedicht baut und zugleich ist, die es wird, indem es sie baut, die es werdend ist, diese Brücke ist unsichtbar. Man sieht sie nicht, weil sie geistig ist, weil sie das Gedicht selbst ist. Sie geht über ihr eigenes handschriftliches Werk. Das Handwerk des Dichter-Brückenbauers ist die Handschrift, die das Schriftwerk des Gedichts bildet. Die Brücke des Gedichts ist eine Figur der Selbstbezüglichkeit; sie bildet sich durch ihr eigenes Schriftwerk, indem sie als Schriftwerk wird. Und dieses Werden ist ein Gehen: der Gang als Übergang.

Das selbstbezügliche Moment wird sogleich modifiziert. Das Medium des Brückenbaus ist die *propia obra manuscrita*, aber auch die *propia desconfianza*, das eigene Misstrauen oder Unvertrauen, der Zweifel. Das eigene Schriftwerk bildet sich im Medium der eigenen Ungewissheit, und zwar gerade der Ungewissheit, sich etwas aneignen zu können. Die Brücke des Gedichts bildet sich durch die mangelnde Zuversicht, gebildet werden zu können. Das Uneigene, Uneigentliche und Unangeeignete ist das Medium der Aneignung. Sie zielt auf die Sonnenschirme der schwangeren Frauen. Damit wird die Figur des Werdens zu einer organischen und menschlichen; die Reihe von der Entstehung der Welt durch Gott, der Entstehung des Gedichts durch den Dichter wird um die Entstehung des Menschen durch die Frau verlängert.

Die Brücke verläuft über das eigene handschriftliche Werk, über das eigene Unvertrauen, schwanger zu gehen mit dem Gedicht, wirklich etwas zu schaffen nach Art der Schwangerschaft oder der göttlichen Schöpfung. Sie verläuft mit der Hemmung einer Frage, sie geht schwanger mit einer Frage. Das Unvertrauen hat die Form einer Frage, und eben das ist als *embarazo* zugleich die Hemmung und als diese die Schwängerung, der „Keim“ des Werdens aus dem Widerstand der Störung. Die hemmende Frage wird auf einem Maultierrücken transportiert, sie kommt oder geht, sie bewegt sich auf einem Transportmedium, einem Fortbewegungsmittel. Die Hemmung hat ein dynamisches Moment, ist als Frage ein Moment der Bewegung, die das Gedicht als sich bildende Brücke vollzieht. Das Maultier als Medium der Frage hat eine Mission: die Verwandlung, das *convertir*, das auch ein *alargar* sein kann. Das Maultier als Träger der hemmenden Frage des Gedichtanfangs zum Brückenbau hat die Aufgabe, die Gärten in Nischen zu verwandeln.

Wenn die Fluten zu Anfang die der anfänglichen Wasser sind und das Gedicht seine Entstehung mit der Erschaffung der Welt parallelisiert, dann sind die Gärten des Anfangs die des Paradieses; zugleich sind sie aber auch, wie die Wasser einfach Fluten sind, irgendwelche Gärten, die Gärten der Erde, der menschlichen Kultur. Der Garten markiert als bearbeitete Natur einen Beginn menschlicher Zivilisation, der Verwandlung von Natur in Kultur durch Hortikultur und Ackerbau. Das wird hier vorausgesetzt. Die Gärten und ihre Kultur sind schon da, und das Gedicht verhält sich zu dieser Kultur; geht von ihr aus und verwandelt sie. Im Zusammenhang eines Gartens lassen die Nischen den, der mit spanischen Ohren hört, an Grabnischen denken. Die Mission des Gedichts ist die Verwandlung des Gartens in einen Totenacker. Der Ort der Brücke ist die Grabnische; dieser Ort hat seine Örtlichkeit in der Brücke als Übergang in den Tod. Die Mission des Gedichts ist, den Garten – auch den des Paradieses – in Totenacker zu verwandeln, das Paradies um die Grabnischen zu erweitern, um die Gräber als Frucht des Sündenfalls. Der kommt im Gedicht nicht so sehr als ursprungsmythisches Ereignis vor, sondern als beständig angesprochenes Unheil: als Verfall. Kultur bedeutet Verwandlung des Gartens in Totenacker, Hortikultur bedeutet Mortikultur.

In den Grabsnischen gibt es wiederum Wasserwellen, so dass die Nischen zum Raum des Wassers werden, den das Gedicht durch die Brücke und als die Brücke zu überbrücken unternimmt. Brücke und Wasser gehen ineinander über; das Wasser wird als Welle zur Brücke; die Wasser des Anfangs werden zu Wassern des Endes, des letzten Übergangs. Deren Wellen sind selbst auch ein Übertragungsphänomen. Die Locken der Kinder gehen auf die Wellen über, bilden die Wellen des Wassers; es ist offenbar seinerseits eine Funktion des Brückenbaus, der sich als das Gedicht vollzieht. Durch die Brücke als Übergang werden die Wellen gebildet. Sie erst lässt das Wasser bedeutsam werden, zu den Wassern des Anfangs und Endes werden. Wasser und Brücke implizieren sich, werden durch- und miteinander, sind sich jeweils gegenseitig Medien. Die Wellen sind also künstlich, ein Produkt der Kunst, ebenso künstlich und ein Kunstprodukt wie das Gähnen des Atems Gottes am Anfang. Der Anfang, der hier in der Figur des Anfangs überhaupt angedeutet wird und mit dem sich das Gedicht in einer Parallelaktion bildet, als den es sich ebenfalls konzipiert, wird folgerichtig zu einem künstlichen Anfang: zum Anfang der Kunst und durch die Kunst. Zu diesem Anfang wird er als Bezug auf das Ende des Lebens, als der Anfang des Tods und als Übergang in den Tod. Der Anfang des Gedichts bildet sich als Brückenbau des Übergangs zum Tod.

Als Unbekanntes und Unwesentliches ist der Tod keine ontologische Entelechie, nicht Grund und Zweck des Lebens. Mit einer sonderbaren Variante der modalen Bestimmungen nennt Hegel den Tod „jene Unwirklichkeit“. Deshalb erfordert, „das Tote festzuhalten“, die „größte Kraft“. Sie liegt in einer Interferenz von Leben und Tod: „im Leben des Geistes“, das den Tod „erträgt und in ihm sich erhält“. Der philosophische Geist gewinnt „seine Wahrheit“, indem er „in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet“ und „dem Negativen ins Angesicht schaut und bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt“ (Hegel 1976, 36). Der dichterische Geist findet nicht „sich selbst“ in der „absoluten Zerrissenheit“, die Artikulation „von Angesicht zu Angesicht“ mit dem absolut Anderen verändert ihn selbst. Er ‚kehrt‘

das Negative des Tods nicht – nach Maßgabe des spekulativen Satzes – „in das Sein“, um‘. Die Zauberkraft der Dichtung erzeugt, was Lezama Lima die *cantidad hechizada* nennt: den *verhexten Teil*, der nicht entelisch ist, sondern hypertelisch wird. Das „Unmögliche“, das „auf das Mögliche einwirkt“, erzeugt ein „Mögliches im Unendlichen“; es eröffnet immer neue Möglichkeiten (Lezama Lima 1977b, 841). Die metaphorische Relation der Dichtung ist „die unendlichmachende Reflexion“, die den Geist „von sich selbst hinwegführt und ihn dadurch abhält, zu sich selbst zurückzukehren“ (Kierkegaard 1976, 52).

Die Wellen, die das Spiel des Werdens und Vergehens in der Rhythmik von Gestalt und Ungestalt bilden, sind künstlich wie der Atem Gottes und wie das Spiel der Götter, das eben das Spiel von Werden und Vergehen ist. Das Spiel des Gedichts wird zum Spiel der Götter; das Gedicht spielt Gott. Der momentane Einstand der Störung als Moment der Gestaltbildung, der Rückfluss im Fließen des Wassers als Moment der Wellenbildung, dieser Einstand des Bilds ist im Fluss des Lebens der Tod. Er stellt das Leben als Frage. Der momentane Einstand gibt die Gestalt als Bild. Wenn der Tod der Einstand im Leben ist, ergibt er das Bild des Lebens: das Leben als Bild. Mit der Einsicht in Sterblichkeit und Tod ergibt sich das Bild als Medium des Übergangs, als Brücke zwischen Leben und Tod. Die Brücke gibt dann umgekehrt das Bild des Bilds. Auch deshalb muss die Brücke sich selbst bilden; sie ist das Selbstbild der Kultur als Überbrückung des Abgrunds zum Tod. Lezamas ursprüngliche Einsicht ist, den Ursprung des Bilds nicht aus dem Tod schlechthin, vielmehr aus dem Geist des Tods erkannt zu haben. Der ist wie das Gähnen Gottes; er entsteht als Geist aus der Einsicht in die Sterblichkeit. Bild und Geist zeigen sich als gleichursprünglich. Geist ist, so verstanden, das Medium der Bildung des Bilds; Bildung bedeutet, die Brücke in den Tod zu bauen.

Die Reihe der Kunstfiguren von Werden und Vergehen – Wellen, Atem Gottes, Spiel der Götter – wird um ein viertes Moment verlängert: die Muschel, die als ein Schallinstrument das Dorf mit Klang überzieht, mit einer Stimme, die Würfel wirft: *rodadora de dados*. Hier öffnet sich ein semantischer Abgrund. Im spanischen ist *Würfel* – *dado* das Partizip Perfekt von *dar* – *geben*: das Gegebene. Der Würfelwurf ist die Gabe des Zufalls. Das ist er als rollende Stimme, *una voz rodadora*, als Klang der Muschel. Das Spiel der Wasserwellen ist zu Schallwellen geworden, die ihrerseits – *una voz rodadora de dados* – zu rollenden Würfeln werden. Das Verbaladjektiv *rodador* enthält phonetisch und damit semantisch den *dado* – *Würfel* und weiter den *dador*, den Geber, ein anderes Wort für den Geber des Lebens überhaupt: Gott selbst. Der *dador* ist hier die Stimme der Muschel als würfelnde; die Gabe der Schöpfung – in der jüdisch-christlichen Konzeption ist sie aus dem Wort Gottes entstanden – geht aus dem Zufallswurf der Würfel hervor. Der Schöpfer und der Zufall, *dador* und *dado*, bilden in der *voz rodadora de dados* eine Konstellation. Er würfelt also doch. Das ist aber kein Einwand gegen die Ordnung der Schöpfung, die als schlicht berechnete einfach öde und monoton wäre. Die Provokation der Schöpfung besteht gerade darin, den Zufallswurf der *voz rodadora de dados* zu integrieren. Das ist die Mission der Kunst.

Das Spiel der Wellen ist als Spiel der Götter zum Würfelspiel der Welt geworden. Das Rollen der Würfel folgt demselben Formgesetz wie das der Wellen. Der Würfelwurf

ergibt den Einstand der Zufallskonstellation als Bild. Dieses Bild hat eine zeitliche Dynamik. Die würfelnde Stimme wirft ebenfalls *quinquenios*, ergibt das Spiel der Zeit als rhythmisch gemessenen Zeitverlauf. Fünfjahresfristen bilden ein Zeitmaß, geben die Zeit als gemessene und als ein weiteres Kulturmoment. Das Gedicht bildet sich als Brücke, die das Bild des Lebens ausgehend vom Tod gibt. So misst es auch die Zeit, gibt das Bild der Zeit als Frist, die ebenfalls die Gabe des Zufalls ist.

Um die Ausführungen nicht übermäßig auszudehnen – das Gedicht umfasst insgesamt über hundert Verse – breche ich hier ab und verweise nur noch auf die im Folgenden eingeführte Glühbirne, die eine Replik des menschlichen Ingenieurs und seines Ingeniums auf das *fiat lux* des Schöpfungsbeginns ist. Mit der Lampe kommt auch ein sprechendes und handelndes Ich ins Spiel, das sich zu einem anderen Menschen verhält, dergestalt aber, dass der andere als Toter angesprochen wird, auf dessen Gesicht sich das Ich wie auf eine Maske bezieht. Das ergibt zugleich das Szenario des Anfangs, die paradiesische Urszene, die allerdings zum einen als homoerotische zwischen dem Ich und einem Arbeiter, zum andern zwischen dem Ich und einem Toten, als Evokation des Toten stattfindet. Damit ist eine Konstellation eingeführt, die nur noch anzudeuten ist. Der homophile Eros ist für Lezama Lima nicht steril; er nennt ihn hypertelisch, da er das Telos der Fortpflanzung übersteigt. Derart Hypertelisches bildet das Kraftfeld einer Poetik der Auferstehung durch das Bild.

Die Rede vom *poeta-pontifex* wird deutlicher durch einen Bezug auf die *Parallelbiographien* Plutarchs. Lezama hat sich mehrfach auf die Biographie des Numa bezogen, der in vielfacher Hinsicht eine Gestalt des Übergangs war; in Ovids *Metamorphosen* steht er am Übergang von der mythischen zur historischen Zeit. Nach Plutarch hat Numa das Amt des *pontifex* eingerichtet und war selbst der erste. Plutarch gibt einige Worterklärungen für *pontifex*; die gängigste sei, „dass der Name dieser Priester nichts anderes als Brückenmacher bedeute, und dass sie ihn von gewissen Opfern, die sie auf der Brücke verrichten mussten, und die für die heiligsten und ältesten gehalten wurden, bekommen haben. [...] Der *Pontifex Maximus* versieht die Stelle eines Auslegers und Erklärers in Religionssachen.“ Er ist Hierophant, Prophet und Exeget (Plutarch 1799, 248–249). Lezama Lima hat die Ausführungen zur Gestalt des Priesterkönigs ernst genommen. Das Amt des *pontifex* hat heute der Dichter.

Das Gedicht über den Brückenbau bestimmt seine Mission. Deshalb handelt es von seiner eigenen Entstehung. Dabei wird deutlich: das Gedicht *ist* nicht, es *wird*, indem es sich in die Gestalt der Brücke auslegt. Es ist es selbst und seine eigene Exegese; die Brücke führt nicht wohin, als hypertelische führt sie hinaus, ist sie reine Exegese. So bildet sie einen Ort. Die erste Strophe artikuliert eine Reihe von Gegensatzpaaren: Anfang-Ende, Leben-Tod, Licht-Dunkel, Werden-Vergehen, Ich-Anderer; ihre Artikulation bildet den Rhythmus als die Form, in der die Gegensätze nicht immer schon in einander übergegangen sind, sondern beständig übergehen. So bilden sie keine festen Oppositionspaare, bleiben aber gleichwohl gegensätzlich. Sie werden nicht aufgelöst oder aufgehoben, vielmehr in einem neutralen Raum, dem der Brücke, artikuliert. Das nennt Lezama Lima Bild. Es ist ein neutraler Raum, weil er nicht prägend auf die Artikulation einwirkt; er lässt sie sich im Spiel von Gestalt und Ungestalt vollziehen, ohne

ihr eine bestimmte Form – weder der Anschauung noch des Denkens – aufzuprägen. Was sich dort ereignet, ergibt eine Konfiguration. Das Gedicht vollzieht diesen Prozess der Figuration als Übergang zwischen heterogenen Bereichen und es zeigt, wie es diesen Übergang vollzieht und so selbst wird. Es zeigt den poetischen Logos als Werden der Figuration. Der momentane Einstand der Figur gibt die Welt als Bild und Bedeutung.

In der poetischen Logik Lezama Limas ist sie – wie die Metapher vom Licht der Wahrheit oder der nackten Wahrheit – absolute Figur: *lege soluta*, losgelöst vom Gesetz des Eigensinns. In der Figur des Pferds und des zu reitenden Satzes nimmt er die Metapher als Transportmittel beim Wort und überführt sie in der Figur der Brücke in die Konfiguration eines Denkbilds. Als Übergang ist die Brücke die Metapher der Metapher und zugleich die Verwandlung ihrer überkommenen Konzeption. In der Linie der modernen Dichtung, die mit Lautréamont angedeutet wurde, wertet Lezama Lima die Art des Transports, seine Richtung und sein Ziel dergestalt um, dass die metaphorische Entelechie zur hyperbolischen Hypertelie wird. Das geschieht aber nicht einfach als arbiträre Entfesselung der traditionellen metaphorischen Bindung durch das Prinzip des Ähnlichen, es vollzieht sich vielmehr in der Rückbindung an die Öffnung dieser entelischen Ontologie, die das Christentum mit seinen leitenden theologischen Denkfiguren eingeführt und im Zuge seiner Geschichte entfaltet hat. Neben der Christologie ist das im poetologischen Denken Lezama Limas vor allem die Auferstehung.

Wenn die Figur die Gestalt der Bedeutung ist, bleibt die Frage, wie eine Konfiguration, ein Gefüge von Figuren zu verstehen ist. Allerdings stellt schon die Frage, was *eine* Figur bedeutet, vor kaum zu lösende Probleme. Was bedeutet die lachende Wiese? Bei rechtem Licht ist die Bedeutung des Bilds selbstverständlich; es versteht sich von selbst oder gar nicht. Das ist eine Frage des Organs, das einer hat oder nicht hat. Das Selbstverständliche ist das neutrale Feld, in dem die Figur sich artikuliert. Die Wiese lacht bedeutet selbstverständlich, dass sie lacht. Und die Artikulation von Werden und Vergehen bedeutet ebenso selbstverständlich, dass alle Dinge und wir selbst zuerst vergänglich sind. Selbstverständlich sterben wir, ja. Das Gedicht gibt dieses Bild des Lebens als Übergang in den Tod. Das ist selbstverständlich und bleibt doch auch vollkommen unverständlich und unverstehbar. Eben das ist die Figuration des Bilds: die selbstverständliche Artikulation des Unverstehbaren.

Literatur

- Aristoteles. 1998a. *Peri hermeneias – Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck (Organon, Band 2)*. Griechisch und Deutsch, hrsg. und übersetzt von Hans Günter Zekl, 96 – 151. Meiner.
- Aristoteles. 1998b. *Kategoriai – Kategorien (Organon, Band 2)*. Griechisch und Deutsch, hrsg., übersetzt von Hans Günter Zekl, 3 – 93. Meiner.
- Aristoteles. 1998c. *Analytikon hysteron – Zweite Analytik (Organon, Band 3/4)*. Griechisch und Deutsch, hrsg., übersetzt von Hans Günter Zekl, 311 – 523. Meiner.
- Aristoteles. 1980. *Rhetorik*, übersetzt von Franz Günter Sieveke. Fink.

- Aristoteles. 1989. *Metaphysik*. Griechisch und Deutsch, hrsg. Horst Seidel, übersetzt von Hermann Bonitz, 2 Bde. Meiner.
- Aristoteles. 1959. *Ars rhetorica: recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. Hrsg. William David Ross. Clarendon.
- Aristoteles. 1982. *Poetik*, übersetzt von Manfred Fuhrmann. Griechisch und Deutsch. Reclam.
- Benveniste, Émile. 1966. „La notion de ‚rythme‘ dans son expression linguistique“. In *Problèmes de linguistique générale*, Émile Benveniste, 1, 327–336. Gallimard.
- Black, Max. 1983a [1954]. „Die Metapher“. In *Theorie die Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp, 55–79. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Black, Max. 1983b [1977]. „Mehr über die Metapher“. In *Theorie die Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp, 379–413. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Blanchot, Maurice. 1963 [1949]. *Lautréamont et Sade*. Minuit.
- Blumenberg, Hans. 2013 [1960]. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Hrsg. Anselm Haverkamp. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2007 [1975]. *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Hrsg. Anselm Haverkamp. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1979. „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“. In *Schiffbruch mit Zuschauer*, 75–93. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1983. „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“. In *Theorie die Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp, 438–454. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Davidson, Donald. 1998 [1978]. „Was Metaphern bedeuten“. In *Die paradoxe Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp, 49–75. Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 1972 [1971]. „La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique“. In *Marges de la philosophie*, Jacques Derrida, 247–325. Minuit.
- Derrida, Jacques. 1987 [1978]. „Le retrait de la métaphore“. In Derrida, Jacques. 1987. *Psyché. L'invention de l'autre*, Jacques Derrida, 63–93. Galilée.
- Eggs, Ekkehard. 2000. „Metapher“. In *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 5, hrsg. Gert Ueding, 1099–1183. Niemeyer.
- Fónagy, Iván. 1963. *Die Metapher in der Phonetik. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen Denkens*. Mouton.
- Goldmann, Luzia. 2019. *Phänomen und Begriff der Metapher. Vorschlag zur Systematisierung der Theoriegeschichte*. de Gruyter.
- Haverkamp, Anselm (Hrsg.). 1983. *Theorie der Metapher*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Haverkamp, Anselm (Hrsg.). 1998. *Die paradoxe Metapher*. Suhrkamp.
- Haverkamp, Anselm. 2002. *Figura cryptica. Theorie der literarischen Latenz*. Suhrkamp.
- Haverkamp, Anselm. 2007. *Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik*. Fink.
- Haverkamp, Anselm. 2015. *Marginales zur Metapher. Poetik nach Aristoteles*. Kadmos.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1976 [1807]. *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1972 [1927]. *Sein und Zeit*. Niemeyer.
- Hetzl, Andreas. 2021. „Metapher, Metaphorizität, Figurativität“. In *Handbuch Literatur & Philosophie*, hrsg. Andrea Allerkamp und Sarah Schmidt, 125–136. de Gruyter.
- Kant, Immanuel. 1975a [1768]. „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“. In *Immanuel Kant. Werke in zehn Bänden: Vorkritische Schriften bis 1768*, hrsg. Wilhelm Weischädel, Bd. 2, 991–1000. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel. 1975b [1786]. „Was heißt sich im Denken orientieren?“. In: *Kant, Immanuel. Werke in zehn Bänden: Schriften zur Metaphysik und Logik*, hrsg. Wilhelm Weischädel, Bd. 5, 265–283. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel. 1975c [1790, 1793]. *Kritik der Urteilskraft*. In: *Kant, Immanuel. Werke in zehn Bänden: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*, hrsg. Wilhelm Weischädel. Bd. 8, 171–620. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Kierkegaard, Søren. 1976. *Die Krankheit zum Tode* (1849). In: Kierkegaard, Søren. *Die Krankheit zum Tode und anderes*, hrsg. von Hermann Diem et al., 23–177. dtv.
- Konersmann, Ralf (Hrsg.). 2007. *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lautréamont (Isidore Lucien Ducasse). 1963. *Œuvres complètes. Les Chants de Maldoror. Poésies. Lettres*, hrsg. von Maurice Saillet. Librairie Générale Française.
- Lautréamont (Isidore Lucien Ducasse). 2004. *Die Gesänge des Maldoror*, übersetzt von Ré Soupault. Rowohlt.
- Lezama Lima, José. 1977a [1958, 1970]. „Preludio a las eras imaginarias“. In: José Lezama Lima. *La cantidad hechizada*. UNEAC. In: José Lezama Lima. *Obras completas: Ensayos, cuentos*, Bd. II, 797–820. Aguilar.
- Lezama Lima, José. 1977b [1960, 1970]. „A partir de la poesía“. In: José Lezama Lima. *La cantidad hechizada*. UNEAC. In: José Lezama Lima. *Obras completas: Ensayos, cuentos*, Bd. II, 821–843. Aguilar.
- Lezama Lima, José. 1981 [1968]. „Sobre poesía“. In: José Lezama Lima. *Imagen y posibilidad*, hrsg. Ciro Bianchi Ross, 126–130. Letras Cubanas.
- Lezama Lima, José. 1999 [1941]. „Un puente, un gran puente“. In: José Lezama Lima. *Enemigo rumor*. In: José Lezama Lima. *Poesía completa*, hrsg. von César López, 84–87. Alianza.
- de Man, Paul. 1983 [1978]. „Epistemologie der Metapher“. In: *Theorie der Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp, 414–437. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nietzsche, Friedrich. 1973 [1873]. „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn“ (1873). In: Friedrich Nietzsche. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. III,1, 367–384. De Gruyter.
- Friedrich Nietzsche. 1974. *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1884–Herbst 1885*, in: Friedrich Nietzsche. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. VII, 3. De Gruyter.
- Ovid. 1990. *Metamorphosen*. In deutsche Hexameter übertragen und herausgegeben von Erich Rösch. Mit einer Einführung von Niklas Holzberg. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Paul, Jean. 1980. *Vorschule der Ästhetik*. In: Jean Paul. *Sämtliche Werke*, Bd. I, 5, 7–456. Hanser.
- Platon. 2012. *Theätet*. Deutsch und Griechisch, hrsg. Ekkehard Martens. Reclam.
- Plutarch. 1914. *Lives, Volume I: Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*, übersetzt von Bernadotte Perrin. Harvard UP.
- Plutarch. 1799. „Numa“. In: Plutarch. *Vergleichende Lebensbeschreibungen*, übersetzt von Johann Friedrich Salomon Kaltwasser, 225–283. Keil.
- Poppenberg, Gerhard. 1993. „Die Metapher und das Unbekannte“. In: Gerhard Poppenberg. *Ins Ungebundene. Über Literatur nach Blanchot*, 174–184. Niemeyer.
- Poppenberg, Gerhard. 2009a. „Vom Pathos zum Logos. Überlegungen zu einer Theorie figurativer Erkenntnis“. In: *Was ist eine philologische Frage?* hrsg. Jürgen Paul Schwindt, 160–191. Suhrkamp.
- Poppenberg, Gerhard. 2009b. „Europas Weg nach Westen. Zu Góngoras Aufnahme des Europamythos in den *Soledades*“. In: *Europa – Stier und Sternenkrantz. Von der Union mit Zeus zum Staatenverbund*, hrsg. Almut-Barbara Renger und Roland Alexander Ißler, 183–196. V&Runipress.
- Poppenberg, Gerhard. 2012. „ins Freie. Probleme figurativer Sprache nach Rousseau und de Man“. In: Paul de Man. *Allegorien des Lesens II. Die Rousseau-Aufsätze*, übersetzt von Sylvia REXING-Lieberwirth, hrsg. Gerhard Poppenberg, 271–346. Matthes & Seitz.
- Quintilianus, Marcus Fabius. 1988. *Institutionis oratoriae libri XII / Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher*, 2 Bde., hrsg. und übersetzt von Helmut Rahn. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Richards, Ivor Armstrong. 1983 [1936, 1964]. „Die Metapher“. In: *Theorie der Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp, 31–52. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rolf, Eckard. 2005. *Metaphertheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie*. De Gruyter.
- Rorty, Richard. 1998 [1987]. „Ungewohnte Geräusche: Hesse und Davidson über Metaphern“ (1987). In: *Die paradoxe Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp, 107–122. Suhrkamp.

- Stemmer, Peter. 1983. „Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs“. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 27: 9 – 55.
- Weinrich, Harald. 1983 [1963]. „Semantik der kühnen Metapher“. In: *Theorie der Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp, 316 – 339. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wittgenstein, Ludwig. 1982 [1921]. *Tractatus logico-philosophicus*. Suhrkamp.

Gottfried Gabriel

Kategoriale Unterscheidungen und „absolute Metaphern“

Zur systematischen Bedeutung von Begriffsgeschichte und Metaphorologie

Abstract: Categorical Distinctions and „Absolute Metaphors“. On the Systematic Significance of the History of Concepts and Metaphorology. Against the attempt to place Blumenberg's metaphorology in opposition to the history of concepts and in particular against the *Historisches Wörterbuch der Philosophie* founded by Joachim Ritter, the history of metaphors is presented as a supplement to the history of concepts. The fact that metaphors were not included in Ritter's dictionary is not to be understood as their exclusion, but solely due to the fact that the endeavour would have been overburdened by such an expansion. After all, it already consists of 13 volumes. The history of philosophy shows that philosophical discourse essentially consists of the justification (and criticism) of categorical distinctions, whereby the use of metaphors plays a central role. This is exemplified by the categorical metaphors of the logician Gottlob Frege.

Einleitung

Hielt man Metaphern in der Philosophie lange Zeit für eine lässliche, aber doch vermeidbare Versündigung gegen den Geist der Wissenschaftlichkeit, so hat sich inzwischen die Auffassung durchgesetzt, dass sie ihren legitimen Platz in den Wissenschaften selbst haben. Der Streit ist aber noch nicht endgültig ausgetragen. Vor allem bleibt die Frage, ob wir aus der Legitimität metaphorischer Rede weitergehende methodologische Schlüsse zu ziehen haben. Sind Metaphern ein zwar nützliches illustrierendes Hilfsmittel der Darstellung, auf das man prinzipiell auch verzichten könnte, oder kommt ihnen eine grundlegende Rolle zu? Ist schließlich gar, was die Philosophie anbelangt, aus deren Gebrauch von Metaphern auf ihren Charakter als Literatur zu schließen (de Man 1983, 437)? In einem allgemeinen Sinne ist allerdings gar nicht zu bestreiten, dass Philosophie auch Literatur ist, weil sie sich offenkundig unterschiedlichster literarischer Formen bedient. Insofern kann eine historische Entfaltung des Spektrums dieser Formen einer einseitigen normativen Fixierung entgegenarbeiten. Im Dekonstruktivismus scheint man diesen Umstand aber zum Anlass nehmen zu wollen, das Selbst-

Notiz: Mein Beitrag ist ein leicht veränderter Wiederabdruck eines Aufsatzes, der erschienen ist in: *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, herausgegeben von Anselm Haverkamp und Dirk Mende (Gabriel 2009).

verständnis der Philosophie in ihrem systematischen Erkenntnisanspruch subversiv in Frage zu stellen.

Gegen eine solche „Einebnung des Gattungsunterschiedes von Philosophie und Literatur“ ist zu Recht Einspruch erhoben worden, allerdings von einem wiederum einseitigen geltungstheoretischen und damit wahrheitsorientierten Standpunkt aus, der den erkenntnisvermittelnden Momenten literarischer Formen nicht gerecht zu werden vermag (Habermas 1988, 219–247). Als Lösung in dieser Auseinandersetzung bietet sich ein Erkenntnisbegriff an, der die traditionelle Gleichsetzung von Erkenntnis und Aussagenwahrheit aufgibt und dabei an der erkenntnisvermittelnden Rolle literarischer und rhetorischer Sprachelemente festhält. Damit lässt sich nicht nur die dekonstruktive Provokation, die selbst analytische Philosophen verunsichert hat, gegen sie selbst wenden, sondern trägt auf diese Weise auch dazu bei, die bisherige Gegenüberstellung von Wissenschaft und Kunst in eine sich ergänzende Komplementarität von Erkenntnisformen zu überführen. Dieser Gedanke der Komplementarität, den ich hier nur *anführen*, aber nicht *ausführen* kann, liegt den folgenden Überlegungen zu Grunde.

1 Begriffsgeschichte und Metaphorologie

Die Diskussion um das Verhältnis zwischen Philosophie und Literatur hat sich in der methodologischen Gretchenfrage „Wie hast du’s mit der Metapher?“ zugespitzt. Dabei geht es insbesondere um das Verhältnis zwischen Begriffen und Metaphern. Diese Diskussion ist nun auf die Frage nach dem Verhältnis von Begriffs- und Metapherngeschichte ausgedehnt worden. Den aktuellen Anlass hierzu hat der Abschluss des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie“ gegeben (Ritter et al. 1971–2007). Dieses Wörterbuch ist ein *begriffsgeschichtliches* Wörterbuch, in dem bewusst darauf verzichtet wurde, Metaphern und metaphorische Wendungen in die Nomenklatur aufzunehmen. Dies bedeutet freilich nicht, dass in den Artikeln von Metaphern überhaupt nicht die Rede ist. In den Explikationen ihrer Begriffe haben klassische Autoren vielfach auf Metaphern zurückgegriffen, so dass eine Geschichte der Begriffe in solchen Fällen gar nicht umhin kommt, Metaphern zu berücksichtigen. In diesem Sinne liefert die Begriffsgeschichte selbst Belege dafür, dass es eine scharfe Trennung zwischen Begriffen und Metaphern gar nicht gibt – und daher auch keine völlige Trennung zwischen Begriffs- und Metapherngeschichte.

Mit wörtlichem Bezug auf Hans Blumenbergs Projekt einer „Metaphorologie“ gesteht Joachim Ritter, der Gründungsherausgeber des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie“, im Vorwort zum ersten Band denn auch zu, dass gerade Metaphern „an die ‚Substruktur des Denkens‘ heranführen“ (Blumenberg 1999, 13). Dementsprechend ist die Entscheidung gegen die Aufnahme von Metaphern kein ‚Metaphernverbot‘, wie

Anselm Haverkamp zu meinen scheint, sondern einzig pragmatisch bedingt und der Darstellungsform des Lexikons geschuldet.¹

So wie sich Ritter zufolge die Begriffsgeschichte keineswegs gegen die Anerkennung der Metaphorologie sperrte, so hat umgekehrt Blumenberg die Metapherngeschichte als Erweiterung der philosophischen Begriffsgeschichte gesehen, insofern bestimmte, nämlich „absolute“ Metaphern, „Grundbestände der philosophischen Sprache“ ausmachen können, „die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen“ (Blumenberg 1999, 10). In diesem Sinne beschreibt Blumenberg „das Verhältnis der Metaphorologie zur Begriffsgeschichte (im engeren terminologischen Sinne) als ein solches der Dienstbarkeit“ (Blumenberg 1999, 10). In einem Gegensatz zur Begriffsgeschichte steht das metaphorologische Projekt demnach nicht – zumindest nicht zu Beginn beider Unternehmungen.

Soweit Blumenberg letztlich auf Distanz zu Ritter gegangen ist, betrifft diese Einstellung nicht die Sache der Begriffsgeschichte selbst.² Tatsache ist allerdings, dass sich Blumenberg dem umfänglichen Angebot Ritters zur Übernahme von Artikeln für das „Historische Wörterbuch der Philosophie“³ (darunter ‚Metapher‘ und ‚Metaphorologie‘) höflich verweigerte, wobei er sich aber gleichzeitig bereit erklärte, das in seinen Arbeiten „enthaltene begriffsgeschichtliche Material“ zur Verfügung zu stellen.⁴ Bezogen auf das „mit der Lizenz jeder Ausbeutung“ angebotene Manuskript zu dem späteren Buch „Die Legitimität der Neuzeit“ heißt es: „Auch dieses Manuskript wird freilich die Schwierigkeiten deutlich machen, die ich als Mitarbeiter Ihres Unternehmens hätte; aber es wird demjenigen Ihrer Mitarbeiter, der die Kurzfassung herstellen wird, doch auch das wortgeschichtlich orientierte Material an die Hand geben, so daß sich aus der Differenz der begriffsgeschichtlichen ‚Theorien‘ für diesen Fall keine Nachteile ergeben werden. Ich freue mich aber aufrichtig, daß meine düsteren Prognosen für die Unterbringung der Artikel offenbar nicht eingetroffen sind.“ Die „Differenz“, das macht dieses Zitat deutlich, betrifft vor allem die lexikalische *Darstellungsform* des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie“, der sich Blumenberg nicht unterwerfen mochte und von der sich Blumenbergs essayistisch aufbereitete ‚Zettelkästen‘ aufschlussreicher Fundstellen deutlich unterscheiden.

Von der materiellen Referenz dieser Charakterisierung, nämlich den realen Zettelkästen, die erst durch das Diktat mittels Stenorette Textgestalt annahmen, kann man

1 Zu den ‚Belegen‘ vgl. meine Besprechung von Anselm Haverkamp, *Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik. Bilanz eines exemplarischen Begriffs*, (Haverkamp 2007; Gabriel 2008).

2 Zur genaueren Untersuchung dieses Verhältnisses liegen die Nachlässe beider im ‚Deutschen Literaturarchiv Marbach‘ bereit.

3 Brief Ritter an Blumenberg vom 15.8.1964 (Akten des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*: Universitätsarchiv der FU Berlin, HwDPh, 218): „Ich weiß, wie sehr Sie belastet sind. Doch meine ich, daß das, was Sie im Felde begriffsgeschichtlicher Forschung bereits getan haben und nun in Ihrem Gießener Kreis zu fortgehender fruchtbarer Wirkung bringen, uns (darf ich sagen?) ein Recht gibt, Sie um Mitarbeit zu bitten.“

4 Auszugsweise Abschrift aus dem Brief Blumenberg an Ritter vom 18.1.1965 (Akten des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*, a.a.O.).

sich im ‚Deutschen Literaturarchiv Marbach‘ überzeugen. Zu Recht spricht A. Haverkamp von einem „Labor der Zettelkästen“. ⁵ Um so weniger nachzuvollziehen ist daher seine Behauptung, dass „Blumenbergs Metaphorologie das Rittersche Wörterbuch zur Gänze und mit wesentlichem Gewinn ersetzen könnte“ (Haverkamp 2007, 162). Ein solches Ansinnen liefe vermutlich darauf hinaus, die lexikalische durch eine dekonstruktive Form des Wörterbuchs abzulösen, wie sie in Ansätzen in dem sprachkritischen „Wörterbuch der Philosophie“ von Fritz Mauthner, einem Vorläufer der Dekonstruktion, realisiert wurde – gemäß dem Grundsatz, dass die Menschen „mit den Worten ihrer Philosophien niemals über eine bildliche Darstellung der Welt hinaus gelangen können“ (Mauthner 1980, XI). Nur unter einer solchen Voraussetzung nämlich, dass es nur Metaphern und gar keine Begriffe gibt, könnte die Metaphorologie die Begriffsgeschichte „ersetzen“, statt sie zu ergänzen und zu erweitern. Blumenberg hatte, wie der zitierte Briefauszug dokumentiert, bereits Zweifel, ob Ritter überhaupt Autoren für sein pragmatisch reduziertes Unternehmen finden würde, eine metaphorologische Erweiterung hätte das Projekt in der Tat „erledigt“ (Haverkamp 2007, 147), allerdings in dem Sinne, dass es nicht zu einem Abschluss gekommen wäre.

Blumenberg selbst hält an der Differenz zwischen Begriffen und Metaphern fest und steht damit in Distanz zur Dekonstruktion, die ihn gleichwohl zu vereinnahmen sucht (Haverkamp 2007, 119). ⁶ Wenn er „Begriff und Metapher, Definition und Bild als Einheit der Ausdruckssphäre eines Denkers oder einer Zeit“ zu behandeln gedenkt (Blumenberg 1999, 49), so ist dies nur möglich, wenn man zuvor beides unterscheidet. Nachdem in der Dekonstruktion – im Anschluss an Nietzsche – zunächst die Tendenz bestand, Begriffe einseitig auf ihren metaphorischen Ursprung hin zu befragen, gibt Jacques Derrida auch schon mal anders herum zu bedenken, ob nicht alle Metaphern „streng genommen“ (!) Begriffe seien, so dass zu fragen wäre, ob es überhaupt „sinnvoll“ sei, „sie in Opposition zu setzen“ (Derrida 1988, 252). Richtig daran ist, dass es eine feste Grenze nicht gibt. Wesentlicher ist, dass sowohl Begriffe als auch Metaphern korrigierbar sind und dass die Korrektur im einen wie im anderen Falle eine *Erkenntnisleistung* darstellt.

Blumenberg räumt ein, dass auch eine absolute Metapher „durch eine andere ersetzt bzw. vertreten oder durch eine genauere korrigiert werden kann“ (Blumenberg 1999, 12–13). Er vertritt insoweit zwar eine Unhintergebarkeit der Metaphorik überhaupt, nicht aber die Unhintergebarkeit konkreter Metaphern. Sofern uns bestimmte Bilder oder Metaphern – mit Wittgenstein zu sprechen – auch „gefangen“ halten mögen, so sind wir ihnen doch nicht rettungslos ausgeliefert. Blumenberg selbst nimmt dementsprechende Korrekturen jedoch nicht vor, sondern betont vielmehr, „daß eine Metaphorologie ja nicht zu einer Methode für den *Gebrauch* von Metaphern oder für den Umgang mit den in ihnen sich kundgebenden Fragen führen kann“ (Blumenberg 1999,

⁵ Anselm Haverkamp, „Editorisches Nachwort“ zu Hans Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit* (Blumenberg 2007, 116–117).

⁶ Es ist sogar davon die Rede, dass Metaphorologie (Blumenberg) und Grammatologie (Derrida) in ihrem „Befund [...] übereinstimmen“ (Haverkamp 2007, 163).

23–24). Für ihn ist die Metapher „als Thema der Metaphorologie“ lediglich ein „historischer Gegenstand“ (Blumenberg 1999, 24). Worin kann dann aber ein systematisches Interesse an der Metaphorologie bestehen? Eine Antwort deutet sich in der Bemerkung an, „daß eine Metaphorologie – als Teilaufgabe der Begriffshistorie und wie diese selbst als Ganzes – immer eine Hilfsdisziplin der aus ihrer Geschichte sich selbst verstehenden und ihre Gegenwärtigkeit erfüllenden Philosophie zu sein hat“ (Blumenberg 1999, 111). Blumenberg vollzieht diesen Schritt in die Gegenwärtigkeit des systematischen Denkens allerdings nicht selbst. Wie auch sonst in seinen Schriften übt er sich mit Selbstzuschreibungen wie „Halbzeug“ (Blumenberg 1999, 29) topos-artig in „Bescheidenheit“.⁷ Ungeachtet des ironischen Untertons ist eine solche Haltung auch berechtigt; denn die Scheu vor einem systematisch ordnenden Zugriff ist unverkennbar.

Einen systematischen Anspruch scheint Blumenberg schon deshalb nicht erheben zu wollen, weil sich absolute Metaphern nicht „verifizieren“ lassen (Blumenberg 1999, 23). Ihre Wahrheit sei vielmehr in dem weiten Sinne „pragmatisch“, dass sie ein Bemühen um lebensweltliche „Orientierung“ zum Ausdruck bringen. Eine Kritik solcher Orientierungsbemühungen findet allenfalls implizit statt. Letztlich geht Blumenberg von einem historischen Faktum aus und beschränkt sich darauf, „den pragmatischen Sinn der absoluten Metapher zu veranschaulichen und methodisch zu erschließen“ (Blumenberg 1999, 29). Als Motiv der Analysen verbleibt ein anthropologisches Interesse, das die metaphysischen Anstrengungen der Vergangenheit auf den Ausdruck von Lebensorientierungen oder „Lebensgefühlen“ (Dilthey) zurückführt. Blumenberg selbst bezieht sich eher auf die Tradition der phänomenologischen Daseinsanalyse (Heidegger).

Aus systematischer Perspektive ist zunächst darauf hinzuweisen, dass sich nicht nur Metaphern, sondern auch begriffliche Unterscheidungen nicht „verifizieren“ lassen. Verifizieren lassen sich nur Aussagen und Behauptungen, also propositionale Gebilde, Metaphern und Begriffe sind aber nicht-propositionale Gebilde. Die Frage nach Wahrheit oder Falschheit kann also bei beiden gar nicht aufkommen. Gleichwohl können Metaphern- und Begriffsbildungen angemessen oder unangemessen sein. Ein genauerer Blick in die Geschichte der Philosophie zeigt zudem, dass ein wesentlicher Teil der Auseinandersetzungen darin besteht, dass um begriffliche Unterscheidungen gestritten wird oder eine Metapher gegen eine andere oder auch ein Begriff gegen eine Metapher oder eine Metapher gegen einen Begriff ausgespielt wird.

Nun geht der späte Blumenberg – sich auf den späten Wittgenstein berufend – in seinem Skeptizismus so weit zu behaupten, dass die Philosophie „auf der Bevorzugung von Gleichnissen, *ohne zureichende Begründung* für deren Wahl“ beruhe (Blumenberg

7 Haverkamp will hier in seinem „Editorischen Nachwort“ zur *Theorie der Unbegrifflichkeit* mehr sehen als eine „Bescheidenheitsformel“, nämlich „eine ironische Figur für die Rolle der Metapher in der Lebenswelt [...]: eine Metapher nicht zuletzt für den halbbegrifflichen Status der Metapher“ (Blumenberg 2007, 115). Meines Erachtens ist diese Deutung unzutreffend, da Blumenberg das Prädikat ‚Halbzeug‘ (metasprachlich) auf seine Darstellung und nicht (objektsprachlich) auf deren Thema, die untersuchten Metaphern, bezieht.

1979, 88). Hier kommt es entscheidend darauf an, was man unter „Begründung“ versteht. Wittgenstein tendiert zu einem Begründungsbegriff, der nicht einmal transzendente Argumente als Begründungen anerkennt. Allerdings sollte man nicht übersehen, dass Wittgenstein in seinem philosophischen Denken beansprucht, mit adäquaten Gleichnissen gegen irreführende, unser Denken ‚verhexende‘ Gleichnisse zu argumentieren. Diese Argumente können nicht den Charakter von deduktiven Beweisen haben, deshalb müssen sie aber nicht unbegründet sein. Zustimmend zitiert Blumenberg Wittgenstein: „Ein gutes Gleichnis erfrischt den Verstand“ (Blumenberg 1979, 79). Aber eben nicht jedes, sondern ein *gutes* Gleichnis.

So unterschätzt der Metaphorologe Blumenberg den systematischen Ertrag der Metapherngeschichte und in Verbindung damit auch den der Begriffsgeschichte, indem er dieser mit Blick auf das „Ideal einer endgültigen Terminologie“ lediglich einen „kritisch-destruktiven Wert“ zubilligen möchte (Blumenberg 1999, 8). Selbst denjenigen, die ein solches Ideal vertreten haben, war bewusst, dass es sich lediglich um ein *regulatives* Ideal handelt und die konkrete problemorientierte Unterscheidungsarbeit jeweils korrigierbar und niemals abgeschlossen ist. In Verbindung mit der Problemgeschichte kommt der Begriffsgeschichte (und der Metapherngeschichte) nicht nur eine *kritisch-destruktive*, sondern auch eine *explikativ-konstruktive* Aufgabe zu. Diesen Gedanken werde ich zunächst allgemein mit Blick auf die Begriffsgeschichte und dann konkret an einem Beispiel aus der Metapherngeschichte entwickeln. Dieses Beispiel soll nicht nur zeigen, dass die Metaphorologie im besten Sinne einen Teil oder eine Erweiterung der Begriffsgeschichte ausmacht, sondern auch belegen, dass einem angemessenen Gebrauch von Metaphern ein systematischer Erkenntniswert zukommt.

2 Begriffsgeschichte als Geschichte begrifflicher Unterscheidungen

Die Bedeutung der Begriffsgeschichte für die Philosophie wird teilweise über-, andererseits aber auch unterschätzt. Die Überschätzung erwächst aus der Gleichsetzung der Philosophie mit ihrer Geschichte. Da Philosophie ein Denken in Begriffen ist, wird sie dann mit der Geschichte der philosophischen Begriffe identifiziert. Dagegen ist festzuhalten: Philosophie ist keine historische, sondern eine systematische Disziplin. Dies bedeutet freilich nicht, sie geschichtsvergessen betreiben zu können. In diesem Sinne möchte ich zunächst die Bedeutung der Begriffsgeschichte für ein systematisches Philosophieren erläutern.

Die Begriffsbildung ‚Begriffsgeschichte‘ ist selbst nicht unproblematisch. Streng genommen haben Begriffe gar keine Geschichte. „Was man Geschichte der Begriffe nennt“, so bemerkt bereits Gottlob Frege treffend, „ist wohl entweder eine Geschichte unserer Erkenntnis der Begriffe oder der Bedeutung der Wörter“ (Frege 1884, VII). Frege nimmt hierbei ohne Namensnennung Bezug auf seinen Jenaer Kollegen Rudolf Eucken, der neben Gustav Teichmüller und Friedrich Adolf Trendelenburg, der der Lehrer

beider war, zu den Begründern der Begriffsgeschichte gehört. Eucken spricht allerdings vorsichtiger von einer „Geschichte der philosophischen Terminologie“ und trägt damit bereits Freges Bedenken Rechnung; denn Terminologien haben natürlich ihre Geschichte, weil wir feststellen können, *wann* bestimmte Termini für bestimmte Begriffe oder begriffliche Unterscheidungen in Gebrauch gekommen sind. Sofern man sich auf begriffliche Unterscheidungen bezieht, ist es dann auch gerechtfertigt, objektsprachlich von deren Geschichte zu sprechen; denn Unterscheidungen werden (im Unterschied zu bestehenden Unterschieden) getroffen, also ‚in der Zeit‘ – und zwar zu einer bestimmten Zeit – vollzogen, verändert, präzisiert, aufgegeben usw. In diesem Sinne ist Begriffsgeschichte die Geschichte begrifflicher Bestimmungen und Unterscheidungen.

Die Unterschätzung der Begriffsgeschichte hat ihren Ursprung in der Unterschätzung der Rolle von Unterscheidungen für die Philosophie. Aus meiner Sicht liefert die Begriffsgeschichte die hermeneutische Grundlage für ein systematisches Unterscheidungskwissen. Danach steht die Begriffsgeschichte – und gleiches gilt für die Metapherngeschichte – nicht im Gegensatz zur Problemgeschichte, sondern ist geradezu deren Schlüssel. Um dies zu begründen, muss ich in aller Kürze auf die Theorie der Begriffsbildung, die Definitionslehre, eingehen.

Gemeinhin verbindet man Erkenntnis mit Aussagen, Urteilen oder Behauptungen. Diese sind es, von denen es seit Aristoteles – über Kant und Frege bis zur modernen Logik und Wissenschaftstheorie – heißt, dass ihnen Wahrheit (oder Falschheit) zukommt. Der Erkenntnisbegriff bleibt demzufolge an den Wahrheitsbegriff gebunden und Erkenntnis auf einen propositionalen Wissensbegriff festgelegt. (Auf eine Kritik dieser problematischen Engführung muss ich hier verzichten.) Nun sind eigentliche Definitionen keine Aussagen, sondern normative Festsetzungen des Gebrauchs von Ausdrücken. Sie sind daher nur grammatisch, nicht aber logisch-semantisch als Aussagen zu behandeln. Selbst wenn in ihnen bestehende und vergangene Wortgebräuche Berücksichtigung finden, sind sie selbst weder wahr noch falsch. Da ihnen kein Wahrheitswert zukommt, wird ihnen im Rahmen des propositionalen Wissensbegriffs dann auch der Erkenntniswert abgesprochen. Eintragungen in einem begriffsgeschichtlichen Wörterbuch sind dagegen keine normativen Festsetzungen *von* Sprachgebräuchen, sondern deskriptive Feststellungen *über* Sprachgebräuche und Begriffsbildungen, also wahre oder falsche Behauptungen. Sofern man hier überhaupt von ‚Definitionen‘ spricht, unterscheidet man sie als *lexikalische* Definitionen von festsetzenden oder *stipulativen* Definitionen. *Worüber* lexikalische Definitionen berichten und *was* sie beschreiben, sind allerdings häufig festsetzende Definitionen anderer Autoren. Festsetzende Definitionen sind zumindest in dem Sinne *normativ*, als in ihnen nicht alle Bedeutungsaspekte Berücksichtigung finden. Mit Blick auf den jeweiligen konkreten Zweck werden einige Aspekte hervorgehoben und andere eliminiert. Definitionen verändern einen bestehenden Wortgebrauch, indem sie ihn ‚zurechtrücken‘. Da Wortgebräuche für Unterscheidungen stehen, greifen Definitionen in die bestehende Gliederung unserer Welt ein. Dies erklärt auch den häufig zu Unrecht verurteilten so genannten ‚Streit um Worte‘. In vielen Fällen geht es hier eben nicht ‚bloß‘ um Worte, sondern um die sprachliche und damit begriffliche Gliederung der Welt.

Relevante Definitionen sind danach nicht bloß sprachliche Abkürzungen, wie manche Wissenschaftstheoretiker meinen, sondern rekonstruktive Explikationen, die eine Neustrukturierung bestehender Inhalte vornehmen. Dies geschieht bereits in der Zusammenstellung des Definiens, in der Begriffsbildung. Dabei vollziehen sich Begriffsbildungen nicht nur in expliziten Definitionen, sondern gerade auch ‚schleichend‘ in stillschweigenden Neuverständnissen. Definitionen sind lediglich der Ort, an dem der Wille zur begrifflichen Neustrukturierung am erkennbarsten dingfest gemacht werden kann. Gerade die grundlegenden, unser Weltbild bestimmenden Einsichten manifestieren sich in Unterscheidungen, und diese geben allererst den kategorialen Rahmen für unsere propositionalen Erkenntnisansprüche ab. Ein angemessenes Verständnis der epistemischen Rolle von Unterscheidungen bleibt verstellt, wenn man diesen lediglich eine vorbereitende Funktion für die ‚eigentliche‘, nämlich propositionale (apophantische) Wissensbildung zuweist. Genauer betrachtet ist das Verhältnis zwischen Aussagen und Definitionen häufig gerade umgekehrt zu sehen. Aussagen sind wahr oder falsch in Abhängigkeit von zuvor getroffenen Unterscheidungen.

In besonderem Maße hat dies Konsequenzen für die Philosophie, die es als Denken in Begriffen weder mit formalen Ableitungen noch mit empirischen Prüfungen zu tun hat. In der Philosophie vollzieht sich die Wissensbildung geradezu in Form von kategorialen Unterscheidungen, d. h. das philosophische Wissen *besteht* in einem Unterscheidungskwissen als einem Wissen um Unterscheidungen. (Dies belegen schon Platons Dialoge.) Daher sollte man auch den apophantischen Charakter der Philosophie nicht überbetonen. Wohl geht es in ihr wesentlich um Begründungen, diese erstrecken sich aber weniger auf Behauptungen als auf Unterscheidungen. Wesensaussagen in der Philosophie sind meistens verkappte *Wesensdefinitionen*, die ihrerseits normative Unterscheidungen darstellen.

Wenn somit der philosophische Diskurs weniger in der Begründung (und Kritik) von Behauptungen als vielmehr in der Begründung (und Kritik) von kategorialen Unterscheidungen besteht, kommt der Begriffsgeschichte die Rolle zu, diesen Diskurs hermeneutisch verlässlich zu unterfüttern. Grundlegende Einsichten laufen fast immer darauf hinaus, die Dinge ‚im Lichte‘ neuer Unterscheidungen neu zu sehen bzw. sehen zu lassen, also eine neue Sichtweise zu gewinnen. Die Einsicht in eine Unterscheidung kann – wie in der Gestaltwahrnehmung – die gesamte Sichtweise ‚umkippen‘ lassen. Dies gilt nicht nur für die Philosophie, die es permanent mit kategorialen Erläuterungen zu tun hat, sondern bis in die Naturwissenschaften hinein. So vermutet Thomas S. Kuhn, dass alle wissenschaftlichen Revolutionen ihren Niederschlag in einem neuen Verständnis alter Termini gefunden haben (Kuhn 1976, 210). Die so genannten Paradigmenwechsel gehen danach stets mit Veränderungen im Bereich der grundlegenden begrifflichen Unterscheidungen einher. So hat sich denn auch die Geschichte der Naturwissenschaften als ein fruchtbares Anwendungsfeld der Begriffsgeschichte als Problemgeschichte erwiesen.

Begriffliche Unterscheidungen stellen sich somit als vor-propositionale Erkenntnisse dar, die unsere propositionalen Erkenntnisse vorprägen, und zwar in einer solchen auf- und eindringlichen Weise, dass uns dies selbst häufig gar nicht bewusst ist.

Was Blumenberg für die Metaphorologie in Anspruch nimmt, dass sie an die „Substruktur des Denkens“ heranführt, gilt bereits für die Geschichte begrifflicher Unterscheidungen, indem diese die nicht-propositionale Substruktur des propositionalen Denkens freilegt. Wie wir die Welt sehen, ist durch unsere Begriffsbildungen bestimmt. Eine Begriffsgeschichte, welche die expliziten und impliziten Unterscheidungen ans Licht bringt, liefert uns dementsprechend eine Hermeneutik der Weltauffassungen als materiale Grundlage problemorientierter rekonstruktiver Neubestimmungen von Begriffen in systematischer Absicht.

Was von kategorialen Begriffsbildungen gesagt wurde, gilt erst recht von kategorialen Metaphern, und daher vermag eine Metapherngeschichte in ähnlicher Weise wie die Begriffsgeschichte einer Philosophie in systematischer Absicht zuzuarbeiten. Verweisen lässt sich hier auf Blumenbergs eigenen historischen Bezugspunkt für die Erläuterung des Terminus „absolute Metapher“, auf Kants Feststellung, dass viele Begriffe der Philosophie Katachresen (tote Metaphern) sind, deren Rolle „eine tiefere Untersuchung verdient“ (Kant 1900, 251–258).⁸ Die von Kant angeführten Beispiele, wie ‚Grund‘ und ‚Substanz‘, lassen erkennen, dass es sich um kategoriale Grundbegriffe handelt.

Da gerade im kategorialen Bereich die Unterscheidung zwischen Begriffen und Metaphern verschwimmt, tut man gut daran, sich auf eine Diskussion der Frage der Abgrenzung zwischen Begriffen und Metaphern sowie zwischen Begriffs- und Metapherngeschichte gar nicht erst einzulassen. Zu widersprechen ist dagegen den fatalen erkenntniskritischen Konsequenzen, die aus dem bekannten Diktum Nietzsches gezogen werden, begriffliche „Wahrheit“ sei ein „bewegliches Heer von Metaphern“ (Nietzsche 1973, 314). In einem Punkt hat Nietzsche freilich Recht: Solange man an einer strikten Trennung zwischen (logischen) Begriffen und (rhetorischen) Metaphern festhält und dabei Begriffe als Garanten der Erkenntnis ausgibt, Metaphern dagegen bloß als Redeschmuck zulässt oder gar als Mittel der Überredung diffamiert, fällt dieses Verdikt schließlich auf die Begriffe zurück. Mit ihrer Entlarvung als tote Metaphern löst sich dann auch deren kognitiver Anspruch auf. Als Konsequenz ergibt sich hieraus eine radikale Erkenntniskritik, wie wir sie im Anschluss an Nietzsche in extremster Form in dem bereits genannten sprachkritischen „Wörterbuch der Philosophie“ von F. Mauthner vorliegen haben. Bei Mauthner sind bereits alle Pointen und Übertreibungen der Dekonstruktion vorgebildet. Die angemessene Reaktion darauf sollte sein, die These, dass es eine strikte Trennung zwischen Begriff und Metapher nicht gebe, sozusagen zu ‚schenken‘, dafür aber um so entschiedener am Erkenntniswert der Metaphern festzuhalten, und dies gerade im Felde der Begriffsbildung.

Besonders aufschlussreich dürften begriffliche Metaphern in der Logik sein, weil die Metapher üblicherweise – so auch von Blumenberg – gegen den logischen Begriff ausgespielt wird. In Frege haben wir einen Logiker, der als philosophischer Autor gleichzeitig ein begnadeter Metaphoriker war (Gabriel 1991, 65–88). Anzuführen ist

⁸ Vgl. Blumenberg, *Paradigmen* (Blumenberg 1999, 11–12). Auch P. de Man bezieht sich auf diese Passage in „Epistemologie der Metapher“, (de Man 1978, 430–435).

hier z.B., dass Frege als Fundierungsmetaphorik nicht nur die architektonische „Bau“-Metapher, sondern auch die organologische „Baum“-Metapher verwendet, die ihm als Stütze seines logizistischen Begründungsprogramms der Arithmetik dient, wonach der Baum der Arithmetik in den Grundgesetzen der Logik wie in einem „Keim“ enthalten ist (Frege 1990, 104). Im Sinne Blumenbergs haben wir es hier mit einer als „Leitvorstellung“ fungierenden „Hintergrundmetaphorik“ (Blumenberg 1999, 91) zu tun, die ein Gegenmodell zu einer bloß formalen Logik entwirft und zu einer inhaltlichen Auffassung der Logik führt. Genauer eingehen möchte ich auf Freges Erläuterung der kategorialen Unterscheidung zwischen Gegenständen und Funktionen anhand der (chemischen) Metapher „gesättigt – ungesättigt“ – einer „absoluten Metapher“ im Sinne Blumenbergs. Abschließend sollen mit einem Seitenblick auf Wittgensteins Unterscheidung zwischen Sagbarem und Unsagbarem (Sagen und Zeigen) und Blumenbergs Ausführungen zur „Unbegrifflichkeit“ einige methodologische Konsequenzen für das philosophische Argumentieren gezogen werden.

3 ‚Gesättigt‘ und ‚ungesättigt‘. Eine kategoriale Unterscheidung als absolute Metapher

Die kategorialen Begriffe ‚Gegenstand‘ und ‚Funktion‘ sind für Frege „logisch einfach“, da sie definitorisch nicht auf einfachere zurückführbar sind. Demgemäß gibt es unter den Begriffen solche, die nicht ‚deutlich‘ gemacht werden können; denn nach traditioneller Auffassung verlangt die Überführung von *klaren* Begriffen in *deutliche* Begriffe eine Zerlegung in die definierenden Merkmale.⁹ Bei logisch einfachen Begriffen sei es daher, so betont Frege, nurmehr möglich, „auf das hinzudeuten, was gemeint ist“, und dies aus *logischen* Gründen (Frege 1990, 134, 279; Frege 1893, 4; Frege 1903, 148). An die Stelle der Definition tritt nun der bildliche oder metaphorische Ausdruck: Gegenstände werden als „abgeschlossen“, Funktionen als „ungesättigt“ bestimmt. Zur Rechtfertigung heißt es: „‚Abgeschlossen‘ und ‚ungesättigt‘ sind zwar nur bildliche Ausdrücke, aber ich will und kann hier ja nur Winke geben“ (Frege 1990, 178) Diese Rechtfertigung hat die Form eines Zugeständnisses. Gemessen an seinem Sprach- und Selbstverständnis als Logiker bedient sich Frege der metaphorischen Ausdrucksweise erzwungenermaßen. Ihr Ursprung ist Ausdrucksnot, die Ausdrucksnot desjenigen, der eine Unterscheidung einzuführen oder auf den Begriff zu bringen sucht, ohne dies in der üblichen Weise durch eine Definition tun zu können. Die genannte Schwierigkeit ist zunächst allgemeiner definitionstheoretischer Art und soweit nicht spezifisch für Logik und Philosophie. Im hier betrachteten Falle wird aber eine besondere, nämlich logisch-kategoriale Unterscheidung getroffen, die in ihrer Grundsätzlichkeit, sofern man der

9 Hier ist Leibniz einschlägiger als der von Blumenberg meist angeführte Descartes.

Logik einen transzendentalen Status zubilligt, die Struktur (Form) unseres Weltbildes festlegt.¹⁰

Solche Ausdrucksnot ist durchaus charakteristisch für die Philosophie, und der philosophische Charakter von Grundlagenfragen der Einzelwissenschaften wird gerade daran deutlich, dass es in ihnen um die Festlegung solcher grundlegender Bilder, Modelle usw. geht. Ausdrucksnot tritt in der Philosophie insbesondere dort zu Tage, wo man sagen will, was sich nicht sagen lässt, so dass man, wie Frege sich ausdrückt, auf das Gemeinte nur „hindeuten“ könne. Die auf kategoriale Unterscheidung zielenden metaphorischen „Winke“ sind nicht nur Fälle absoluter Metaphern, sondern auch Folge einer ‚Unbegrifflichkeit‘ im Sinne logischer Unsagbarkeit.¹¹ Sie sind Mittel der kategorialen Erläuterung des logisch Unsagbaren. Die Ausdrucksnot gerät zur Ausdruckskraft (aus der Not wird sozusagen eine Tugend), wenn es der gewählten Metaphorik gelingt, eine neue Sicht der Dinge zu vermitteln. Freges Metaphorik ‚gesättigt-ungesättigt‘ hat dieses für den Aufbau einer logischen Idealsprache mit den Kategorien ‚Gegenstand‘ und ‚Funktion‘ geleistet. Sie zeigt etwas rhetorisch *prägnant*, was logisch *präzise* nicht gesagt werden kann.

Nun wird die Terminologie von ‚Sagen‘ und ‚Zeigen‘ erst bei Wittgenstein entwickelt, in der Sache steuert aber bereits Frege auf sie zu (Geach 1976, 54–70). Wenn wir ‚Sagen‘ als das Aussprechen von Gedanken ansehen¹², so kommt die grundlegende Rolle der Unterscheidung ‚gesättigt-ungesättigt‘ für das Sagen in Freges Vermutung zum Ausdruck, „daß im Logischen überhaupt die Fügung zu einem Ganzen immer dadurch geschehe, daß ein Ungesättigtes gesättigt werde“ (Frege 1990, 378). Dies heißt nämlich nichts anderes als dass ein Satz eigentlich nur dann sinnvoll sein kann, wenn er logisch-syntaktisch durch die Sättigung eines Ungesättigten zu einem Ganzen *wohlgeformt* ist. Die entscheidende Frage ist nun, welchen Status diejenigen Überlegungen haben, in denen die kategorialen Voraussetzungen des Sagens allererst festgelegt werden. Die Bedingungen der Möglichkeit des Sagens können selbst nicht gesagt werden, weil sie dazu bereits vorausgesetzt werden müssten. Jedenfalls können sie nicht *begründend* gesagt werden, weil dies zu einem Begründungszirkel führen würde. Freilich ist so noch nicht ausgeschlossen, dass eine Darlegung der Bedingungen des Sagens diese Bedingungen erfüllen kann, also selbst in kategorialer Übereinstimmung mit den entwickelten Kategorien steht. Es ließe sich hieraus sogar ein transzendentales Argument in der Weise gewinnen, dass man den Zirkel so ins Positive wendet, dass er gerade zeige,

¹⁰ Thomas Rentsch hat (1982) in der ‚Thesenverteidigung‘ im Rahmen seiner Konstanzer Promotion, an der ich als ‚Opponent‘ beteiligt war, darauf hingewiesen, dass Freges bildliche Explikationen „symbolische Hypotyposen“ im Sinne Kants sind (*Kritik der Urteilskraft*, § 59, (Kant 1900, V:251–258)), und damit bereits die Verbindung zu Blumenbergs Rede von „absoluten Metaphern“ herstellt.

¹¹ Hinzuweisen ist an dieser Stelle darauf, dass ‚Unbegrifflichkeit‘ und ‚Unsagbarkeit‘ nicht in eins zu setzen sind (Gabriel 2002, 762–769).

¹² Bei Wittgenstein erstreckt sich das Sagen auf Sachverhalte, es ist also enger gefasst als bei Frege.

dass man sich eben nicht außerhalb der logischen Kategorien diskursiv sinnvoll bewegen könne.¹³

Dieses Argument entfaltet aber eine subversive Kraft, indem es sich in seiner Stärke unversehens ausgerechnet gegen solche logischen Untersuchungen wendet, die der Klärung der logischen Kategorien gewidmet sind. So muss Frege, widerwillig genug, feststellen, dass er im Vollzug dieser Klärung nicht immer in Übereinstimmung mit denjenigen Kategorienbildungen sprechen könne, die er gerade als universal plausibel zu machen versucht. Er muss also eine Form der Rede in Anspruch nehmen, die über die Kategorien, die er selbst für sinnvolle Rede formuliert, bereits hinausgeht. Das bedeutet, dass nicht jedes Denken ein Denken in Freges Sinn sein kann, nämlich ein Fassen von syntaktisch wohlgeformten Gedanken. Gerade das philosophisch-kategoriale Denken scheint in Widerspruch mit sich selbst zu geraten. Frege sucht dieser Konsequenz dadurch zu entgehen, dass er statt eines Selbstwiderspruchs im Denken einen „Streit“ zwischen Denken und hinführendem „Sprechen“ zugesteht, das ein „entgegenkommendes Verständnis“ jenseits der Sprache gerade bei kategorialen Erläuterungen voraussetzt (Frege 1983, 289–290).

Dies lässt sich an der Problematik der Rede über Begriffe verdeutlichen. (Begriffe werden bei Frege als solche Funktionen bestimmt, deren Wert ein Wahrheitswert ist.) Wenn ich über den Begriff eine kategoriale Aussage machen will, z.B. dass er kein Gegenstand ist, so tue ich dies in der Form „der Begriff ist kein Gegenstand“. Damit mache ich aber, so Frege, den Begriff zu einem Gegenstand, wie die Verwendung des bestimmten Artikels im Singular ‚der‘ anzeigt. Das Subjekt des Satzes gehört einer logischen Kategorie an, die im Prädikat gerade bestritten wird. Frege spricht davon, dass „mit einer gewissen sprachlichen Notwendigkeit mein Ausdruck zuweilen, ganz wörtlich genommen, den Gedanken verfehlt, indem ein Gegenstand genannt wird, wo ein Begriff gemeint ist“ (Frege 1990, 177).

Wir befinden uns hier in einer „Zwangslage“ (Frege 1990, 177), in der wir uns bewusst sein müssen, dass unsere Analysesprache (die Sprache der logischen Untersuchungen) eine uneigentliche und geradezu sinnlose Sprache (im engen Sinne der Syntaxwidrigkeit) sein kann. Es kann sogar vorkommen, dass wir in unserer Erläuterungssprache ausgerechnet gegen eine solche kategoriale Unterscheidung verstoßen müssen, um deren Klärung es gerade geht. Wittgenstein hat die bei Frege angedeutete Einsicht in den Charakter kategorialer Aussagen zu einer allgemeinen Bestimmung philosophischer Werke ausgeweitet, wonach diese „wesentlich aus Erläuterungen“ bestehen (Wittgenstein 2003, 38: 4.112), mit der Konsequenz, dass philosophische Erläuterungen als *Sätze* aufgefasst unsinnig sind (Wittgenstein 2003, 111: 6.54).¹⁴

¹³ Ein solches transzendentes Argument findet sich angedeutet in Frege, *Grundgesetze* (Frege 1893, XVII).

¹⁴ Den kategorialen Begriffen entsprechen bei Wittgenstein die „formalen Begriffe“ (Wittgenstein 2003, 43–46: 4.126–4.128). Auch Wittgenstein führt u.a. ‚Gegenstand‘ und ‚Funktion‘ an; ferner ‚Komplex‘, ‚Tatsache‘, ‚Zahl‘ (Wittgenstein 2003, 44: 4.1272), wir könnten ergänzen ‚Sachverhalt‘ und ‚Gedanke‘. Freges Explikation der Kategorie ‚Gedanke‘ in dem späten Aufsatz „Der Gedanke“ (Frege 1990,

Eine solche explizit paradoxe Wendung lag Frege fern. Er wusste sich auf ein „entgegenkommendes Verständnis“ beim Leser zu verlassen, das es ihm erlaubte, sich außerhalb der Kategorien des logisch-syntaktischen Sprechens aufzustellen und dennoch verstanden zu werden. Im Kern stimmen beide Autoren aber darin überein, dass der logisch-philosophische Diskurs notgedrungen über das hinausgehen muss, was er selbst propagiert, dass kategoriale Bestimmungen im streng logischen Sinne ‚unsagbar‘ sind. Diese Einsicht treibt und berechtigt sie, in ihrer Erläuterungssprache auf Gleichnisse, Bilder und Metaphern zurückzugreifen. An ihrem Grunde, beim logisch Einfachen angelangt, kann also selbst eine so strenge Wissenschaft wie die Logik nicht auf rhetorische Elemente verzichten.

Der philosophische Diskurs, so haben wir gesehen, besteht weniger in der Begründung von Behauptungen als vielmehr in der Begründung von kategorialen Unterscheidungen. Nun kann die Anerkennung einer Unterscheidung aber nicht erzwungen, sondern nur ansinnend nähergebracht werden. Dies hat Folgen für den hier zu veranschlagenden Begründungsbegriff, der nun nicht mehr logisch-beweisenden, sondern anagogisch-aufweisenden Charakter hat. Eine aufweisende Argumentation ist appellativ erläuternd, und diese wird durch prägnante Metaphern besonders gefördert.

4 Metaphorologie und Theorie der Unbegrifflichkeit

Freges kategoriale (oder absolute) Metapher der Ungesättigtheit hat – mit Blumenberg gesprochen – die Funktion, dass sie „in die begreifend-begrifflich nicht erfüllbare Lücke und Leerstelle einspringt, um auf ihre Art auszusagen“ (Blumenberg 1999, 177) – oder besser gesagt: nicht „auszusagen“, sondern zu zeigen. Sie leistet also etwas, was begrifflich nicht ‚sagbar‘ ist. So wird der Logiker (aus Begriffsnot) zum Metaphoriker. Was Frege hier als das Unsagbare thematisiert, hat Wittgenstein verallgemeinert¹⁵ und Blumenberg in seinen späteren Andeutungen zu einer „Theorie der Unbegrifflichkeit“ aufgegriffen, wobei er eine Erweiterung seiner Metaphorologie dahingehend vorgenommen hat, „daß Metaphorik nur als ein schmaler Spezialfall von Unbegrifflichkeit zu nehmen ist“ (Blumenberg 1979, 77).¹⁶ Die ursprüngliche Rolle der Metaphorologie als

342–362) macht noch einmal den Erläuterungscharakter philosophischer Bemühungen besonders deutlich.

15 Die literarische Form des Unsagbaren ist bei Wittgenstein der in seinen Vergleichen und Metaphern prägnante (treffende) Aphorismus.

16 Ich gehe hier auf die Nachlassedition der *Theorie der Unbegrifflichkeit* nicht weiter ein, weil ich nicht sehe, dass sie in irgendeinem substantiellen Sinne über den „Ausblick“ hinausgeht. Reicher ist lediglich das ausgebreitete Material. Zustimmend anführen möchte ich daraus die zitierte Aussage Hollands (in einem Brief an Lambert vom 8. Mai 1765), „daß wir der Entwicklung von Metaphern einen großen Teil unserer Erkenntnis und einen noch größeren unserer Irrtümer zu danken haben“ (Blumenberg 1979, 90). Blumenbergs Kommentar „Es ist das Mißtrauen in die Sprache, das die Metapher zugleich unentbehrlich und suspekt macht“ (Blumenberg 1979, 90), könnte auch ein Leitmotiv Freges sein.

bloß dienstbare Magd der Begriffsgeschichte wird nun abgeworfen und die Entfaltung des ‚pragmatischen‘ Bezugs auf die Lebenswelt, der bereits in den *Paradigmen* als Movens der Bildung absoluter Metaphern zur Sprache kam, noch stärker in den Mittelpunkt gerückt: „Deshalb wird eine Metaphorologie, will sie sich nicht auf die Leistung der Metapher für die Begriffsbildung beschränken, sondern sie zum Leitfaden der Hinblicknahme auf die Lebenswelt nehmen, nicht ohne die Einfügung in den weiteren Horizont einer Theorie der Unbegrifflichkeit auskommen“ (Blumenberg 1979, 82–83).

Nun ist es keine Frage, dass zahlreiche Metaphern Ausdruck eines anthropologisch bedingten Orientierungsbedürfnisses sind, eine generelle Rückführung auf ein solches Bedürfnis würde aber keine Erweiterung, sondern eine Verengung der Metaphorologie darstellen.¹⁷ Mit der von Blumenberg angesprochenen Problematik der Unsagbarkeit bekommen wir es, wie Frege und Wittgenstein gezeigt haben, bereits bei der Explikation kategorialer Begriffe der Logik zu tun. Blumenbergs Hinweis, dass Unbegrifflichkeit – verstanden als Unsagbarkeit – nicht mit Anschaulichkeit gleichzusetzen ist (Blumenberg 1979, 85), versteht sich vor diesem Hintergrund von selbst.

In Erläuterung von Kleists bekanntem Diktum, dass man die Menschen in zwei Klassen einteilen könne, „in solche, die sich auf eine Metapher und [...] in solche, die sich auf eine Formel verstehen“, dass aber diejenigen, die sich auf beides verstehen, zu wenige seien, um eine Klasse auszumachen, bemerkt Blumenberg: „Es sieht so aus, als stecke in dieser Typologie eine Alternative. Aber tatsächlich können wir auf Metaphern nicht ausweichen, wo Formeln möglich sind“ (Blumenberg 1979, 89). Wenn wir die transitive Linie von Frege über Wittgenstein zu Blumenberg zurückverfolgen, so sehen wir, dass diese Auffassung noch zu zurückhaltend ist: Manchmal benötigen wir sogar Metaphern, um den kategorialen Aufbau von Formeln zu verstehen. Diese Einsicht sollte aber nicht dazu führen, die Dekonstruktion nun auch noch in die Logik hineinzutragen oder gar eine „Suspendierung der Logik“ durch Rhetorik (oder gar Ästhetik) vorzunehmen (de Man 1988, 40). Ganz im Gegenteil haben wir hier einen Beleg für den Erkenntniswert kategorialer oder absoluter Metaphern selbst in der Logik.

Blumenberg mit Derrida vergleichend meint Haverkamp, die „Intuition der Unbegrifflichkeit“ sei „von einer gründlichen Skepsis gegenüber der Begriffsgeschichte getragen“ (Haverkamp 2007, 119). Schließlich geht er sogar so weit zu behaupten, dass Blumenberg selbst das Projekt der Metaphorologie auf dem Stande der Theorie der Unbegrifflichkeit „nachgerade obsolet“ geworden sei (Haverkamp 2007, 149). Diese Deutung verfolgt die Strategie, den Autor ‚auf Linie‘ der Dekonstruktion zu bringen. Ich halte sie für eine Fehldeutung. Der Übergang von der Metaphorologie zur Theorie der Unbegrifflichkeit ist lediglich eine Weiterentwicklung in Richtung einer überspitzten Verallgemeinerung des anthropologischen Grundgedankens. Sollte aber der Gedanke der Unsagbarkeit als die entscheidende Pointe von Blumenbergs Denken reklamiert

¹⁷ Dies gilt für die Rhetorik überhaupt, die Blumenberg zu stark an die Anthropologie bindet (Blumenberg 2001). Dagegen ist eine epistemische Rehabilitierung von Metaphorik und Rhetorik insgesamt zu setzen.

werden, so wäre Blumenberg hier gerade nicht originell. Hierzu finden wir bereits bei Frege und Wittgenstein bei weitem Grundlegenderes. Insofern bleibt die eigentliche Leistung Blumenbergs seine Metaphorologie. Allerdings ist ihm hier ein Vertreter der *Begriffsgeschichte* vorangegangen. So heißt es bereits bei Rudolf Eucken: „Namentlich dasjenige, was als selbstverständlich gilt, was die Grundlage der Ueberzeugungen ausmacht, ohne je selbst Gegenstand der Erörterung zu werden, das verräth sich manchmal im Bilde“ (Eucken 1880, 31–32). Angedeutet ist hier der Gedanken, dass sich gerade in Metaphern – in *kategorialen* oder *absoluten* Metaphern, wie hervorzuheben wäre – die „Substruktur des Denkens“ zeigt.

Literatur

- Blumenberg, Hans. 1979. „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“. In *Schiffbruch mit Zuschauer*, Hans Blumenberg, 75–93. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1999. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2001. „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“. In *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hrsg. Anselm Haverkamp, 406–431. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2007. *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Hrsg. Anselm Haverkamp, Suhrkamp.
- de Man, Paul. 1978. „Epistemologie der Metapher“. In: *Theorie der Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp, 414–437. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- de Man, Paul. 1988. *Allegorien des Lesens*, Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 1988. „Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text“. In *Randgänge der Philosophie*, Jacques Derrida, 205–258. Passagen.
- Eucken, Rudolf. 1880. *Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie*, Verlag von Veit und Comp.
- Frege, Gottlob. 1884. *Die Grundlagen der Arithmetik*. Verlag von Wilhelm Koebner.
- Frege, Gottlob. 1893. *Grundgesetze der Arithmetik*. Bd.1, Verlag von Hermann Pohle.
- Frege, Gottlob. 1903. *Grundgesetze der Arithmetik*. Bd.2, Verlag von Hermann Pohle.
- Frege, Gottlob. 1983. *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel. Erster Band: Nachgelassene Schriften*, hrsg. Hans Hermes, Friedrich Kambartel und Friedrich Kaulbach, 2. Aufl. Meiner.
- Frege, Gottlob. 1990. *Kleine Schriften*. Hrsg. Ignacio Angelelli, 2. Aufl. Olms Verlag.
- Gabriel, Gottfried. 1991. „Der Logiker als Metaphoriker“. In: Gottfried Gabriel, *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*, 65–88. Metzler.
- Gabriel, Gottfried. 2002. „Logische und ästhetische Unaussagbarkeit“. In *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Bonn, 23.–27. September 2002. Vorträge und Kolloquien*, hrsg. Wolfram Högbe und Joachim Bromand, 762–769, Akademie Verlag.
- Gabriel, Gottfried. 2008. „„Begriffsgeschichte vs. Metaphorologie“? Zu Anselm Haverkamps dekonstruktiver Vereinnahmung Blumenbergs“. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, II/2, 121–125.
- Gabriel, Gottfried. 2009. „Kategoriale Unterscheidungen und „absolute Metaphern“. Zur systematischen Bedeutung von Begriffsgeschichte und Metaphorologie“. In: *Metaphorologie: Zur Praxis von Theorie*, hrsg. Anselm Haverkamp und Dirk Mende, 65–84. Suhrkamp.
- Geach, Peter T. 1976. „Saying and Showing in Frege and Wittgenstein“. In: *Acta Philosophica Fennica 28 – Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright*, hrsg. Peter T. Geach und Jaakko Hintikka, 54–70. North-Holland Publishing Company.
- Habermas, Jürgen. 1988. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp.
- Haverkamp, Anselm. 2007. *Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik. Bilanz eines exemplarischen Begriffs*. Wilhelm Fink.

- Kant, Immanuel. 1900–1966. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften und der Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. 1–29.
- Kuhn, Thomas. S. 1976. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 2. Aufl. Suhrkamp.
- Mauthner, Fritz. 1980 (1911–12). *Wörterbuch der Philosophie*. 2 Bde. Diogenes.
- Nietzsche, Friedrich. 1973. „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“. In *Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden*, hrsg. Karl Schlechta, Bd. 3, 7. Auflage, 309–322, Carl Hanser Verlag.
- Ritter, Joachim, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Hrsg. 1971–2007. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bde. Schwabe Verlag.
- Wittgenstein, Ludwig. 2003. *Tractatus logico-philosophicus – Logisch-philosophische Abhandlung*. Suhrkamp.

Philipp Stoellger

Licht und Dunkel

Die Metapher im theoretischen Text

Abstract: Light and Darkness. The Metaphor in the Theoretical Text. ‘Light and Darkness’ examines ‘the metaphor in the theoretical text’, here more precisely the metaphor in philosophical and theological texts. Following Hans Blumenberg’s metaphorology and taking it further, it clarifies 1. how and why metaphors occur in theoretical texts and by what right; 2. when metaphor becomes metaphysics and 3. how metaphor should be dealt with appropriately in theoretical texts. First, the traditional critique of metaphor is presented in contrast to Blumenberg’s concept of ‘absolute metaphor’: that metaphors are legitimate basic elements in the philosophical text, not just residual elements or rhetorical decoration. Second, the thesis is exemplified and explicated using the metaphor of light. It can be critically examined how and when metaphor (‘taken at its word’) becomes metaphysics. Third, in contrast, remetaphorization is the hermeneutic process of tracing metaphysical exaggerations back to their prior metaphoricity. This gives rise to the philosophical option of conceiving life-world hermeneutics along the lines of metaphor (in proximity to and different from cognitive metaphorology). A conclusion formulates theses and consequences. With Goodman, the metaphor of ‘worldmaking’ is presented as an exemplification of the thesis.

Einleitung

Die Lichtmetaphorik ist abgründig und von ihr zu handeln, ist die beste Gelegenheit, in diesen Abgrund zu stürzen. Denn sie ist so allgegenwärtig wie vieldeutig und daher eines der immer und immer wieder bearbeiteten Themen der Philosophie- wie Theologiegeschichte. An ihr zeigt sich exemplarisch die Unmöglichkeit, auch nur *eine* Metapher diachron vollständig zu behandeln, wie zugleich die Unvermeidlichkeit, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Die Geschichte der Rede vom Licht zieht sich von den Anfängen der frühgriechischen Dichtung und Philosophie über die Antike, die biblischen Schriften, das Mittelalter, das Barock und die Aufklärung bis in die Moderne und die sog. Postmoderne. Die Lichtmetaphorik ist ein Topos, an dem sich Mythos, Metaphysik, Metapher und Modell begegnen.

Daher soll es im Folgenden nicht einfach um ‚die‘ Lichtmetaphorik gehen, sondern um einen ganz bestimmten Aspekt, und zwar um die Frage nach der Metapher im theoretischen Text. Dabei soll als theoretischer Text gelten, was nicht erklärte Poesie oder ein Text religiöser Praxis ist. Teils im Anschluss an Hans Blumenbergs Metaphorologie, teils darüberhinausgehend soll geklärt werden, wie und wozu Metaphern im theoretischen Text vorkommen und mit welchem Recht; wann die Metapher zur Me-

taphysik wird und wie mit der Metapher im theoretischen Text angemessen umzugehen wäre.

Ich werde also nach einleitenden Bemerkungen zunächst Blumenbergs These von der absoluten Metapher exponieren, sie dann im Kontext seiner Phänomenologie situieren und einige Konsequenzen skizzieren, um sie zur Diskussion zu stellen.

Zuvor aber soll der üblichen akademischen Skepsis gegenüber der Metapher im theoretischen Text Rechnung getragen werden.

1 Die Metaphernkritik und deren Krisis

„A metaphoris autem abstinendo philosopho“ (Berkeley 1901, 502; de motu 3), erklärte Berkeley. ‚Von den Metaphern soll der Philosoph die Finger lassen‘, und zwar nicht nur der Philosoph, so kann man ihn weiterführen, sondern auch der Theologe und jeder andere Theoretiker. Damit formulierte Berkeley einen common sense nicht nur der britischen, sondern des Mainstreams der neuzeitlichen Philosophie: den Gemeinplatz, dass die Metapher im theoretischen Text nichts zu suchen habe, weil sie die ‚mater errorum‘ sei, der Quell von Äquivokationen, von Vagheiten und von spekulativen Fehlschlüssen. Wo es um Sein statt Schein, um Wissen statt Meinen, um Wahrheit statt Verführung und um Bestimmtheit statt Unbestimmtheit gehe, habe die Metapher nichts verloren.

Diese Metaphernkritik steht bei Berkeley im Horizont der neuzeitlichen Kritik an der Rhetorik. Und diese Kritik ist eine Version der sich durch die Kulturgeschichte ziehenden *Sprachkritik*, die auch den Horizont der kantischen Philosophie bildet. Die Geschichte der kritischen Philosophie als Sprachkritik begann spätestens mit Platons Vertreibung der Dichter und seiner Polemik gegen die Sophistik. Seitdem herrscht (Indifferenz oder) Streit zwischen Philosophie und Rhetorik, ein Agon, der allerdings *beide* Seiten zur Rhetorik greifen lässt. So schleicht sich auch auf der Seite der Kritiker die Metapher ein und mit ihr die Rhetorik. Platons klassisch gewordener Sieg über die Sophistik war ein Sieg seiner Rhetorik von der Macht der Wahrheit. Aber nicht nur ad extra in der Polemik, sondern auch ad intra kam selbst Plato nicht ohne ‚schöne Worte‘ aus. Wo seine Dialoge an ihre Grenzen kommen, wo es um das nur schwer oder gar Unsagbare geht, greift er zu Gleichnissen, zu ausgeführten Metaphern, wie die Beispiele von Höhle und Sonne zeigen.

Ob es dem Philosophen gefällt oder nicht, er kann anscheinend von der Metapher nicht die Finger lassen. Könnte er es und würde er es, brauchte es auch keine Metaphernkritik. Die platonische Kritik der Rhetorik war aber leider nur zu erfolgreich, sie führte zu einem Mangel der Aufmerksamkeit gegenüber der Sprachlichkeit und Schriftlichkeit der Philosophie. Seit Platon und Aristoteles war die Metapher an die Rhetorik und Poetik delegiert, abgeschoben also in das Diesseits der Philosophie, und dabei blieb es im Wesentlichen bis in die Neuzeit. Die philosophische Metaphorik ging demnach einher mit einer bemerkenswerten Unaufmerksamkeit, die einem ex post als nicht ganz zufällig erscheinen mag. Vorgreifend vermutet: Wenn die Metapher an so

ausgezeichneten Orten wie der platonischen Rede von der Idee des Guten steht, wenn selbst in der aristotelischen Rede vom Nous die Metaphern der Ruhe, des Lichtes und der Anschauung begegnen, erscheint es wie ein Schutz latenter Grundvorstellungen und Lektorientierungen, wenn diese Metaphorik als solche unthematisch bleibt. Die kritisierte Metapher bliebe so präsent wie signifikant für die jeweilige Philosophie, dass sich im Nachhinein bestätigt, was Lichtenberg meinte: „Die Metapher ist weit klüger als ihr Verfasser und so sind es viele Dinge“ (Lichtenberg 1906, 195).

Wenn die Philosophie de facto von der Metapher die Finger nicht lassen konnte, wurde sie doch nur am Rande zum Thema, in Aristoteles' Rhetorik und Poetik bekanntlich. Nicht ohne Kritik an seinem Lehrer rehabilitierte Aristoteles allerdings die Metapher auf eine Weise, die auch für die Philosophie brisant wurde. Über die rhetorische und poetische Legitimität hinaus erfand er den Ausdruck der ‚Katachrese‘, für eine Art der Metapher, die auch im theoretischen Text zu finden ist. Wenn uns die Worte fehlen, bleibt uns nichts anderes übrig, als sie zu erfinden, wie den ‚Flaschenhals‘ oder das ‚Tischbein‘. Und diese Erfindung ist keine *creatio ex nihilo*, sondern eine Übertragung von Bekanntem auf Unbekanntes, von Gesagtem auf Ungesagtes, gelegentlich sogar von Sagbarem auf Unsagbares. – In diesen Fällen ist die Metapher offenbar unvermeidlich, oder wie Bruno Snell meinte, *notwendig*.

Wichtiger noch [als die Bezeichnung von bis dahin unbenannten Dingen] ist, daß für alles Geistige die verbalen Metaphern ursprünglich und notwendig sind. Im Griechischen bildet sich die ‚abstrakte‘ Auffassung alles Geistigen und Seelischen vor unsern Augen, so daß wir die Entwicklung dieser metaphorischen Bezeichnungen genau verfolgen können. Ursprünglich wird der Geist nach Analogie der Körperorgane und ihrer Funktionen begriffen (Snell 1948, 188–189).¹

2 Blumenbergs ‚absolute Metapher‘

2.1 Die These von der ‚absoluten Metapher‘

Die These der absoluten Metapher besagt zunächst nicht mehr, als dass die Metapher im philosophischen Text ein *legitimer Grundbestand* ist.² Mit der These wird vorausgesetzt,

1 B. Snell fährt fort: „[D]ie ψυχή ist der Atem, Hauch, der den Menschen am Leben hält; der θυμός ist das Organ der geistigen ‚Regung‘ und der νοῦς der Geist, sofern er etwas ‚sieht‘ und sich ‚vorstellt‘. Das ‚Wissen‘ (εἰδέναι) ist ein Gesehenhaben; das ‚Erkennen‘ (γινώσκειν) ist an das Sehen, das ‚Verstehen‘ (συνιέναι) an das Hören, das Sich-auf-etwas-Verstehen (ἐπίστασθαι) an das praktische Können geknüpft [...] Diese metaphorischen Bezeichnungen des Geistigen werden uns in den folgenden geschichtlichen Erörterungen besonders begegnen, zumal selbst das ‚abstrakte‘ Denken von den Metaphern nicht loskommt und sich auf den Krücken der Analogie bewegt. Dabei ist es nicht nur von historischem, sondern auch von philosophischem Interesse, bei den Versuchen rationaler Welterklärung die jeweiligen Modelle aufzuweisen, nach denen das Denken sich richtet“ (Snell 1948, 188–189).

2 Und diese These erweitere ich vom philosophischen auf verwandte Textgenera, etwa den theologischen, kulturtheoretischen und anthropologischen Text. Daher spreche ich von der absoluten Me-

dass die Metapher im philosophischen Text überhaupt vorkommt, was trivial und näherer Belege nicht weiter bedürftig ist. Der Begründung fähig und bedürftig ist nicht die *quaestio facti*, sondern die *quaestio iuris*. Dazu ist zunächst zu klären: (1) Was heißt *Grundbestand* und (2) mit welchem *Recht* tritt die Metapher im philosophischen Text auf?

(1) *Grundbestand* besagt, dass bestimmte Metaphern nicht durch einen Begriff ersetzt werden können (oder durch Transformation in propositionale Paraphrasen), ihm gegenüber also ‚absolut‘ i.S. von irreduzibel sind (Blumenberg 1960, 11). Sehr wohl möglich ist allerdings ihre Ersetzung durch andere Metaphern oder ihre Variation. Daher haben auch absolute Metaphern eine Gebrauchsgeschichte.³

Die These vom ‚*Grundbestand*‘ ist formuliert gegen die traditionelle Auffassung, die Metapher sei in *jedem* Fall nur ‚*Restbestand*‘. Sie komme zwar ‚leider‘ im philosophischen Text vor, aber sie sei immer rückführbar bzw. transformierbar in ‚eigentliche‘ begriffliche Aussagen. Als *Restbestand*, also als *vorläufig* kann sie in zweifachem Sinne gelten:

i) Sie kann in klassisch rhetorischem Sinne *ornatus* sein, bloße *façon de parler*. Jeder Text hat seinen Stil, und der Autor eines philosophischen Textes mag hier und da rhetorische Formen verwenden, aber erstens nicht dort, wo es entscheidend wird, und zweitens nur so, dass man darauf auch verzichten könnte, ohne dass etwas fehlen würde. Diese äußerliche Metapher kommt zwar vor, ist aber für alle Seiten harmlos – solange sie nichts verschleiert oder suggeriert. (Dass hier der Stil und die rhetorische Imprägnierung von Texten unterschätzt wird, wäre eigens zu erörtern.)

ii) Die rhetorische These der Metapher als *Restbestand* kann auch philosophisch prinzipiell gefasst werden, und gegen diese Fassung wendet sich Blumenberg ausdrücklich (Blumenberg 1960, 7–11). Nach Descartes’ Ansicht sei das regulative Ziel der Philosophie die klare und deutliche Erkenntnis begrifflicher Urteile in vollständiger Vergegenständlichung und vollbestimmter Terminologie. Alle Provisorien seien auf dem Weg zu diesem Ziel im Verschwinden begriffen – auch jede Metaphorik. Eigentlich sei der vollbestimmte Begriff, die Metapher also uneigentlich. Die gängige Version dieses Schemas ist die Entwicklung ‚vom Mythos zum Logos‘, womit alles diesseits des Logos als final reduzibel gilt.

Dagegen argumentiert Blumenberg, dass in dieser Sicht die *Geschichte* ignoriert und für unwesentlich erklärt wird, wie schon Vico gegen Descartes meinte. Bereits die Orientierung am begrifflichen Urteil führt auf die unüberspringbare *Geschichte* der Begriffe, die deren rückwärtigen Horizont bildet und nie abgestoßen und vergessen werden kann. Fasst man diesen Hinweis auf die Geschichte systematisch, heißt das gegen Descartes: *Das Provisorische ist definitiv*. Wir leben und denken nur im Horizont der Geschichte und damit *immer* in vorläufigen Formen. Nur im Licht eines metage-

tapher im ‚theoretischen‘ Text – ohne dass ich hier näher Rechenschaft darüber geben werde, was denn ‚Theorie‘ sein mag.

3 Wie Begriffe, deren Geschichte bekanntlich im Historischen Wörterbuch geschrieben wird.

schichtlichen Regulativs können diese Provisorien als uneigentlich beurteilt werden. Aber damit würde verkannt, dass sie diesseits dieses Eschatons so unvermeidbar wie eigentlich sind. – Im Blick auf die Metapher lässt sich zeigen, dass sie nicht nur Mittel der Wirkung einer Aussage ist, sondern ‚mehr‘ zu leisten vermag, und zwar dass sie ‚einspringt‘, wo etwas nicht terminiert werden kann, weil es nicht im klaren und deutlichen Begriff zu fassen ist (Blumenberg 1960, 9). So ist schon der *Geschichtsbegriff* bei näherem Hinsehen kein Begriff, sondern eine Metapher im theoretischen Text, die in gewagtem Vorgriff ‚das Ganze der Erfahrbarkeit‘ als ‚ein Ganzes der Erzählbarkeit‘ zusammenfasst.

(2) Das Argument ‚aus der Geschichte‘ für die Beständigkeit des Vorläufigen, solange die Geschichte dauert, ist bereits ein erstes Argument für die Legitimität der absoluten Metapher.

Die quaestio iuris lässt sich aber noch näher ausführen:

i) *Metaphysik*

In der *vorkritischen* Philosophie war ‚alles voll von Metaphern‘, wie die Metaphysikkritik in destruktiver Absicht notiert. Die unkritische Spekulation habe die Grenzen der theoretischen Vernunft überschritten und mit naivem Realismus aus Worten Sachen gemacht und sich von Bildern gefangen nehmen lassen, derer sie nicht mehr Herr zu werden vermochte. Mit diesem Vorwurf ist trotz aller Kritik gesehen, dass die metaphysischen *Grundthemen* wie Gott und Mensch oder Wahrheit und Zeit immer wieder die metaphorische Rede provozieren.

Die Übertragung vom Sichtbaren aufs Unsichtbare ist eine Darstellungsform, die *dann* unvermeidlich ist, wenn man es mit Themen zu tun hat, die nicht der erfüllten Anschauung zugänglich sind.⁴ An ihrer Stelle treten Konjekturen, Vorgriffe, Intuitionen und Spekulation auf den Plan – und mit ihnen die Sprachform der Metapher. Dafür ist die vorkritische Lichtmetaphorik ein evidenter Beleg (der noch ausgeführt wird).

ii) *Kritik*

Nun kann man ebendiese Vorgriffe und verwandte Verfahren kritisieren als naiv und unvernünftig. Man kann mit Kant darauf insistieren, aus diesen Vorgriffen dürfe man keine selbständig subsistierenden Dinge machen. Die Hypostasierung spekulativer Vorgriffe verletzte die Grenzen der reinen theoretischen Vernunft. – Aber spätestens die reflektierende Urteilskraft und die praktische Vernunft bekommen es unvermeidlich mit solchen *Horizontvorgriffen* zu tun. Nur dass dann alles darauf ankommt, hier kritisch zu bleiben und nicht aus den Metaphern Metaphysik werden zu lassen, also aus den Worten keine Dinge, den Vorgriffen keine Beschreibungen und aus den Vermutungen keine Behauptungen.

In dieser Einschränkung transformieren sich bei Kant die *Themen* der Metaphysik in *Grundfragen* der Vernunft. Sind diese Fragen aber *unabweisbar*, so ist es auch die Rede von ihnen, und soll sie nicht metaphysisch werden, ist sie schematisch oder symbolisch und d.h., sie zieht Metaphern auf sich.

⁴ Sie entziehen sich der definitiven Bestimmung durch den Begriff.

Im § 59 der Kritik der Urteilskraft heißt es: „Die Realität unserer Begriffe darzutun, werden immer Anschauungen erfordert“ (Kant 1913, AA V 351). Die empirischen Begriffe bedürften daher der *Beispiele*, die reinen Verstandesbegriffe der *Schemata* und die Vernunftbegriffe, denen „schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden kann“ (Kant 1913, AA V 351), der *Symbole*. Letztere kommen den Vernunftbegriffen „bloß analogisch“ d. h. „bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst [nach], mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach überein[]“ (Kant 1913, AA V 351). Das *Symbol* sei eine indirekte, analogische „Übertragung der [Form oder Regel der] Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direct correspondiren kann“ (Kant 1913, 352–353). In diesem Sinne sei bekanntlich „alle unsere Erkenntniß von Gott bloß symbolisch“ (Kant 1913, AA V 353) und nicht *unkritisch anthropomorph*.⁵

Blumenberg erklärt nun, die kantischen Symbole deckten „ziemlich genau den hier [...] geübten Gebrauch von ‚Metapher‘“ (Blumenberg 1960, 10). *Die absolute Metapher ist demnach die Übertragung der Reflexionsregel eines anschaulichen Gegenstandes auf einen prinzipiell unanschaulichen*. Man kann präzisieren: Die Realität derjenigen ‚Begriffe‘, denen *nie* eine Anschauung entsprechen kann, bedarf prinzipiell des unvermeidlichen ‚Ersatzes‘ für die nie erfüllbare Anschauung, um sagbar zu sein.

Kant *selber* gebraucht dementsprechend auch die *Lichtmetaphorik*, um den Prozess der ‚Aufklärung‘ darzustellen. So heißt es etwa:

Der Verstand ist positiv und vertreibt die Finsterniß der Unwissenheit — die Urteilskraft mehr negativ zu Verhütung der Irrthümer aus dem dämmernden Lichte, darin die Gegenstände erscheinen. — Die Vernunft verstopft die Quelle der Irrthümer (die Vorurtheile) und sichert hiemit den Verstand durch die Allgemeinheit der Principien (Kant 1917, AA VII 228).

Unter metaphorologischem Aspekt fällt hier auf, dass die Metaphorik bricht: An die Stelle der *Dunkelheit*, die durch das Licht der Kritik vertrieben wird, tritt plötzlich die ‚*Quelle*‘, aus der die Irrtümer entspringen – und die nur verstopft, aber nicht zum Versiegen gebracht werden kann. – Kant hatte bekanntlich das Problem, verständlich zu machen, wie es mit der Vernunft so weit hatte kommen können, dass sie in Unmündigkeit geriet und es einer Aufklärung bedurfte. ‚Woher das Dunkel?‘ wäre die metaphorische Frage, die in Kants platonischer Auffassung des Dunkels als wesenlos und bloßer Beraubung des Lichts schwer einsichtig zu machen war. Man kann daher in

5 Der exegetischen Auseinandersetzung um das Schematismuskapitel Kants gehe ich hier nicht nach. Dass der *kritische* Anthropomorphismus, der kritisch wird in entsprechender Metaphernreflexion, zur irreduziblen Eigenart religiöser wie theologischer, ja sogar jeder Rede gehört, zeigt E. Jüngel, Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik: „Der Anthropomorphismus gehört nicht nur zur Eigenart religiöser Rede. In der anthropomorphen Rede *von Gott* kommt vielmehr nur am intensivsten zum Ausdruck, daß die Sprache in allem, was sie sagt, den Menschen implizit mit-aussagt“ (Jüngel 2003, 128). Das zweite ‚nur‘ ist allerdings unangebracht, wenn gilt, „daß wie jedes von Gott redende Wort, so auch jeder Anthropomorphismus *metaphorische* bzw. *analoge* Geltung hat“ und er „theologisch gerechtfertigt ist“ (Jüngel 2003, 126).

diesem Wechsel zur Metapher der Quelle den bezeichnenden Rückgriff auf etwas nicht Wesenloses, sondern durchaus Produktives sehen. Und wenn die Vernunft lediglich Quellen der Vorurteile zu verstopfen sucht, befindet sie sich in einer weit prekäreren Lage⁶, als wenn sie nur mit ihrem Licht das Dunkel zu vertreiben hätte. Kritisch wird dieses Projekt spätestens im Zwielficht der Hermeneutik, der die Vorurteile mitnichten nur als Quelle der Irrtümer gelten.

Mit dem Rekurs auf die kantischen *Grundfragen* geht es um die Themen der *Metaphysica specialis*, der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie. ‚Seele, Welt und Gott‘ werden bei Kant zu regulativen Vernunftideen, die sc. nicht Gegenstände objektiver resp. gegenständlicher Erkenntnis sind, sondern diese erst möglich machen, und zwar nicht nur die Erkenntnis, sondern auch das moralische und ästhetische Urteilen. Wenn sie selber nicht Gegenstand der Erkenntnis sind, sondern in transzendentaler Funktion Erkenntnis ermöglichen, sind sie keine Begriffe im Sinne eines Terminus, sondern regulative Ideen, die nicht epistemisch gesicherte ‚Antworten‘ auf die solennen unabweislichen Grundfragen darstellen, von denen sich die Vernunft angegangen sieht, ohne sie befriedigend ‚auf den Begriff bringen‘ zu können, wenn sie nicht unkritisch metaphysisch werden will. ‚Antworten‘ auf diese Grundfragen, die nicht begrifflich und nicht metaphysisch sind, seien – so Blumenberg – *metaphorisch*.⁷

Der Status dieser Grundfragen, an dem sich auch der Status ihrer metaphorischen ‚Antworten‘ bemisst, ist prekär. Sie sind so faktizitär, wie sie Kant und in seiner Tradition zumindest vielen bis heute zugleich als wesentlich und unvermeidlich gelten. Aber hinsichtlich der Idee Gottes etwa ist diese Unvermeidbarkeit mittlerweile min-

6 Vgl. Kants fast resignativen Ausspruch: „In welchem Dunkel verliert sich die menschliche Vernunft, wenn sie hier den Abtamm zu ergründen, ja auch nur zu errathen es unternehmen will?“ (Kant 1917, AA VII 178).

7 Der systematische Anspruch wäre Blumenberg zufolge über Kant hinausgehend, dass von diesen Themen *nur* metaphorisch (resp. unbegrifflich) die Rede sein kann, und dass diese Rede ex post *nur* metaphorologisch erschließbar ist. Was in der Alternative zur Begriffsgeschichte noch plausibel ist, impliziert einen systematischen und hermeneutischen Geltungsanspruch, der von ihm nicht problematisiert wird. – Kants vernunftkritische Auflösung der Antinomien bestand bekanntlich darin, dass von diesen ‚Ideen‘ (resp. Idealen) nur *regulativer Gebrauch* gemacht werden kann und so der dialektische Schein vermieden werde. Diese regulative Funktion haben die Grundmetaphern in theoretischen wie praktischen Zusammenhängen auch Blumenberg zufolge. Aber die lebensweltlich ‚vorkritische‘ metaphorische Rede von diesen Themen wäre Kant zufolge vermutlich nur dialektischer Schein. Andererseits ist das Interesse der Metaphorologie gerade, den metaphysischen Gebrauch der Grundmetaphern kritisch rückzuführen auf ihre regulative Funktion. So weit bliebe Blumenberg hier in kantischer Tradition. Wesentlich scheint mir aber, dass Blumenberg anders als Kants Tendenz zur Auflösung der Antinomien auf der irreduziblen ‚Krise der Vernunft‘ mit sich selbst insistiert. Vgl. allerdings zu Kant in diesem Sinne die phänomenologische Kantstudie von J. Sallis (Die Krisis der Vernunft). Die Fragmentierung der Vernunft durch ihre Zeitigung (Sallis 1983, 120–124) führt nicht nur in den Primat der praktischen Vernunft, dem auch Blumenberg folgt, sondern in die Frage nach der Funktion der Einbildungskraft im Umgang mit diesen Themen (Sallis 1983, 143–156, 157–169). Vgl. hierzu F.J. Wetz, *Lebenswelt und Weltall*, unter dem Titel *Die unabweislichen Fragen der Vernunft* (Wetz 1994, 23–45).

destens problematisch und bedürfte näherer Plausibilisierung. Dass sich ‚Gott‘ der Vernunft als unabweisbare Frage aufdränge, ist zwar in der natürlichen Theologie wie auch in den meisten Religionsphilosophien bis heute in Anspruch genommen, ohne allerdings das Auftreten dieser Fragen in ihrer ‚nur‘ *faktizitären* Wesentlichkeit zu explizieren und auf die Eigenart der irreduzibel *metaphorischen* Antworten zu reflektieren. Beweise in einem mehr als rhetorischen Sinn, der hier nicht geringgeschätzt werden darf, *darf* es hier dann gar nicht geben, wenn das Auftreten dieser Frage ein ‚Faktum‘ ist, das der epideiktischen Begründung weder fähig noch bedürftig ist.

2.2 Nietzsche

Im Blick auf die Unentbehrlichkeit von Schematismus und Symbol ist selbst Nietzsche ein folgsamer Schüler Kants. Denn bei aller Verschärfung der Metaphysikkritik zur Destruktion meinte er doch: „Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können“ (Nietzsche 1988d, 194). Dass alles Denken *Interpretieren* sei und stets einem Schema folge, impliziert die These der ‚Übertragung der Reflexionsregeln‘ von Bekanntem auf Unbekanntes, zumal wenn man es mit Unanschaulichem zu tun hat. Die systematische Entfaltung dieser These kann man im zeitgenössischen Interpretationismus Hans Lenks und Günter Abels finden.

Im Blick auf Nietzsche ist darüber hinaus bemerkenswert, dass er die spekulative These vom Ursprung der Sprache aus der Metapher⁸ aufnimmt – und ironisch wendet:

Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihres Gleichen ist und deshalb allem Rubriciren immer zu entfliehen weiss, zeigt der grosse Bau der Begriffe die starre Regelmässigkeit eines römischen Columbariums und athmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist. Wer von dieser Kühle angehaucht wird, wird es kaum glauben, dass auch der Begriff, knöchern und 8eckig wie ein Würfel und versetzbar wie jener, doch nur als das Residuum einer Metapher übrig bleibt, und dass die Illusion der künstlerischen Uebertragung eines Nervenreizes in Bilder, wenn nicht die Mutter so doch die Grossmutter eines jeden Begriffs ist (Nietzsche 1988a, 881).⁹

8 Im Barock von Vico und in der Romantik von Jean Paul, Herder wie Humboldt vertreten.

9 „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen. Wir wissen immer noch nicht, woher der Trieb zur Wahrheit stammt: denn bis jetzt haben wir nur von der Verpflichtung gehört, die die Gesellschaft, um zu existiren, stellt, wahrhaft zu sein, d. h. die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen, schaaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen. Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen — und kommt eben durch diese Unbewusstheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit. An

Daher ist Begriffsgeschichte unvermeidlich *Metapherngeschichte*, und ebendiese These führt Blumenberg näher aus.

2.3 Begriffsgeschichte als Horizont

Mit Nietzsches These der Genese der Begriffe aus der Metapher und Blumenbergs Hinweis auf die absolute Metapher ‚Geschichte‘ ist der Horizont benannt, in dem seine ‚Paradigmen zu einer Metaphorologie‘ ihren Sitz im Leben haben. Sie wurden im Mai 1958 auf einer ‚Tagung der Deutschen Forschungsgemeinschaft für begriffsgeschichtliche Forschung‘ vorgetragen und 1960 im Archiv für Begriffsgeschichte veröffentlicht. Die ‚Paradigmen‘ wurden von ihm als eine Horizontenerweiterung der Begriffsgeschichte konzipiert und lösten eine lebhafte Diskussion über deren Aufgabe und Grenzen aus.

Ein Jahr zuvor, 1957, hatte Blumenberg seinen Vorschlag zur Erweiterung der Begriffsgeschichte bereits an einem Beispiel ausgeführt, in seinem Aufsatz *‚Licht als Metapher der Wahrheit‘*, der den Untertitel trägt *‚Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung‘*. Im Blick auf die damalige „Neubelebung der begriffsgeschichtlichen Forschung“ meldet er dort eine Revision der „Umfangsbestimmung des ‚philosophischen Begriffs‘“ (Blumenberg 1957, 432) an.

dem Gefühl verpflichtet zu sein, ein Ding als roth, ein anderes als kalt, ein drittes als stumm zu bezeichnen, erwacht eine moralische auf Wahrheit sich beziehende Regung: aus dem Gegensatz des Lügners, dem Niemand traut, den alle ausschliessen, demonstriert sich der Mensch das Ehrwürdige, Zutrauliche und Nützliche der Wahrheit. Er stellt jetzt sein Handeln als vernünftiges Wesen unter die Herrschaft der Abstractionen: er leidet es nicht mehr, durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke erst zu entfärbteren, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug seines Lebens und Handelns anzuknüpfen. Alles, was den Menschen gegen das Thier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen also ein Bild in einen Begriff aufzulösen; im Bereich jener Schemata nämlich ist etwas möglich, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte: eine pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden aufzubauen, eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Gränzbestimmungen zu schaffen, die nun der anderen anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt, als das Festere, Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulirende und Imperativische. Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihres Gleichen ist und deshalb allem Rubriciren immer zu entfliehen weiss, zeigt der grosse Bau der Begriffe die starre Regelmässigkeit eines römischen Columbariums und athmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist. Wer von dieser Kühle angehaucht wird, wird es kaum glauben, dass auch der Begriff, knöchern und 8eckig wie ein Würfel und versetzbar wie jener, doch nur als das Residuum einer Metapher übrig bleibt, und dass die Illusion der künstlerischen Uebertragung eines Nervenreizes in Bilder, wenn nicht die Mutter so doch die Grossmutter eines jeden Begriffs ist. Innerhalb dieses Würfelspiels der Begriffe heisst aber ‚Wahrheit‘ — jeden Würfel so zu gebrauchen, wie er bezeichnet ist; genau seine Augen zu zählen, richtige Rubriken zu bilden und nie gegen die Kastenordnung und gegen die Reihenfolge der Rangklassen zu verstossen“ (Nietzsche 1988a, 880–881).

Die Philosophie, die es immer wieder mit dem Unbegriffenen und Vorbegriffenen aufzunehmen hat, stößt dabei auch auf die Artikulationsmittel des Unbegreifens und Vorbegreifens, übernimmt sie und bildet sie, abgelöst von ihrem Ursprung, weiter. Die Vorstellung, der philosophische Logos habe den vorphilosophischen Mythos ‚überwunden‘, hat uns die Sicht auf den Umfang der philosophischen Terminologie verengt; neben dem Begriff im strengen Sinne, der durch Definition und erfüllte Anschauung aufgewogen wird, gibt es ein weites Feld mythischer Transformationen, den Umkreis metaphysischer Konjekturen, die sich in einer vielgestaltigen Metaphorik niedergeschlagen haben. Dieses Vorfeld des Begriffs ist in seinem ‚Aggregatzustand‘ plastischer, sensibler für das Unausdrückliche, weniger beherrscht durch fixierte Traditionsformen. Hier hat sich oft Ausdruck verschafft, was in der starren Architektonik der Systeme kein Medium fand. Hier wird behutsame Forschung noch reiche Bestände erheben können (Blumenberg 1957, 432).

Begriffe sind geschichtlich, sie haben stets eine Vorgeschichte, deren Verdichtung im Begriff erst am Ende steht. Die Begriffsgeschichte sei daher „nur zu [der Beobachtung von] langsamsten Bedeutungsverschiebungen fähig“, denn begriffliche Veränderungen „pflegen geistesgeschichtlich als wahre ‚Spätzündungen‘ aufzutreten“¹⁰, woher die „Bedeutung der unreiferen, tastenden, vermutenden Aussageweisen“ (Blumenberg 1957, 433) rühre. Denn an *ihnen* zeigt sich, worauf sich initial die Aufmerksamkeit richtet, welche Probleme, Fragen und Themen die Perspektive bestimmen.

Anfänglich und über weite Strecken hat es die Philosophie so gesehen mit Sprachformen zu tun, die *noch nicht* begrifflich sind, eben mit dem *Vorbegrifflichen*. *Später* wird Blumenberg diese These systematisch stärker formulieren. Es handle sich hier nicht nur um ein *Vorfeld*, das man im Übergang zum Begriff hinter sich lasse, sondern um ein stets mitgesetztes Umfeld des Begriffs. Auf diesem mit Fontane metaphorisch formulierten ‚weiten Feld‘ wachsen mancherlei Blüten, die Blumenberg schließlich die Formen der *Unbegrifflichkeit* nennen wird. Zu den Metaphern treten dann ihre Verwandten, etwa die Gleichnisse, Erzählungen, Beispiele, Mythen und Modelle.

Würde man dieser These der initialen Vorbegrifflichkeit der philosophischen Sprache und der bleibend mitgesetzten Unbegrifflichkeit *begriffsgeschichtlich* Rechnung tragen, hätte das erhebliche Konsequenzen. Das Projekt des Historischen Wörterbuchs der Philosophie hätte nicht nur *Begriffe*, sondern auch diverse *Metaphern* mit aufzunehmen, und würde damit nicht nur einige Bände länger werden, sondern auch eine eigene Methode zur Erschließung der Vor- und Unbegrifflichkeit brauchen. Nun waren Blumenbergs ‚Paradigmen zu einer Metaphorologie‘ gerade als Ansatz zu einer solchen Methode entworfen; durchsetzen konnte er sich mit dieser Horizonterweiterung der Begriffsgeschichte allerdings nicht – zumindest auf den ersten Blick.

Joachim Ritter erklärte in seinem Vorwort zum ersten Band des HWPh:

¹⁰ Er fährt fort: „[S]o wie es in der Philosophie zumeist erst dann zum ‚System‘ kommt, wenn die tragende Substruktur schon wieder in Bewegung geraten ist“ (Blumenberg 1957, 433) – was kaum für die Philosophie allein zutrifft.

Das Wörterbuch beschränkt sich auf Begriffe und Termini [...] Der Herausgeberkreis hat, nicht leichten Herzens, darauf verzichtet, Metaphern und metaphorische Wendungen in die Nomenklatur des Wörterbuchs aufzunehmen, obwohl ihm klar war, daß, wie Blumenberg gezeigt hat, gerade die der Auflösung in Begrifflichkeit widerstrebenden Metaphern ‚Geschichte in einem radikaleren Sinn als Begriffe‘ [Blumenberg 1960, 11] haben und an die ‚Substruktur des Denkens‘ [Blumenberg 1960, 11] heranzuführen, die die ‚Nährlösung der systematischen Kristallisationen‘ [Blumenberg 1960, 11] ist. Der Grund dieses Verzichtes war die Einsicht, daß damit das Wörterbuch bei dem gegebenen Stand der Forschungen in diesem Felde überfordert würde und daß es besser sei, einen Bereich auszulassen, dem man nicht gerecht werden kann, als sich für ihn mit unzureichender Improvisation zu begnügen (Ritter 1971, VIII–IX).¹¹

Im Rückblick auf die bisher erschienenen neun Bände zeigt sich allerdings, dass dieser Verzicht mitnichten durchgehalten wurde.¹² Und beachtet man das begleitend herausgegebene ‚Archiv für Begriffsgeschichte‘ finden sich dort mindestens gleichgewichtig auch Metaphernstudien.¹³ – Geklärt wurde diese untergründige Ausweitung der Begriffsgeschichte allerdings von deren Seite aus m. W. nie. Deswegen ermangelt das ‚Historische Wörterbuch‘ auch der Kriterien, welche Metaphern aufgenommen werden und nach welchen Methoden ihre Geschichte zu bearbeiten wäre.

11 Daher fragt sich zu Recht, ob nicht doch eine deutliche Begriffsfixierung der Philosophie unterstellt wird und damit die Relevanz der Unbegrifflichkeit in Fragen metaphysischer und theologischer Grundsätzlichkeit unterschätzt wird.

12 Vgl. die Metaphern im HWPh (Kursiven heben einige der Metaphern hervor, die auch von Blumenberg bearbeitet wurden): *Buch des Lebens*, *Buch der Natur*, *Buch der Schöpfung*, Bild, Befindlichkeit, Außen/innen, Auftrag des Himmels, Äther, Arkadien, Apollinisch/dionysisch, Anschauung Gottes, Anmutung, Angleichung an Gott, Ancilla theologiae, Amor fati, Adam Kadmon, Dämonen etc., Demiurg, Dichterweihe, Dreieinigkeit/Dreifaltigkeit, Ebenbild, Ekstase, Elan vital, Entzauberung, Erbauung, Erbsünde, Erdgeist, Erleuchtung, Erlösung, Erwählung, Erweckung, Erziehung des Menschengeschlechts, Eselsbrücke, Existenzerhellung, Fons vitae, ewiger Friede, Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, Gehäuse, Genius malignus, Gesellschaftsvertrag, Ge-stell, Geviert, Gottebenbildlichkeit, Gottes Mummerei, Vergottung etc., Günstling der Natur, Hackordnung, prästabilisierte Harmonie, Herrenmoral, Hölle, *Homo pictor u. a.*, Idiomatum communicatio, In-der-Welt-sein, Inkarnation, Jenseits von Gut und Böse, Kahlkopf, Kehre, *Kopernikanische Wende*, Krankheit zum Tode, Krokodilschluß, Lebensstil u. a., Leviathan, *Licht*, Lichtung, List der Vernunft, Lob Gottes, Lumen fidei/naturale, Mängelwesen, Maschinentheorie des Lebens, Melancholie, Menschensohn, der große Mittag, Mundus archetypus u. a., Mysterium tremendum et fascinosum, *Nachahmung der Natur*, Nachfolge Christi, Natur in Gott, Naturzustand, Nichtgegenständlichkeit Gottes, Noch-Nicht-Sein, Ockham's razor, Ödipus-Komplex, Opfer, Organismus, Palingenesie, *Pathos der Distanz*, Pathosformel, Patriarchat, Perichorese, Postmoderne, Potentia oboedientialis u. a., Präexistenz, Protoplast, Ptolemäisches Weltsystem, Reich Gottes, Reinkarnation, *Rettung der Phänomene*, Rhizom, Robinsonade, Sacrificium intellectus, Seelengrund, Seelenwagen u. a., Sein zum Tode, Selbstbehauptung, Selbsterhaltung, Sephirot, Sinn des Lebens, Sitz im Leben, Spiegel, Spiel u. a., Sprung, Spur.

13 Nicht zuletzt die an Blumenberg anschließenden zur Lichtmetaphorik von Dieter Bremer (s. u.).

2.4 Lichtmetaphorik

In der Präsenz der Metapher im HWPh und ABG bestätigt sich Blumenbergs These, dass Metaphern gar nicht zu vermeiden sind in der Philosophie. Und das lässt sich am Beispiel seiner Studie zur Lichtmetaphorik exemplifizieren.

Die Philosophie hat sich in ihrer vorkritischen, sog. metaphysischen Geschichte stets der Lichtmetapher bedient, „um für ihre letzten, gegenständlich nicht mehr fassbaren Sachverhalte eine angemessene Verweisung zu geben“ (Blumenberg 1957, 432). Dabei fungierte das natürliche Licht als „eine Art von ‚Modell‘“ für das „Verhältnis von Einheit und Vielheit, von Absolutem und Bedingtem, von Ursprung und Abkunft“ (Blumenberg 1957, 432). Phänomenologisch formuliert: *Die Rede vom Unsichtbaren ist überhaupt nur möglich im Rückgriff auf die Rede vom Sichtbaren*. Demzufolge ist die theoretische Sprache keine reine Metasprache, sondern zehrt von der Lebenswelt, aus der sie hervorgeht. Daher sind lebensweltliche Sprachformen stets auch in der Theorie präsent – und entsprechend aufschlussreich, für das Vorverständnis der Welt, in der sie ihren Sitz im Leben hat.¹⁴

Blumenberg setzt in seiner Studie zur Lichtmetaphorik¹⁵ ein mit dem parmenideischen Lehrgedicht, in dem vom Licht dualistisch die Rede sei. Licht und Dunkel bezeichnen Wahrheit und Unwahrheit wie Sein und Nichtsein. Allerdings heißt es bei Parmenides selber (im ‚Weltbild der Doxa‘):

Gegensätzlich schieden sie als Gestalt [...] und legten Kennzeichen fest, voneinander getrennt: auf der einen Seite der Flamme ätherisches Feuer [...], welches milde ist, sehr leicht, sich selbst überall selbstig, dem anderen nicht selbstig; aber auch jene gegensätzlich für sich: die unbewußte Nacht als dichte und schwere Gestalt (Bremer 1973, 17; Übersetzung von Parmenides 1912, B 8 55–59).

Beide ‚Gestalten‘ zusammen konstituieren alles, was ist: „[S]o ist alles voll von Licht und unsichtbarer Nacht zusammen, die beide gleichgewichtig sind, weil keinem von beiden ein Nichts zugehört“ (Bremer 1973, 17–18; Übersetzung von Parmenides 1912, B 9). Daher sind bei Parmenides Licht und Dunkel *komplementär*. Beide zusammen konstituieren die kosmische wie die menschliche Physis, und das Verhältnis bestimmt die Erscheinungsform.

¹⁴ Die Lichtmetaphorik dient Blumenberg als Beispiel einer lebensweltlichen Ordnung, die eine Orientierungsfunktion im Horizont der Theorie entwickelt. Dabei ist erstens zu beachten, dass die Lichtmetaphorik im philosophischen Text meist nicht bloß zum Schmuck auftritt, sondern faktisch offenbar unvermeidlich und höchst dauerhaft. Zweitens ist nicht vom Licht als Phänomen die Rede, sondern es wird interpretativ verwendet. Die ‚Wahrheit‘ etwa wird mithilfe dieser Metaphorik ausgesagt, wie auch ‚das Sein‘ oder ‚das Gute‘. Die metaphysischen Grundthemen ziehen Metaphern auf sich, da sie sonst gar nicht sagbar wären. Drittens ist zu beachten, ob das Licht dualistisch, monistisch oder im differenzierten Verhältnis zum Dunkel auftritt.

¹⁵ Blumenberg untersucht die *Lichtmetaphorik* und beachtet dabei nicht hinreichend das Dunkel, also die *Relation* beider.

Damit ist hier nicht das Dunkel wesenlos, keine bloße Abwesenheit des Lichts, sondern noch von eigener Wirklichkeit. Und bei Parmenides selber ist vermutlich *noch nicht* das Licht mit dem Guten und das Dunkel mit dem Schlechten identifiziert (mit Bremer¹⁶, gegen Blumenberg).¹⁷ Diese kleinen Korrekturen sind nicht unerheblich, denn sie werden in der platonischen Wirkungsgeschichte reduziert, mit der Folge, dass die Licht-Dunkel Unterscheidung mit der ontologischen, mit der ethischen und mit der epistemischen *gekoppelt* wird.

In frühgriechischer Zeit, der Zeit der mythischen Weltsicht also, galten Licht und Dunkel als einander ausschließende und zugleich *je eigenständige* Wirklichkeiten (Bremer 1973, 7–8).

In Hesiods Theogonie (Bremer 1973, 8 mit Verweis auf Hesiod 1908, 747–750) geht das Licht (als Äther wie als Tageslicht) aus dem Dunkel hervor (aus der Nacht und Finsternis). Die Nacht ist das Geschöpf des Chaos, und zwar ursprünglicher als Äther und Tag.

¹⁶ D. Bremer, Hinweise zum griechischen Ursprung und zur europäischen Geschichte der Lichtmetaphysik, (Bremer 1973, 16–19, 20–21, 29); vgl. ders., Licht als universales Darstellungsmedium. Materialien und Bibliographie, (Bremer 1974); ders., Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik, (Bremer 1976, 5).

¹⁷ Nietzsche folgt hier (trotz aller philologischen Bildung) der *Wirkungsgeschichte* des Parmenides und nicht seinem Lehrgedicht. Daher meint er: „Einen ganz verschiedenen Blick that Parmenides; er verglich die Qualitäten mit einander und glaubte zu finden, daß sie nicht alle gleichartig seien, sondern in zwei Rubriken eingeordnet werden mußten. Vergleich er zum Beispiel Licht und Dunkel, so war die zweite Qualität ersichtlich nur die Negation der ersten; und so unterschied er positive und negative Qualitäten, ernsthaft bemüht, jenen Grundgegensatz im ganzen Reiche der Natur wiederzufinden und zu verzeichnen. Seine Methode hierbei war folgende: er nahm ein paar Gegensätze, zum Beispiel leicht und schwer, dünn und dicht, thätig und leidend und hielt sie an jenen vorbildlichen Gegensatz von Licht und Dunkel: was dem Lichten entsprach, war die positive, was dem Dunklen die negative Eigenschaft. *Nahm er etwa das Schwere und das Leichte, so fiel das Leichte auf die Seite des Lichten, das Schwere auf die Seite des Dunklen: und so galt ihm das Schwere nur als die Negation des Leichten, das Leichte aber als eine positive Eigenschaft.* Schon aus dieser Methode ergibt sich eine trotze, gegen die Einflüsterungen der Sinne verschlossene Befähigung zur abstrakt-logischen Prozedur. Das Schwere scheint sich ja recht eindringlich den Sinnen als positive Qualität darzubieten; das hielt Parmenides nicht ab, es zu einer Negation zu stempeln. Ebenso bezeichnete er die Erde, im Gegensatz zum Feuer, das Kalte im Gegensatz zum Warmen, das Dichte im Gegensatz zum Dünnen, das Weibliche im Gegensatz zum Männlichen, das Leidende im Gegensatz zum Thätigen, nur als Negationen: so daß vor seinem Blicke sich unsre empirische Welt in zwei getrennte Sphären schied, in die der positiven Eigenschaften — mit einem lichten feurigen warmen leichten dünnen *thätig-männlichen Charakter* — und in die der negativen Eigenschaften. Letztere drücken eigentlich nur den Mangel, die Abwesenheit der anderen, positiven aus; er beschrieb also die Sphäre, in der die positiven Eigenschaften fehlen, als dunkel, erdig, kalt, schwer, dicht und überhaupt als *weiblich-passiven Charakters*. *Statt der Ausdrücke ‚positiv‘ und ‚negativ‘ gebrauchte er den festen Terminus ‚seiend‘ und ‚nicht seiend‘* und war damit zu dem Lehrsatz gekommen, daß, im Widerspruch mit Anaximander, diese unsre Welt selbst etwas Seiendes enthalte: freilich auch etwas Nichtseiendes. Das Seiende soll man nicht außerhalb der Welt und gleichsam über unserem Horizonte suchen; sondern vor uns, und überall, in jedem Werden, ist etwas Seiendes enthalten und in Thätigkeit“ (Nietzsche 1988a, 838), (kursiv P.S.).

Heraklit hingegen notierte: „Lehrer der meisten ist Hesiod. Sie sind überzeugt, am meisten wisse er, der Tag und Nacht nicht erkannte; sind sie doch eins [...]!“ (Bremer 1973, 8; Übersetzung von Heraklit 1912, B 57). Heraklit zufolge sind Tag und Nacht gleichursprünglich und gleich-gültig, und zwar indem er sie an ein Ursprungsprinzip rückbindet. „Der Gott ist Tag–Nacht [...], Winter–Sommer, Krieg–Frieden, Sattheit–Hunger ...“ (Bremer 1973, 9; Übersetzung von Heraklit 1912, B 67). Damit entwirft er eine *Vermittlung elementarer Gegensätze der lebensweltlichen Erfahrung* durch einen *paradoxen Ursprung*. Die lebensweltlichen Antagonismen werden theoretisch schematisiert durch den von Licht und Dunkel, der damit zugleich *ontologisch und ethisch* besetzt wird.¹⁸ Als absolute Metapher dieses Ursprungs gebraucht er das *Feuer*, dessen doppelte Wirkung von Leuchten und Wärmen die Helligkeit und die Trockenheit ontologisch und ethisch präferieren lässt. Die Vermittlung der Gegensätze steht so unter einer klaren Asymmetrie. So findet die Seele ihr Maß in der Feuerhaftigkeit als Trockenheit und Helligkeit. Das kosmische Feuer ist eine allumfassende Einheit von Licht und Finsternis. Zeus gilt daher als die Helligkeit wie die Dunkelheit umfassender Gott.

Im Hinblick auf die Notwendigkeit der Metapher für die Philosophie notierte B. Snell:

[W]as Heraklit sagen möchte, [ist] prinzipiell nur im Bild zu sagen. An Heraklit verstehen wir, in welchem Sinn es ‚ursprüngliche‘ Metaphern gibt [...]: dies Lebendige, das nicht mit dem Begriff und mit dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten zu greifen ist, stellt sich dar, spricht sich aus in den verschiedensten Formen, aber überall ist es ganz darin – und nur in ihnen kann es den Menschen ansprechen und daher auch nur in ihnen zur Darstellung gebracht werden (Snell 1948, 211).

Zum kulturellen Hintergrund dieser Wertschätzung des Dunklen gehört die Andeutungsweise des griechischen *Orakels* und die amphibolische, spielerische Formulierung der *Rätsel* (wie bei Heraklit selber, der deswegen der Dunkle genannt wurde (Fuhrmann 1966, 50)). Die Inspirationsmantik des Orakels ist ‚sibyllinisch‘, auf kalkulierte Weise unbestimmt, um der Hermeneutik Raum zu geben, die demnach einen selbst zu verantwortenden Umgang mit der Mehrdeutbarkeit darstellt. Und wie die Rede des Orakels paradox und unbestimmt ist (ohne abstrus zu werden), so das Rätsel metaphorisch. So hielt Aristoteles die Metapher für die ‚eigentliche Rede‘ des Rätsels, das Unvereinbares verknüpfe und auf Reales beziehe, was nur mit Metaphern möglich sei (Aristoteles 2007, 22 1458a 25–31).¹⁹

Fazit: Frühgriechisch sind Wahrnehmen, Einsehen und Erkennen an das Licht als Möglichkeitsbedingung gebunden, allerdings so, „daß das Dunkle als Untergrund und Hintergrund gegenwärtig bleibt“ (Bremer 1973, 24). Diese Präsenz des eigenständigen

¹⁸ Auch geographisch, denn das Dunkel liegt im Westen, das Licht im Osten. Von Westen her überzieht die Nachtgöttin die Erde.

¹⁹ Die lateinische Rhetorik riet demgegenüber zur Vermeidung der Metapher zugunsten der Klarheit etc. (Fuhrmann 1966, 56); mit Auctor ad Herennium, De ratione dicendi 1,15; 4,17; Cicero, De inventione 1,19; Quintilian, Institutio 4,2,31–51; 8,2; Sulpitius Victor, Institutiones oratoriae 19; Iulius Victor, Ars rhetorica 16; 20.

Anderen des Lichts wird durch die mythoskritische und tendenziell metaphysische Abbildung von Sein und Nichtsein auf Licht und Dunkel reduziert und normativ konnotiert, indem auch Gut und Schlecht auf diese Unterscheidung abgebildet wird (Schmitz-Moormann 1959, 21–71; Beierwaltes 1957; Luther 1965, 479–496).

Bei Platon²⁰ gilt die Idee des Guten als absolut licht, jenseits des Seins und von sich her beständig offenbar. Seine Grundmetapher für die Idee des Guten ist nicht mehr das Feuer oder der Äther, sondern die *Sonne*. An die Stelle des universalen Mediums tritt so die *Lichtquelle*, bis dahin, dass *in* sie (und nicht ‚in ihr‘) geschaut wird, um sie zu erkennen.²¹

Bemerkenswert ist in seiner Verwendung der *Sonnenmetapher*, dass sich von ihr eine Dialektik von Anwesenheit und Verborgenheit nahelegen würde, aber der *Präsenzprimat* dazu führt, sie als stets anwesend, beständig und unwandelbar zu denken. Diese Anwesenheit lässt sich metaphorologisch noch näher bestimmen: Als Licht sind Wahrheit und Sein nicht nur anwesend, sondern in natürlicher Weise selbstoffenbar und, wie Blumenberg formuliert, ‚*andringlich*‘ (Blumenberg 1957, 434). Es bedarf noch keiner außerordentlichen Offenbarung oder der epistemischen Techniken für ihre Zugänglichkeit, sondern Wahrheit versteht sich in der rechten Paideia im Grunde von selbst.

Platon erscheint auf dem Hintergrund Hesiods und Heraklits als das andere Ende eines Variationsspektrums der Lichtmetaphorik: Von der ursprünglichen Dominanz der Dunkelheit (Hesiod) über die paradoxe Gleichursprünglichkeit von Licht und Dunkel (Heraklit) wird deren Verhältnis im Grunde aufgelöst. Dunkel ist nur noch die Abwesenheit des Lichtes. Licht und Sein werden identisch, die *Dunkelheit* damit zum *Nichtsein*.²² Diese Entwesentlichung des Dunkels wird auch von Aristoteles fortgeschrieben, wenn ihm das Dunkel nur als ‚Beraubung des Lichts‘ (nach Bremer, 1973, 23) gilt (Aristoteles 1957, 1053b 31). Die Geschichte des Verhältnisses von Licht und Dunkel ist seitdem eine Geschichte vom *Verschwinden des Dunkels*. – Und in diesem Schema wird sich auch noch die Aufklärung darstellen.

Spätestens bei Nietzsche (und Freud) aber wird (mit dem Hintergrund Heraklits und der Romantik, wie indirekt auch der Mystik) das eigene Wesen der Dunkelheit erinnert und zur Geltung gebracht. Wenn Blumenberg als Forschungslücke monierte: „Für die *Neuzeit* bedarf es offenbar noch des Nachweises, daß die Geschichte der

²⁰ Vgl. nochmals B. Snell, Entdeckung des Geistes: „Die platonische Philosophie ist voll von solchen übergreifenden Analogien, und jede Philosophie, die nicht nur einen Aspekt der Welt ergreifen möchte, die zu einer Einheit des Wissens kommen will, wird notwendig solche *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, solchen Modell-Wechsel und Analogie-Sprung vollziehen“ (Snell 1948, 213).

²¹ Die (b) Sonne ist allerdings nur der ‚Abkömmling‘ der (a) Idee des Guten (Platon 2003, 508b 12); aber das noetische Licht ist das Wahrhafte (Platon 1995, 109e) und urbildliche, von dem das (c) sinnliche sich ableitet.

²² „Der Ansatz der Lichtmetaphysik ist dadurch gekennzeichnet, daß die Licht-Dunkel-Struktur auf die Lichthälfte reduziert wird. Die absolute Position der Lichtseite impliziert die Ausschaltung der Nachtseite als eines eigenständigen Wirklichkeitsbereichs“ (Bremer 1973, 22).

Lichtmetapher hier überhaupt *weitergeht*“ (Blumenberg 1957, 433), so wäre das bis zur Aufklärung nicht besonders problematisch. *Danach* allerdings wäre die Geschichte eine der Wiederkehr des *Dunkels*.

2.5 Übergang zur Metaphysik und Remetaphorisierung

In der platonischen Licht*metaphorik* beginnt aber schon die Licht*metaphysik* – und in der Auslotung dieses Übergangs von der Metapher zur Metaphysik (als bestimmtem Gebrauch der Metapher) liegt eine der methodischen Pointen Blumenbergs. Er sieht den *Übergang zur Metaphysik* darin, dass das natürliche Licht in der Anwendung auf die transzendente Idee des Guten *verdoppelt* wird, so dass sich das übertragene Licht als transzendentes *verselbständigt* (Blumenberg 1957, 434). *Dann* und erst dann wird Wahrheit rein in der Transzendenz loziert und es bedarf besonderer Zugänge wie der Offenbarung. Das selbstverständliche Sehen *im* Licht als epistemisches Ideal wird dann umbesetzt durch das visionäre Sehen *ins* Licht, demgegenüber dann das übliche Sehen erblindet und das höchste Licht erst als Dunkel und dann als höchstes Licht wahrnimmt, vor dem alles andere Dunkel wird.

Dem *Verschwinden* des Dunkels korrespondiert seine ‚ewige Wiederkehr‘, maßgeblich in der neuplatonischen Übersteigerung des Lichts. Das höchste Licht erscheint (wie der Gott des AT) im Dunkel.

Cusanus formulierte in neuplatonischer Tradition:

Es ist gerade so, wie wenn jemand die Sonne sucht, und wenn er in der rechten Weise zu ihr hintritt, so entsteht durch das überstarke Licht der Sonne Finsternis in seinem schwachen Auge; und dieser Nebel ist für den, der die Sonne sucht, ein Zeichen dafür, daß er auf dem rechten Wege ist; und wenn das Dunkel nicht erschiene, so wäre er nicht auf dem Wege zu jenem überhellen Licht (Vansteenbergh 1915, 113; zitiert nach Blumenberg 1957, 441–442).

Die Beschreibung des Übergangs von der Metapher zur Metaphysik ist *kritisch*, und provoziert Rückfragen. Nimmt man wie Blumenberg die *Transzendenz* als Kriterium, würde jeder Gebrauch der Metapher für Transzendentes zur Metaphysik erklärt. In diesem Sinne meinte bereits Heidegger: „Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik“ (Heidegger 1957, 89)²³ –, denn jedes ‚Übertragen‘ beruhe auf der „Unter-

²³ Man vgl. hierzu (Ricoeur 1991, 254–259) und zu Derrida (Ricoeur 1991, 260–273). Als Parallele, die zugleich auf Heideggers eigene Metaphernpraxis führt, vgl. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, (Heidegger 1959, 206–209), in der Interpretation von Hölderlins *Der Gang aufs Land*: „Die Sprache ist die Blume des Mundes. In ihr erblüht die Erde der Blüte des Himmels entgegen“ (Heidegger 1959, 206). „Wir blieben in der Metaphysik hängen, wollten wir dieses Nennen Hölderlins in der Wendung, ‚Worte, wie Blumen‘ für eine Metapher halten“ (Heidegger 1959, 207). Gegen Benn meint Heidegger: „‚Worte, wie Blumen‘, das ist ‚kein Bruch in der Vision‘, sondern das Erwachen des weitesten Blickes; hier wird nichts ‚herangeholt‘, sondern das Wort zurückgeborgen in seine Wesensherkunft [...] Wird das Wort die Blume des Mundes und Blüte genannt, dann hören wir das Lauten der Sprache erdhafte

scheidung, wenn nicht gar Trennung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen als zweier für sich bestehender Bereiche“, und diese Trennung sei ein „Grundzug dessen, was Metaphysik heißt und das abendländische Denken maßgebend bestimmt“ (Heidegger 1957, 89)²⁴. Nicht die *Unterscheidung* also und die Übertragung aufs Nichtsinnliche oder Transzendente wäre dann der illegitime Übergang, sondern eine *Trennung* als Chorisimos von Idee und Erscheinung. Ein solcher Dualismus führe erstens zur Verselbständigung der Metapher, die dann *beim Wort genommen* und eigens weiter ausgedeutet wird bis in die Allegorisierung; und zweitens führt die Verdoppelung durch Trennung zu einer problematischen *Rückübertragung*.

Damit formuliert Heidegger den Grundsatz der Metaphysikkritik *als Metaphernkritik*, der von Derrida weitergeführt wird. Ihm zufolge ist Philosophie in ihrer Geschichte wesentlich Metaphysik im Zeichen der Sonne, die immer und infallibel zu sich zurückkehrt: „Metapher heißt also Heliotrop“ (Derrida 1988, 242). „Der Gehalt der herrschenden Metapher wird auf dieses Hauptsignifikat der Onto-Theologie immer wieder zurückkommen: der Kreis des Heliotrops“ (Derrida 1988, 254). – Die bei Heidegger und Derrida vorliegende Totalkritik der Metapher als Metaphysikkritik teilt Blumenberg aber gerade *nicht*, sondern er *unterscheidet* und unterzieht sich der hermeneutischen Arbeit, die Metaphorik zu verstehen, statt zu destruieren. Daher geht es ihm nicht um die Reduktion der Metaphysik auf Metaphorik mit dem höchst konventionellen Schluss, sie sei deswegen haltlos, sondern er versucht, ihre Entstehung aus einem problematischen *Gebrauch* der Metapher zu verstehen.

Die *Rückübertragung* von dem Licht des Ursprungs auf die Phänomene auf dem Hintergrund des metaphysischen Chorisimos gilt aber auch ihm als problematisch. *Metaphysische Metaphorik von oben* könnte man dieses Verfahren nennen, in dem dann die Transzendenz ursprünglich und allein bestimmt, was Licht, Wahrheit, Sein und Leben sei, und alles Seiende dann nur von diesem Ursprung her metaphorisch als Licht oder Leben angesprochen wird. Die *Übertragung vom Nichtsinnlichen aufs Sinnliche* ist der metaphorologisch erhebbare Index einer metaphysisch gewordenen Metaphorik.

In diesem Sinn besteht Werner Beierwaltes zu Recht (und affirmativ!) darauf, dass bei Plotin wesentlich *Lichtmetaphysik* vorliegt, weil „die vor allem Sinnenfälligen seiende Lichtheit des Grundes Licht als sinnenfälliges Phänomen allererst ermöglicht“ und nur deswegen könne „von einer Übertragung von Sinnenfälligem auf Intelligibles [...] zurecht die Rede sein“ (Beierwaltes 1961, 335). – Wenn Beierwaltes mit seinem

aufgehen [...]“ (Heidegger 1959, 207–208). – Wenn Derrida den Heliotrop als Grundfigur der metaphysischen Metaphorik vorführt, liegt darin eine deutliche Überbietung und Kritik von Heideggers *eigener* Metaphorik wie von *seiner* Auffassung und Kritik der metaphysischen Metaphorik. Das gleiche gilt ceteris paribus für Derridas Kritik des Seins als Entbergung, die in Heideggers Hölderlininterpretation zum Ausdruck kommt.

²⁴ Mit dem Nachweis der Insuffizienz dieser Unterscheidung verliere die Metaphysik diesen maßgebenden Status und daher werde auch „die maßgebende Vorstellung von der ‚Metapher‘“ hinfällig (Heidegger 1957, 89).

Legitimitätskriterium Recht hätte, dass die Übertragung vom Sinnlichen aufs Intelligible nur legitim wäre, wenn sie strikt *Rückübertragung* wäre, müsste es als Grund von allem, was auf es legitimerweise übertragen werden kann, gelten. In der Theologie wird genau dieses Argument etwa von E. Jüngel geltend gemacht: Legitim sei die Metapher im theologischen Text nur durch die Metapher, die Gott in der Inkarnation selber vollzogen habe. Nur in strikter Entsprechung zu dieser Selbstübertragung vom Sein in die Sprache könne die Sprache auf Gott übertragen werden.

Das Problem dieses strengen Kriteriums ist seine Abhängigkeit von einer Metapher des Absoluten, die man *Metametapher* nennen könnte. Nur sofern das oder der Eine ‚Licht‘ *immer schon sei*, könne Licht metaphorisch von ihm ausgesagt werden. Damit wird erstens eine mythische wie metaphysische *Ursprungslogik* vertreten: Der Ursprung ist das Wesen, des aus ihm Hervorgehenden, das nur als sein Abglanz auf ihn rückübertragen werden kann. Zweitens wird von dem Einen mit metaphysischem *Realismus* beansprucht, Licht (oder Liebe etc.) zu *sein*. Mit diesem Anspruch wird die davon abgeleitete Metaphorik vermeintlich *vor- oder nichtmetaphorisch begründet*. Der Ursprung und die Legitimierung der Metaphorik beansprucht (selbstwidersprüchlich), *vormetaphorisch* zu sein. Diese eigentliche Rede vom Ursprung legitimiert zwar die metaphorische Rede, die damit aber abgeleitet und sekundär bleibt von einer eigentlichen Rede – deren selber immer schon metaphorischer Charakter übersprungen oder geleugnet wird, um ihn als eigentlich und realistisch auszugeben.

Metaphorologisch würde man hier einwenden, dass die Metapher des Absoluten als Licht oder Liebe sc. selber nichts anderes als eine absolute Metapher ist. Und eine Eigentlichkeit über die Metapher hinaus zu beanspruchen, ist weder möglich noch nötig. Es ist nicht möglich, weil vom ursprünglichen Licht zu reden, immer schon die metaphorische Rede in Anspruch nimmt, und das zu leugnen, *vitiös* würde. Und es ist nicht nötig, weil die absolute Metaphorik eigentlich genug ist und absolut.

Aber die *Übertragung vom Nichtsinnlichen aufs Sinnliche* muss noch nicht illegitim sein. Auf Gott übertragene Metaphern werden durch diese Übertragung neu bestimmt, und ihre Rückbeziehung auf die Schöpfung würde erst dann *vitiös*, wenn geleugnet würde, dass sie zuvor auf Gott übertragen wurden, also ursprünglich sinnlich und natürlich sind. Dementsprechend richtet sich die Interpretation Hans Weders darauf, dass die christologische Metaphorik bei Johannes nicht nur Christus interpretiert, sondern von ihm her auch die Welt, aus der diese Metaphern stammen, reinterpretiert werden. Es bliebe sonst bei einem platonischen Aufstieg ohne Wiederkehr; wenn die Interpretation Christi nicht ihren Weg zurückfände in die Welt, in der wir leben.

Demgegenüber ist das Problem des Neuplatonismus, den Aufstieg bereits als Rückkehr zu verstehen, als regressus gegenüber dem ursprungslogischen egressus. Eine Rückkehr in die sinnliche Welt gerät damit aus dem Blick. Dieses Aufstiegsschema kann man in der Höhlenmetaphorik verorten: Die dunkle Welthöhle wird verlassen im Rückgang ins Licht.

Mit dem Übergang der Metaphorik in Metaphysik (oder in die gnostischen *Kunstmythen* hinein) ist nicht nur eine exegetische Detailfrage angesprochen, sondern eine dominante Tendenz der Interpretation in Philosophie und Theologie. Wenn die

Metapher im theoretischen Text nicht mehr *als* Metapher verstanden und gebraucht wird, läuft man Gefahr, sie in prekärer Weise beim Wort zu nehmen. Und dazu verleitet sowohl die Tendenz zur Bestimmtheitsgenerierung als auch die herrschende Orientierung am Begriff und der behauptenden Proposition. Metaphern immer weiter bestimmen zu wollen, sie wie Begriffe zu behandeln und propositional zu analysieren (wie Davidson), lässt sie metaphysisch (oder illegitim und absurd) werden – und demgegenüber ist die Metaphorologie eine sowohl kritische Disziplin.

Der Metaphorologie als *hermeneutischer Methode* des *nichtmetaphysischen* Umgangs mit Metaphern geht aber bereits zweierlei voraus: die noch nicht *methodische* Rückführung von Metaphysik auf Metaphorik, wie sie in der Theologie immer wieder gesucht wurde, nicht zuletzt bei Luther oder Schleiermacher, und der Zerfall der Metaphysik in der Neuzeit. In diesem Sinn formulierte Blumenberg am Schluss seiner ‚Paradigmen zu einer Metaphorologie‘: „Metaphysik erwies sich uns oft als beim Wort genommene Metaphorik; der Schwund der Metaphysik ruft die Metaphorik wieder an ihren Platz“ (Blumenberg 1960, 142).

Blumenbergs erstes Beispiel für diese *Remetaphorisierung* des Lichtes ist überraschenderweise Augustin. Er distanzierte sich vehement gegen die gnostische ‚Lichtmetaphysik‘ (Blumenberg 1957, 440) und destruierte (mit theologischer Argumentation) die manichäische Fabel vom Urkampf des Lichts mit der Finsternis. Und gegen den Neuplatonismus zielt Augustin nicht auf das ‚Sehen-ins-Licht‘, in dem alles andere Dunkel wird, sondern der Mensch sieht ‚im Licht‘, das die Welt erhellt. Blumenberg meint daher: Augustin „führt die Lichtmetaphysik auf die Lichtmetaphorik zurück!“ (Blumenberg 1957, 440).

Allerdings kann man Augustins Kritik auch lediglich als Destruktion der Lichtmythen der Gnosis verstehen und zeigen, wie er in der Tradition neuplatonischer Lichtmetaphysik bleibt, denn er *trennt* sc. das Licht des ersten und des vierten Schöpfungstages (qua intelligimus, qua cernimus), und er überträgt von Gott als Licht dieses auf die sinnliche Welt. Aber – in bestimmter Hinsicht ist seine Lichtmetaphorik doch auch Kritik der neuplatonischen Lichtmetaphysik. Denn er verdoppelt das Licht nicht und hält nicht an der strikten Transzendenz Gottes als Licht fest, sondern die Christologie unterläuft die Verdoppelung zweier Welten und die Reinheit der Transzendenz. Und in diesem Sinne wird die Christologie auch in der reformatorischen Theologie wieder als Grund der Metaphysikkritik fungieren.

2.6 Die Anfänge mit Heidegger

Mit der Kritik der metaphysischen Verselbständigung der Metapher wird deutlich, dass die Metaphorologie nicht nur deskriptiv verfährt, sondern auch systematische Absichten verfolgt. Und das kündigt sich bereits am Anfang des ganzen Projektes an. In seiner erst 2020 veröffentlichten Dissertation zum ‚Problem der Ursprünglichkeit in der mittelalterlich-scholastischen Ontologie‘ von 1947 rekurriert Blumenberg auf das *vor-*

prädikative Seinsverständnis und die Lichtmetaphorik als dessen unbegriffliche Darstellung.

„Die Interpretation des Seins als Gegenständlichkeit“ sei nur ein abgeleitetes und kein ursprüngliches Seinsverständnis (Blumenberg 2020, 148–152; 1947, 66–68). Vergegenständlichung ist eine Leistung des Begriffs als Funktion wissenschaftlicher Erkenntnis, wohingegen „das Erste und Ursprüngliche“ sich in der „vorprädikativen Offenbarkeit von Seiendem“ zeige, das „noch nicht zum Begriff gekommene Seinsverständnis“, das „unvergegenständlichte ‚Worin‘ der Dinge“ (Blumenberg 1947, 66; 2020, 149).

Diese Auszeichnung des vorprädikativen Seinsverständnisses entnimmt Blumenberg Heideggers *Vom Wesen des Grundes*, der dort argumentiert:

Prädikation muß, um möglich zu werden, sich in einem Offenbarmachen ansiedeln können, das *nicht prädikativen* Charakter hat. Die Satz Wahrheit ist in einer *ursprünglicheren* Wahrheit (Unverborgenheit), in der vorprädikativen Offenbarkeit von *Seiendem* gewurzelt, die *ontische Wahrheit* genannt sei (Heidegger 2013, 130).

Damit einher geht die ‚radikale‘ Auszeichnung der *irreduziblen* Vor- und daher *Unbegrifflichkeit*: „Vielmehr müssen die ursprünglichen ontologischen Begriffe *vor* aller wissenschaftlichen Grundbegriffsdefinition gewonnen werden [...]“ (Heidegger 2013, 133). Eben hier kann man *den Ursprung von Blumenbergs ursprünglicher Einsicht in die irreduzible Unbegrifflichkeit* sehen, in Heideggers vorprädikativer Unverborgenheit des Grundes.²⁵

Mit der Entdeckung der irreduziblen Vorbegrifflichkeit der ontologischen Grund- ‚begriffe‘ geht das Verständnis der Wahrheit als ursprünglicher Erschlossenheit und der ontologischen Differenz einher, deren Grund die ‚*Transzendenz* des Daseins‘ sei. Und in diesem Zusammenhang könnte Blumenberg seine Husserl aufnehmende und erweiternde Interpretationsfigur der nicht-anschaulichen, vortheorietischen und *nichtgegenständlichen Intentionalstruktur des menschlichen Daseins* gefunden haben: „Kennzeichnet man alles *Verhalten* zu Seiendem als intentionales, dann ist die *Intentionalität* nur möglich *auf dem Grunde der Transzendenz*“, sodass die Frage nach dem Grund – und für Blumenbergs Version dieser Frage als der nach der Ursprünglichkeit – „zum *Transzendenzproblem*“ (Heidegger 2013, 135) wird. Die Transzendenz des ‚In-der-Welt-seins‘ tritt damit in der Perspektive Blumenbergs an die Stelle des nicht mehr bedeutsam scheinenden Gottesgedankens. Diese *Umbesetzung* ist die Grenze von Blumenbergs theologischer Untersuchung, auf der sie in die existenzialontologische Hermeneutik der Befindlichkeit menschlichen Daseins und deren vorprädikative Darstel-

²⁵ Von hier aus wird die Entdeckung der irreduziblen Metapher gegenüber dem Begriff der Begriffsgeschichte verständlich und auch das Vorbegriffliche der ersten metaphorologischen Studie von 1957, wie deren materiales Thema, die Wahrheitsmetaphorik. Die Einsicht in die irreduzible Eigenart als *Unbegrifflichkeit* geht bereits über die (prinzipiell reduzible) *Vorbegrifflichkeit* hinaus.

lungsweisen übergeht. Denn hier wird *die Welt*²⁶ zum Inbegriff der „*Offenbarkeit* des Seienden im Ganzen“ (Blumenberg 1947, 67; 2020, 150) für das ursprüngliche Verstehen.

Die „*Gegebenheitsweise* dieser fundamentalen Sphäre, die ‚Welt‘ heißt“ (Blumenberg 1947, 67; 2020, 151), kann nicht die Welt des Begriffs und der theoretischen Einstellung sein, sondern liegt diesseits derselben. Die Entdeckung der Metapher und ihrer Verwandten ist hier zum Greifen nahe, wird aber noch nicht genannt, sondern im Sinne Heideggers erläutert, etwa als „Angespanntheit auf eine unmittelbare, theoretisch nicht distanzierte Hingegebenheit an die Lebensbewegung in ihrer gedanklich noch unbewältigten Eigentlichkeit“ (Blumenberg 2020, 152; 1947, 68).

Die „Weltlichkeit der Welt“ sei ihre vortheoretische Version als „*Weltentwurf*“, wie er mit Heidegger sagt, und dieser ‚Entwurf‘ sei eine „*Projektion* von ontologischer Erhellung, von *Licht*“ (Blumenberg 1947, 68; 2020, 152–153). Damit ist eben das Thema aufgeworfen, das den Anfang der Metaphorologie bildet. Die metaphysische Lichtmetaphorik sei der Versuch, „für einen letzten kategorial nicht mehr faßbaren Sachverhalt [...] eine angemessene Verweisung zu finden“ (Blumenberg 2020, 153; 1947, 68). Und hier fällt auch der erwartete Ausdruck: Platos Sonnenmetapher für die Idee des Guten als *Metapher des Lichts für die Wahrheit*: „was dieser Metapher ihr Recht gibt, ist doch schon der Ansatz eines bestimmten Seinsverständnisses“ (Blumenberg 2020, 153; 1947, 68). *Die Metapher ist schon hier die unbegriffliche Darstellungsform ursprünglichen Seinsverständnisses.*²⁷

Im Horizont der Hermeneutik Heideggers ist für die Welt, in der wir leben und denken, das *ontologische Vorverständnis* grundlegend. Und dieses Vorverständnis verdichtet sich in ‚horizontbildenden Grundbegriffen‘, die den ‚Sinn des Seins‘ präjudizieren.

Wie auch immer das Seiende ausgelegt werden mag, ob als Geist im Sinne des Spiritualismus, ob als Stoff und Kraft im Sinne des Materialismus, ob als Werden und Leben, ob als Wille, als Substanz oder Subjekt, ob als *Energeia*, ob als Ewige Wiederkehr des Gleichen, jedesmal erscheint das Seiende als Seiendes im Lichte des Seins (Heidegger 2013, 365–366),

formuliert Heidegger.

Die horizontbildenden *Grundbegriffe* sind ungegenständlich, präprädikativ und fungieren als Horizontbesetzungen, die nicht im Begriff aufgehen. Deswegen wird das

²⁶ Vorgreifend formuliert: die ‚Wirklichkeiten in denen wir leben‘ (Blumenberg 1986a).

²⁷ Aber die hermeneutische Erschließungskraft der ‚ursprünglichen‘ Metaphorik bleibt doch noch verdeckt, wenn Blumenberg vielleicht in Konzession an die wissenschaftlichen Anforderungen an eine Dissertation zurücknehmend formuliert: „Mag, gemessen an unseren so viel subtiler gewordenen technischen Mitteln der Darstellung, die schematische und vom Abgleiten in die Metaphorik ständig bedrohte Anwendung des Lichtgedankens als dem metaphysischen Problem inadäquat angesehen werden [...]“ (Blumenberg 2020, 156; 1947, 70). Aber zumindest sei die metaphorische Darstellung nicht in neuzeitlicher Perspektive unter der Leitung der begriffsorientierten Epistemologie zu analysieren, sondern als *genuine (absolute) „Ermöglichung seinserschließender Wahrheit“* (Blumenberg 1947, 70; 2020, 156). Ist das erst einmal vertreten, ist man bereits auf dem Weg in die Metaphorologie.

Seiende *als etwas für jemanden* ausgelegt, und in diesem *als* tritt die Metaphern ein; – wie bei Heidegger selber: *Das Seiende erscheint im Licht des Seins*, und nichts erschiene, wenn dieses Licht verdunkelt wäre.

Wie für Hegel die Philosophiegeschichte zum Schlüssel zur Philosophie der Geschichte wurde, so wurde für Heidegger die Metaphysikgeschichte zum Schlüssel der Philosophie des Seins. Damit wird sein Weg in die Geschichte zum Weg in die Geschichte der Grundmetaphern des Seins. Seinsvergessenheit²⁸ und die negative Ontologie der Abwesenheit des Seins wird von ihm im Anschluss an Hölderlins abwesenden Gott Dionysos dargestellt als ‚Nacht der Götterferne‘. Dieser Entzug des Seins ist Dunkel, und erst in der Anamnese als ‚Andenken‘ der Seinsgeschichte kann es wieder Licht werden.

Eine antineuzeitliche Pointe dieser Lichtmetaphorik ist es, nicht *technisch* verfasst zu sein. Das Licht wird nicht hergestellt, nicht methodisch auf etwas geworfen, sondern – erwartet, erhofft und beschworen. Das Sichzeigen, das Ereignis und die Selbstoffenbarung des Lichtes²⁹ sind es, die in dieser Offenbarungsphilosophie die Eschatologie bestimmen.

Von daher wird auch die *cognitio intuitiva* rehabilitiert, nicht mehr nur im Spiegel zu sehen, sondern unmittelbar vom Licht erfasst zu werden und dieses Ereignis entschlossen zu ergreifen. *Neomystik in Gestalt der Hermetik* wäre eine polemische Verortung dieser Einstellung, mit der Pointe, dass diese Neomystik dezidiert pagan ist, in Erwartung eines wiederkehrenden Gottes der griechischen Archaik.³⁰

2.7 Die Verselbständigung der Metaphorologie zur Lebenswelthermeneutik

Lebenswelt als Horizont der Metapher

Anhand der absoluten Metaphern lässt sich Blumenberg zufolge das faktizitäre Seinsverständnis in seiner Geschichte erschließen, weil in ihnen zum Ausdruck komme, *als was* Wahrheit, Sein, Geschichte oder Leben vorthoretisch verstanden werden. Der Ton

28 „Das Seiende ist vom Sein selbst verlassen. Die Seinsverlassenheit geht das Seiende im ganzen an, nicht nur das Seiende von der Art des Menschen, der das Seiende als solches vorstellt, in welchem Vorstellen sich ihm das Sein selbst in seiner Wahrheit entzieht“ (Heidegger 1961, 355).

29 Heidegger gilt die Evidenz nicht ‚nur‘ als das Sichzeigen des Phänomens, sondern als das Offenbare gegenüber dem Verborgenen, Verhüllten und Verdeckten.

30 Vgl. Habermas: „Heidegger [...] wollte die Kraft einer *richtungslos* gewordenen Illumination einbehalten, ohne den Preis für deren Reprophanierung zu entrichten. So spielt er mit einer Aura, der das Heiligtum abhanden gekommen ist. Seinsmystisch bilden sich die Erleuchtungen ins Magische zurück. In der neuheidnischen Mystik geht von dem entgrenzenden Charisma des Außeralltäglichen weder, wie im Ästhetischen, etwas Befreiendes aus, noch, wie im Religiösen, etwas Erneuerndes – allenfalls der Reiz der Scharlatanerie. Von diesem Reiz nun reinigt Derrida die in den Traditionszusammenhang des Monotheismus zurückgeführte Seinsmystik“ (Habermas 1985, 217).

liegt dabei darauf, dass die absoluten Metaphern im theoretischen Text es ermöglichen, den vorthoretischen Horizont wahrzunehmen, der sich in ihnen manifestiert. Anders gesagt: Die Hermeneutik der absoluten Metapher ermöglicht eine Lebenswelthermeneutik, eine Hermeneutik dessen, *als was* der Mensch seine Welt faktizitär auslegt. Nur dass Blumenberg nicht mit Heidegger den Weg in die Fundamentalontologie geht, sondern ‚mundan‘ bleibt, bezogen auf die Welt, in der wir nun einmal leben. (Kritisch formuliert: Er vermeidet Heideggers Gnosis, wie sie von Hans Jonas kritisiert wurde).

Blickt man von diesem hermeneutischen und systematischen Konsequenzen der Entdeckung der absoluten Metapher noch einmal zurück auf Blumenbergs anfänglichen Kontext der Begriffsgeschichte, zeigt sich, dass seine Metaphorologie von einer Brisanz und Eigendynamik ist, die zu deren Verselbständigung führte.³¹ Daher formuliert er 1979 in seinem *„Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“*:

Deshalb wird eine Metaphorologie, will sie sich nicht auf die Leistung der Metapher für die Begriffsbildung beschränken, sondern sie zum Leitfaden der Hinblicknahme auf die Lebenswelt nehmen, nicht ohne die Einfügung in den weiteren Horizont einer Theorie der Unbegrifflichkeit auskommen (Blumenberg 1979, 83).

Dieser ‚Ausblick‘ ist von Blumenberg nie in Form einer ‚Theorie‘ ausgeführt worden. Aber es wäre eigens zu erörtern, wie eine solche Theorie zu konzipieren wäre. Jedenfalls dürfte sich von ihrem Thema ‚Lebenswelt‘ her der Sinn und die Gestalt von ‚Theorie‘ bestimmen. Ausgeführt wurden hingegen verschiedene Paradigmen der ‚Hinblicknahme auf die Lebenswelt‘, und diese Studien sind materiale Ausführungen der ‚Theorie der Unbegrifflichkeit‘. Sie sind exemplarische Studien einer bestimmten Form von Phänomenologie, die das Verhältnis von Lebenswelt und kulturellen Formen anhand der Unbegrifflichkeit im theoretischen Text untersucht.

Die *Lebenswelt* ist somit der genetische Horizont der Kultur. „Die Lebenswelt ist eine Welt auf Widerruf. Die Metapher manifestiert diesen unüberschreitbaren Sachverhalt exemplarisch. In ihr artikuliert sich der unbestimmte Erwartungshorizont“ (Blumenberg 1971, 170). Blumenberg verortet die Metaphern damit in der ‚widerauffbaren‘, geschichtlich labilen und daher stets varianten Intentionalstruktur und rekurriert auf die Lebenswelt als dem basalen Horizont der Metapher.

31 „Der Raum der Metapher ist der Raum der unmöglichen, der fehlgeschlagenen oder der noch nicht konsolidierten Begriffsbildung“ (Blumenberg 1971, 171). Diesen Raum der absoluten Metapher vermag der Begriff nie zu füllen oder zu definieren. In der Logik des Begriffs formuliert: „Die Norm der Begrifflichkeit beruht auf vorgreifenden Orientierungen, die ihrerseits notwendig außerhalb des Normbereiches und seiner Systematik liegen müssen, die aber nicht dessen bloßes, sich im Prozeß selbst aufzehrendes genetisches Vorfeld bilden“ (Blumenberg 1971, 171).

Kognitive Funktion der Metaphern

Der Rückgang auf die Lebenswelt als Horizont der Metapher bliebe einseitig (und potentiell regressiv), ohne das ‚Jenseits‘ der Lebenswelt mitzuthematisieren, die Welt der Wissenschaften. Denn Lebenswelt und Wissenschaften sind keine getrennten Bereiche, sondern diese gehen aus jener hervor und werden stets durch sie mitbestimmt und orientiert. Wissenschaft und Technisierung sind aus Antrieben der Lebenswelt motiviert (Blumenberg 1986a, 7–54). Und jede Wissenschaft wie auch der reflexive Selbstbezug der Wissenschaften lebt *mit* und in zentralen Fragen *von* absoluten Metaphern. Sie sind zum Teil fachspezifisch wie die ‚Quelle‘, zum Teil die Wissenschaften übergreifend wie die Metapher ‚Paradigma‘ (Haverkamp 1987, 547–560). Um dem nachzugehen, werden von Blumenberg nicht mehr nur die Metaphern im philosophischen Text behandelt, sondern generell in wissenschaftlichen Texten, in denen sie eine stabilisierende und orientierende Funktion haben. Daher entwickelt die Metaphorologie eine *wissenschaftsgeschichtliche* und implizit *wissenschaftstheoretische* Dimension, die er auch als solche benennt.

Die Aufgabe nun, Metaphorik selbst noch in der internen Wissenschaftssprache aufzuspüren, zielt nicht auf deren mögliche Umwertung, also nicht auf Erhaltung oder Erweckung von Vieldeutigkeit, sondern viel eher auf einen in der Metaphorik konservierten Konsistenzfaktor. Denn die Metapher homogenisiert einen Kontext von einer Orientierung her, sein Verständnis auf diese hin. Sie macht deutlicher, wie zunächst different Erscheinendes zusammengekommen sein kann und zusammenhängt. Die Funktion einer Metaphorologie kann also sein, einem hermeneutischen Konzept seine Eindeutigkeit zu sichern oder Korrekturversuche an einem derart noch nicht gesicherten zu stützen. Die Metaphorologie hat deshalb keinen ästhetischen Aspekt, weil sie Vieldeutigkeit gerade nicht hinnimmt, sondern die Tendenz auf Eindeutigkeit der wissenschaftlichen Sprache akzeptiert (Blumenberg 1971, 191).

Diese programmatische Aufgabenbeschreibung ist das phänomenologisch notwendige Implikat der Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik. Sofern die Wissenschaften aus den Antrieben der Lebenswelt entstehen, ist die Hermeneutik der einen nicht ohne die der anderen zu haben. Damit wird der Horizont der Metaphorologie selber zwiefältig: Sie ist eine Hermeneutik des Vortheoretischen und eine der Theorie, eine der Lebenswelt wie des (vermeintlichen) ‚Jenseits‘ der Lebenswelt³², wie der Geschichte der Wissenschaften. In ihnen ist die *kognitive* Funktion der Metaphern dominant, wie sie von zeitgenössischen kognitiven Metaphorologien ausgearbeitet wird. „Metaphern sind in diesem Sinne Leitfossilien einer archaischen Schicht des Prozesses der theoretischen Neugierde“ (Blumenberg 1973, 77) – und eben damit sind auch Blumenbergs *neuzeitgenetischen Studien* aus dem Horizont seiner Metaphorologie heraus motiviert, als Phänomenologie der Genese neuzeitlicher Lebenswelt und der ihr entsprechenden Wissenschaftsgeschichte.

32 Vgl. zu Blumenbergs Lebensweltbegriff Blumenberg 1972.

2.8 Ausblick auf den Kontext: Die kognitiven Metaphorologien

Treffend heißt es daher in einer Blumenbergstudie von Jürg Haefliger: „Ohne Übertreibung darf behauptet werden, dass Blumenberg rund zwanzig Jahre vor der Formulierung der konzeptuellen Metapherntheorie deren grundsätzliche Postulate im Ansatz vorwegnimmt“ (Haefliger 1996, 79).

Die damit angesprochenen metaphorologischen Verwandten von Blumenberg seien daher wenigstens exemplarisch genannt. Wohl am bekanntesten sind die Studien von Lakoff und Johnson, die maßgeblich im Blick auf die Alltagssprache untersuchen, wie sie von metaphorischen Orientierungen durchsetzt und bestimmt ist. George Lakoff und Mark Johnson veröffentlichten 1980 ihre Studie „*Metaphors we live by*“³³, die seitdem, zumindest für die angelsächsische Diskussion, einen Klassiker der kognitiven Metaphorologie darstellt. Sie versuchen, die Metaphorizität unserer Kognition resp. unseres Begriffssystems zu zeigen und zu präzisieren und dabei zu verstehen, wie wir unsere Erfahrungen metaphorisch strukturieren und verstehen (Lakoff und Johnson 1980, 116). Ihre Grundthese lautet, „that metaphor is pervasive in everyday life, not just in language but in thought and action. Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature“ (Lakoff und Johnson 1980, 3). Man lebt von diesen Metaphern, weil man ohne sie nicht leben könnte und mit anderen anders lebte. In Anbetracht der religiösen Wurzelmetaphern wird das ‚Leben von‘ besonders deutlich.

Michael Pielenz (1993) führte die pragmatistische Metaphorologie unter rhetorischem Aspekt weiter mit der These: „metaphors we argue by“: „Jede konzeptuelle Metapher lässt sich als eine stille Matrix impliziter Schlußpräsuppositionen quasi-topisch deuten, die in Rechtfertigungszusammenhängen Argumente zur Befestigung kritisierter Geltungsansprüche anbietet“ (Pielenz 1993, 12). Dazu bedarf er zunächst einer Argumentationstheorie, die er im Anschluss an Toulmin (1958; 1975; Toulmin, Rieke und Janik 1979) und Öhlschläger (1979; 1980, 152–167) gewinnt, indem er die „Metaphern als kulturell entfaltete und unentbehrliche kognitive Kategorien individueller wie kollektiver Lebenserfahrung“ interpretieren kann und sie formal als „Inventarien von Schlußregeln“ und als „handlungslegitimierende[] Schlußpräsuppositionen“ (Pielenz 1993, 12) versteht. Sofern er diese argumentative Funktion auf dem Hintergrund maßgeblich von Bornscheuers Topik im Sinne einer „*quasi-topischen Gebrauchsfunktion*“ erläutert, verfolgt er damit die „Heuristik einer allgemeinen Topik“, die in der Redepraxis als eine „*Logik des Einleuchtenden*“ fungiere (Pielenz 1993, 13).³⁴

³³ Vgl. Johnson 1981 und dort besonders Lakoff und Johnson 1981, 286–325 als Zusammenfassung des Entwurfs von 1980.

³⁴ Die Metapher wird damit zugleich als ‚*kulturelles Modell*‘ verstanden, anhand dessen kultur-anthropologisch Aufschluss für die Mentalitätengeschichte erwartet werden könne (Pielenz 1993, 13). „Die konzeptuelle Metapher wird somit zur analytischen Einheit, das Bedeutungsgewebe, welches eine jeweilige Kultur zum Ausdruck bringt, zu entschlüsseln und schließlich zu interpretieren“ (Pielenz 1993, 13–14), denn sie seien „kulturelle Modelle, in denen der kulturgeschichtliche Erfahrungshorizont

Bernard Debatin (1995; Debatin, Jackson und Steuer 1997) schließlich entfaltet in seiner Studie zur ‚Rationalität der Metapher‘, wie sie als Grundform kommunikativer Vernunft fungiert.

3 Systematische Rückfrage

3.1 Die absolute Metapher als Grundfrage an die Philosophie

Wenn die These von der Absolutheit der Metapher trifft und zu Recht vertreten wird – dann kann man jede Philosophie (und Theologie etc.) daraufhin befragen: ‚Wie hältst Du’s mit der Metapher?‘. Die absolute Metapher ist daher eine Grundfrage an die Philosophie in ihrer Geschichte, an der sich ihr Verhältnis zu Horizontvorgriffen und ihren orientierenden Grundfiguren zeigt, auch zu denen, mit denen sie jeweils selber operiert.

Wie geht man mit dem *offenen Horizont* um, der nicht definitiv terminiert werden kann, sondern vorgreifend strukturiert wird, um sich zu orientieren; oder wie geht man mit *Vorurteilen* um, die man immer schon hat und nach hermeneutischer Ansicht auch immer braucht, um überhaupt etwas verstehen zu können; oder wie verhält sich das Denken zu seinen *operativen Begriffen*, die es nicht gänzlich vor sich bringen kann, die also nicht definitiv zu kontrollieren sind, sondern einen in bestimmter Weise unbestimmten Status haben, und doch tragend sind? Oder man kann sogar technisch formulieren: Wie verhält sich ein Beobachter zu seinen *kontingenten Grundunterscheidungen*, die er entwirft, um überhaupt beschreiben zu können, etwa zu der von System und Umwelt?

Dabei setze ich voraus, dass diese Vorgriffe, die mythisch, metaphysisch, regulativ, schematisch oder symbolisch sein mögen, sich stets in Metaphern sprachlich darstellen. Es wird dann vordergründig gleichgültig, ob man hier von Schemata, Modellen, Grundbegriffen oder Grundmetaphern spricht. Bei näherer Hinsichtnahme aber ist das Modell ‚Metapher‘ passender, um diese Grundfiguren zu verstehen.

3.2 Fazit: metaphorologische Thesen und Konsequenzen

1. Es gibt absolute Metaphern im theoretischen Text.
2. Diese Metaphern sind faktizitär, ‚mehr unsere bedeutsamen Zufälle als unsere Wahl‘ (frei nach O. Marquard).
- 2.1. Daher sind sie hermeneutisch aufschlussreich für die ‚Welt, in der wir leben‘.

herrschender Mentalitäten sedimentiert ist“ (Pielenz 1993, 14). Diese Metaphern könnten als Topoi analysiert „schließlich als eine Tiefenstruktur kultureller Einbildungskraft gedeutet werden“ (Pielenz 1993, 14). Vgl. auch Haefliger zu Blumenberg (Haefliger 1996, 129–138).

3. Die Faktizität dieser Metaphern kann legitimiert werden:

3.1 Jede *Begriffsgeschichte* hat eine *Vorgeschichte* im Vor- resp. *Unbegrifflichen*.

3.2 *Geschichtlich*: Die Provisorien sind so lange unvermeidlich, wie es keine ‚terminologie définitif‘ gibt.

3.3 Im Horizont der *kritischen* Philosophie transformieren sich die metaphysischen Themen in unabweisbare *Grundfragen*, die Metaphern auf sich ziehen. Und die kritischen Regulative bedürfen notwendig des Schematismus wie des Symbols als anschaulicher Übertragungen der Reflexionsregeln.

3.4 Die Grundfragen bleiben auch jenseits der kantischen Kritik bestehen wie im Horizont der (Kultur)*Anthropologie* und ziehen metaphorische Antworten auf sich, etwa des homo pictor oder des homo faber (zum Beispiel bei E. Rothacker).

3.5 *Hermeneutisch* zeigt sich, wie das Vorverständnis von Mensch, Welt und Gott, wie von Zeit, Geschichte etc. das Leben bestimmt und theoretische Entwürfe orientiert. Und die Darstellung dieser Vorverständnisse erfolgt stets (hermeneutisch) *als* etwas. In dem *als* liegt die Differenz, in der die Metapher eintritt (*als etwas bleibend anderes*).

3.6 *Symboltheoretisch* kann man dieses immer schon Interpretiertsein und das theoretische Interpretieren der Welt, in der wir leben, mit Goodman als ‚Weisen der Welterzeugung‘ ausführen. Und bereits in dieser Grundmetapher der ‚Welterzeugung‘ tritt die nominalistische und konstruktivistische Orientierung seiner Symboltheorie zutage.

4. Man kann schließlich die spekulative These vom Ursprung der Sprache aus der Dichtung oder aus der Metapher *semiotisch* reformulieren. Sprache entwickelt sich im tentativen Übertragen auf Neues und Unbekanntes.

4.1 Diese Strukturdynamik verdichtet sich in *Horizontvorgriffen und -rückgriffen*, die unsere Erwartung und Erinnerung darstellen. Dabei haben wir es mit Themen zu tun, die nicht in erfüllter Anschauung aufgehen können und deswegen nicht exakt zu terminieren oder zu definieren sind.

4.2 Diese explorative oder vorgreifende Dynamik kann man als Struktur der Metapher ‚*Metaphorizität*‘ nennen.

5. Diese Dynamik der Ausweitung und der Vor- wie Rückgriffe (zentrifugal) provoziert Metaphern, die nicht allein innovativ sind. Sie orientieren und regulieren. Sie sedimentieren und stabilisieren (zentripetal).

5.1 Daher können Metaphern auch als konventionelle und tradierte Figuren auftreten, in stabilisierender und regulativer Funktion. Darin sind sie dem Begriff verwandt, können sogar *als* Begriffe aufgefasst werden – und bleiben doch Metaphern (vgl. die kognitiven Metaphorologien).

6. Die absoluten Metaphern *als Begriff* zu behandeln, birgt aber Gefahren in sich:

6.1 Die logische Struktur der Metapher ist eine ‚kalkulierte Absurdität‘ (Chr. Strub), wie ‚Der Papst ist ein Fuchs‘, oder eine kalkulierte Trivialität, wie ‚Der Papst ist kein Esel‘.

6.2 Nimmt man solche Metaphern beim Wort, werden sie absurd oder trivial. Ihre Pointe platzt. Daher sind Metaphern im theoretischen Text stets anfällig für Destruktion; darin liegt ihre *kommunikative* Stärke und Schwäche.

6.3 So können beim Wort genommene Metaphern metaphysische Thesen oder Fragen provozieren, etwa: ‚Ist der Papst ein Mensch?‘. Ist sein Wort mehr als Menschenwort?

6.4 Aus diesem sich problematisch verselbständigenden Gebrauch der Metaphern resultiert die Metaphernkritik als Metaphysikkritik.

6.5 Nur wird diese Kritik als totale erstens leicht billig, wenn sie nur zu verwinden sucht, was erst einmal zu verstehen wäre. Und diese Kritik wird selbstwidersprüchlich, sofern sie sich selber ‚von der Metapher nicht die Finger lassen kann‘, wie sich an der Metaphorik Heideggers wie Derridas zeigen lässt.

7. Die weiterführende Alternative zur totalen Metaphernkritik ist demgegenüber Blumenbergs Metaphernhermeneutik.

7.1 Über die Horizonterweiterung der Begriffsgeschichte hinaus ermöglicht sie eine *Phänomenologie der Geschichte*: der geschichtlichen Lebenswelten wie der aus ihr motivierten kulturellen Formen wie Wissenschaft und Technik. Denn die absoluten Metaphern sind signifikant für die ‚Welt, in der wir leben‘.

7.2 Diese hermeneutische Phänomenologie ist aber mitnichten neutral oder rein *deskriptiv*, sondern:

7.3 sie ist *kritisch*, nicht nur gegenüber der Metaphysik, sondern auch gegenüber den spezifischen Gefahren des Metapherngebrauchs:

Zur Rhetorik von ‚Lebenswelt‘ gehört auch, daß sie suggeriert, es sei auf dem Grunde doch noch – und wieder erreichbar – die eine Welt, die man nur leben müsse, um in ihr zu leben. In aller Rhetorik steckt die Gefahr der Selbstüberredung, auch und erst recht in der philosophischen (Blumenberg 1986a, 4–5).

Während das zureichend begründete Argument in einem theoretischen Kontext so etwas wie geronnene Disziplin ist, bedarf das rhetorische Element der Problematisierung gerade im Maße seiner Wirkungsfähigkeit: Hilft es nur hinweg über die Verlegenheiten des Unverstands oder treibt es uns voran in die Verdichtung grundloser Scheinevidenzen? Metaphorologie ist ein Verfahren der Sichtung von notwendigen Wagnissen und unverantwortlichen Suggestionen (Blumenberg 1986b, 405).

8. Die Metaphorologie als Metaphernkritik zielt nicht auf Destruktion, sondern auf *Remetaphorisierung* der Rede von den philosophischen (wie theologischen) Grundthemen, als Rückführung der Metaphysik auf Metaphorik.

8.1 Damit führt sie die Philosophie auf ihren lebensweltlichen Horizont zurück, um deren Krisis in vergegenständlichender Rede von ungegenständlichen Themen zu bearbeiten.

8.2 Diese Krisistherapie als Lebensweltrückbindung operiert nicht mit einer transzendentalen Reduktion, sondern mit einer ‚Genealogie‘, die die rückwärtige Entwicklung des Verhältnisses von Lebenswelt und Wissenschaft (etc.) genealogisch rekonstruiert.

8.3 In dieser genetischen Perspektive sucht sie einerseits, von ererbten Fragelasten zu befreien und von zu weitgehenden Erwartungen zu entwöhnen (vgl. Wittgenstein), andererseits, die uns durch die Tradition zugespielten Fragen und Erwartungen der imaginativen Variation auszusetzen (Metaphernvarianz).

9. Die Remetaphorisierung führt die Arbeit an den großen Fragen auf die Grundmetaphern zurück, die in dieser Arbeit als Topoi fungieren.

9.1 Ein klassisches Beispiel dieser Topoi ist Licht als Metapher für Wahrheit, mit entsprechenden Konsequenzen für Ontologie, Epistemologie und Ethik.

9.2 Sofern aus diesen Topoi gefolgert wird, zeigt sich die rhetorische Gestalt philosophischer Argumentation.

9.3 Im Umgang mit topischen Grundmetaphern wird nicht epideiktisch, sondern rhetorisch gefolgert, also nicht bewiesen, sondern plausibilisiert.

9.4 Dabei ist der Umgang mit den Topoi nur dann nicht trivial, wenn sie perspektivisch variiert werden. Auf die Lichtmetaphorik zu rekurrieren, ist solange trivial (oder absurd), sofern ihr nicht eine besondere Pointe abgewonnen wird.

9.5 Mit einem Beispiel von Nietzsche: „Die Motive unserer Handlungen liegen im Dunkel und was wir als Motive glauben, würde nicht ausreichen, einen Finger zu bewegen“ (Nietzsche 1988b, 191).

„Ihr sagt: ‚das ist dunkel‘. Und in Wahrheit: ich stellte euch eine Wolke vor die Sonne. Aber seht ihr nicht, wie die Ränder der Wolke schon glühen und licht werden?“ (Nietzsche 1988c, 196).

10. Schließlich ist auch die Metaphorologie auf ihre Metaphorik zu befragen.

10.1 Als eine Arbeit an der Metapher, in der die Metapher an der Arbeit ist, ist auch sie konstruktiv und nicht immun gegen die Gefahren der Metapher.

10.2 Die ‚Welt‘, in der die absolute Metapher ihren Ort hat, ist die ‚nachanalogische Ontologie‘ einer Welt mit offenem Horizont, letztlich eine Pluralität kultureller Lebenswelten.

10.3 Für diese Weltenpluralität ist nicht mehr Kants Horizont von Horizonten das regulative Integral, sondern das Labyrinth, eine Höhlenwelt als Refugium gegenüber der feindlichen äußeren Wirklichkeit.

10.4 Diese Grundmetapher des Labyrinths führte Blumenberg schließlich in seinem letzten Werk zu Lebzeiten aus, den ‚Höhlenausgängen‘ (Blumenberg 1989), in der er die Variationsgeschichte des platonischen Höhlengleichnisses schreibt.

Die Höhle hat, unabhängig von dem Belehrungswert in Gleichnissen, eine Qualität elementarer Veranschaulichung, der nichts zu vergleichen ist. Hat die Imagination einen ‚Sitz im Leben‘?

Wir alle sind aus den Höhlen gekommen, und jeder kommt aus einer. Phylogenese und Ontogenese konvergieren auf diese Imagination, die uns noch als Metapher zu begreifen hilft, was es heißt, eine Schwelle zu überschreiten, Differenzen von Wirklichkeit wahrzunehmen oder auch nur zuzulassen, an denen sich Grade von ‚Aufklärung‘, von Vernunftgebrauch, von Bewußtheit bemessen können (Blumenberg 1989, 2).

4 Ein Beispiel zur Metapher im theoretischen Text: Goodmans Welterzeugung

Auch in der zeitgenössischen Symboltheorie geht es metaphorisch zu, beispielsweise bei Nelson Goodman. Seine analytische oder eher ‚postanalytisch‘ zu nennende Symboltheorie überschreibt er mit einer theologisch wie philosophisch hoch resonanten Grundmetapher als ‚*Weisen der Welterzeugung*‘. Die kulturelle Symbolpraxis sei die Erzeugung von symbolischen Welten. Sieht man einmal von dem konstruktivistischen Pathos ab, wird hier eine nominalistische Auffassung des Symbols grundlegend für die Kultur- und Zeichentheorie. Die ‚Wirklichkeiten, in denen wir leben‘ sind symbolische Welten, die von uns erfunden wurden und wirklich sind, indem wir in ihnen leben.

Auf die Grundmetapher der ‚Welterzeugung‘ kann man auch Goodmans eigene Metapherdefinition anwenden: „eine Metapher ist eine Affaire zwischen einem Prädikat mit Vergangenheit und einem Objekt, das sich unter Protest hingibt“ (Goodman 1997, 79).

a) Goodmans Grundmetapher der ‚Welterzeugung‘ ist eine doppelte Metapher: das Kompositum von *Welt* und *Erzeugung* wie der Gebrauch desselben für die Symboltheorie. Dass eine Welt oder gar Welten *erzeugt* werden, ist zunächst eine Übertragung der Poiesis auf ‚die Welt‘, die sich diesem Prädikat in der Tat ‚nur unter Protest hingibt‘. Denn es lässt sich mancherlei herstellen, aber keine ‚Welt‘. Allenfalls ist das üblicherweise eine Angelegenheit Gottes. Aber die ‚creatio ex nihilo‘ war gerade keine *Herstellung*, sondern eine Schöpfung, die nicht eine Welt aus etwas, sondern aus nichts eine Welt erschuf. Damit war gerade das Herstellungsschema abgewiesen und mit ihm die Entstehung der Welt aus dem Chaos.

Am Beispiel der ‚Welterzeugung‘ zeigt sich, wie eine traditionelle Metapher des Demiurgenmythos oder der Schöpfungstheologie bei aller Tradition doch eine Metapher bleibt. Mit Goodman formuliert: „Eine gefrorene Metapher hat ihre Jugendfrische verloren, aber sie bleibt doch eine Metapher“ (Goodman 1997, 78). Damit eignet der Metapher nicht einfach ein ‚Sein zum Tode‘, sondern die Geschichte einer Metapher bleibt bei aller Sedimentierung im Sprachgebrauch als Möglichkeit präsent. Sie kann jederzeit auferweckt werden. Der Gebrauch macht ihr Leben.³⁵

So theologisch besetzt die ‚Welterzeugung‘ auf den ersten Blick scheinen mag, so konkurriert sie auf den zweiten mit dem christlichen Schöpfungsgedanken. Macht sie doch die Menschen zu kleinen Welterzeugern, zu lauter Demiurgen. Aber auf den dritten Blick schließlich sind es doch nur ‚kleine Welten‘, die hier erzeugt werden, denn es geht nicht um die eine Welt, sondern um Symbolwelten.

b) Die ‚Welterzeugung‘ ist ein Prädikat mit Vergangenheit, das auf die *Symbolpraxis* bezogen wird. Der Protest kommt dabei zunächst von Seiten anderer Theoretiker. Es

³⁵ „Ist eine Metapher dann einfach eine jugendliche Tatsache und eine Tatsache einfach eine senile Metapher?“ (Goodman 1997, 78).

erscheint als emphatischer Überschwang, das Symbolisieren oder generell das Zeichenhandeln als Welterzeugung zu bezeichnen. Andererseits kommt auch von Seiten der Vergangenheit des Prädikats Protest, denn Welterzeugung ist wie gesagt kaum unsere Angelegenheit. – Aber bei allem Protest ist diese Affäre doch nicht ohne Reiz. Denn die Welt zu kultivieren, ist Angelegenheit des Menschen und die kulturelle Welt nicht nur eine Sache sekundärer Beschreibung, sondern ursprünglich eine der Erfindung. Dabei braucht man nicht die Emphase der Renaissance zu teilen, sondern das Sprachhandeln etwa ist (nicht nur in Performanz und Effekt) diesseits der Frage nach seiner Richtigkeit oder gar Wahrheit von unbestreitbarer Wirklichkeit, ob es einem gefällt oder nicht. Sprache entsteht durch ihren Gebrauch, die sprachliche Welt ist daher *volens* *erzeugte* Welt, und so verhält es sich auch mit anderen symbolischen Formen wie Technik, Kunst, Geschichte und Religion.

Welterzeugung besteht nach Goodman – offensichtlich in ‚einem‘ ontologisch *offenen Universum von wirklichen Welten* – in „Komposition und Dekomposition“, „Gewichtung“, „Ordnen“, „Tilgung und Ergänzung“ und „Deformation“ (Goodman 1990, 20–30). Die Metapher kann eine Weltversion aufbauen oder umbauen, die Relevanzen verschieben oder neu setzen, eine Strukturierung variieren oder neu entwerfen, und auch aus einer Version etwas tilgen, hinzufügen oder sie deformieren. Seltsamerweise kommt in all diesen Weisen der Welterzeugung die Metapher bei Goodman explizit zumindest nur verhältnismäßig marginal zum Tragen, aber in immanenter Interpretation seiner Theorie der Welterzeugung lässt sie sich in dieser Weise eintragen³⁶:

Metapher beinhaltet meiner Meinung nach, daß ein Ausdruck oder vielmehr ein Schema von Ausdrücken von einer ursprünglichen buchstäblichen Anwendung abgezogen und auf eine neue Weise angewandt wird, um eine neue Sortierung entweder derselben oder einer anderen Sphäre zu bewirken (Goodman 1987, 112).

Dass diese Neusortierung im Horizont eines symbolischen Realismus eine Welterzeugung bedeutet, belegt eine Stelle wie: „Der metaphorische Gebrauch der Sprache [...] ersetzt einige verbrauchte ‚natürliche‘ Arten durch neue aufschlußreiche Kategorien, er entwickelt Fakten, revidiert Theorien und beschert uns neue Welten“³⁷ (Goodman 1987, 108; 1990, 20, 129).

Von Italo Calvino leiht sich Goodman ein ausdrucksstarkes *Beispiel*, das er als *Grundmetapher für ‚Welt‘* und hintergründig *für das Wirklichkeitsverständnis seiner*

³⁶ Dass sie aber kaum explizit erwähnt wird, könnte verständlich machen, wieso die interpretationalistische Weiterführung dieser Symboltheorie in Abels Interpretationswelten fast gänzlich die Metapher übersieht. Dementsprechend wäre auch hier zu ergänzen, dass Interpretation eine semiotische Dynamik der Metaphorizität in Anspruch nimmt und die Interpretationsschemata in vielen Fällen Metaphern sind.

³⁷ Goodman fährt – in seltsamer Unterbestimmung – fort: „Die Eigenart besteht darin, daß metaphorische Wahrheit mit buchstäblicher Falschheit verträglich ist; ein Satz, der, buchstäblich verstanden, falsch ist, kann wahr sein, wenn man ihn metaphorisch versteht, wie im Fall von ‚Das Gelenk springt‘ oder ‚Der See ist ein Saphir‘“ (Goodman 1987, 108).

ganzen Symboltheorie gebraucht. 1959 schrieb Calvino einen damals ‚postmodernen‘, mittlerweile klassisch gewordenen Roman mit dem ironischen Titel „Der Ritter, den es nicht gab“ (Calvino 1991)³⁸. Sir Agilulf, Paladin im Dienste Karls des Großen, antwortet diesem auf die Frage, warum er bei einer Parade sein Gesicht nicht zeige: „Weil es mich nicht gibt, Majestät!“ (Calvino 1991, 388). In der Tat ist seine Rüstung leer, und doch dient er als idealer Soldat, ohne zu essen oder zu trinken, ohne Liebe und Humor, bis eines Tages sein Daseinsgrund fraglich wird. Er war zum Ritter geschlagen worden, weil er eine Jungfrau vor einer Vergewaltigung gerettet hatte, und nur dieser Ritterschlag rief ihn ins Dasein und hielt ihn zusammen. Als fraglich wird, ob die nämliche zu der Zeit noch jungfräulich war, gerät Sir Agilulf in ernsthafte existenzielle Nöte, seinen Daseinsgrund zu beweisen, woran er denn auch wie zu erwarten scheitert (Calvino 1991, 500–510). Am Ende bleibt von ihm nicht mehr als ‚ein Haufen Blech‘, eine leere Rüstung, „nicht leer in der Art wie zuvor, es fehlte ihr jetzt auch jenes Etwas, das sich Ritter Agilulf nannte und das sich nun aufgelöst hatte wie ein Tropfen im Meer“ (Calvino 1991, 504).

Diese ironische Fabel eines dekonstruktiven Nominalismus gebraucht Goodman als Grundmetapher seines eigenen Wirklichkeitsverständnisses:

Sir Agilulf dient auch als treffende Metapher für die sogenannte wirkliche Welt. Wie er sich nicht von seiner Rüstung trennen lässt, so lässt sich eine Welt nicht von Versionen trennen. Die Rüstung kann man wechseln, eine neue Version kann eine alte ersetzen; aber sowenig wie wir Sir Agilulf ohne jede Rüstung antreffen können, so wenig können wir eine Welt ohne jede Version antreffen. Die Metapher lässt sich weiterführen. Wenn Sir Agilulf stirbt, ist seine Rüstung nur ein Haufen Blech. Auch eine Version kann zusammenbrechen: Sie stößt auf Schwierigkeiten, die sie nicht überwinden kann – und ist am Ende (Goodman 1987, 105, 101, 114).³⁹

So schön diese Fabel ist, und so prägnant ihr Gebrauch als ‚Weltmetapher‘, so zeigt sich an ihr auch – um mit Blumenberg zu sprechen – ein nicht unbedenklicher Überschwang. Wir wechseln unsere Welten nicht wie unsere Rüstungen. Goodmans Nominalismus lässt hier eine pragmatische Rückbindung vermissen. Eine Symboltheorie, die derart den Grund unter ihren Füßen und die Stabilität des Horizontes, in dem sie lebt, verkennt, könnte Gefahr laufen, angesichts mancher Probleme selber in sich zusammenzufallen, ‚ein Haufen Blech‘ wäre sie dann am Ende. Aber Goodmans Grundmetapher wäre damit um ihre – begrenzte – Pointe gebracht. Selbst kulturelle Lebenswelten als bewohnte Horizonte von gelebten Perspektiven sind mehr oder minder stabile Ergebnisse eines ‚Aufbaus kultureller Lebenswelt‘. Nur sind Horizonte nicht nur erzeugt, sondern auch *geworden* in passiver Synthesis, im Laufe der Zeit und Tradition also, und sie fallen zum Glück meist nicht plötzlich in sich zusammen (sondern werden

³⁸ Il Cavaliere inessistente von 1959. Deutsch erstmals 1960, dann im passenden Zusammenhang von Calvinos Trilogie: *Unsere Vorfahren. Der geteilte Visconte. Der Baron auf den Bäumen. Der Ritter, den es nicht gab* (Calvino 1991, 383–513).

³⁹ Den näheren Zusammenhang bildet bei Goodman hier die metaphorische Denotation durch fiktive Personen (Goodman 1987, 102–107).

kritisch, und werden sukzessive umbesetzt). So wie sie immer schon geworden sind, und der kulturellen Arbeit zu ihrer Erhaltung bedürfen, so verändern sie sich und vergehen gegebenenfalls durch kulturelle Arbeit. Wie sich diese Verschiebungen des Horizontes ereignen, was also ein Horizontwandel wäre, entfaltet Blumenbergs Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten am Beispiel der Genese neuzeitlicher Lebenswelt. Ihre pragmatische Stärke gegenüber Goodmans nominalistischem Symbolverständnis liegt in ihrem lebensweltlichen Realismus. Auch wenn wir in mehr als einer Welt leben, uns also in verschiedenen Symbolwelten zurechtfinden müssen, sind diese pluralen wirklichen Welten nicht so instabil wie Goodman suggeriert.

Literatur

- Aristoteles. 1957. *Aristotelis Metaphysica*, hrsg. Werner Jaeger. Clarendon Press.
- Aristoteles. 2007. *Aristotelis De arte poetica liber*, hrsg. Rudolf Kassel. 18. Aufl. Clarendon Press.
- Beierwaltes, Werner. 1957. *Lux intelligibilis: Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen. Dissertation.* München.
- Beierwaltes, Werner. 1961. „Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15: 334–362.
- Berkeley, George. 1901. „De motu“. In *The Works of George Berkeley: Bd. 1: Philosophical Works 1705–21*, hrsg. Alexander C. Fraser, 501–527. Clarendon Press.
- Blumenberg, Hans. 1947. *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie. Dissertation.* Kiel.
- Blumenberg, Hans. 1957. „Licht als Metapher der Wahrheit: Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung“. *Studium Generale* 10 (7): 432–447.
- Blumenberg, Hans. 1960. „Paradigmen zu einer Metaphorologie“. *Archiv für Begriffsgeschichte* 6: 7–142, 301–305.
- Blumenberg, Hans. 1971. „Beobachtungen an Metaphern“. *Archiv für Begriffsgeschichte* 15: 161–214.
- Blumenberg, Hans. 1972. „The Life-World and the Concept of Reality“. In *Life-World and Consciousness: Essays for Aaron Gurwitsch*, hrsg. Lester Embree, 425–444. Northwestern University Press.
- Blumenberg, Hans. 1979. *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1986a. *Wirklichkeiten in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede*, Reclam.
- Blumenberg, Hans. 1986b. *Die Lesbarkeit der Welt*. 2. Aufl. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1989. *Höhlenausgänge*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2020. *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*. Suhrkamp.
- Bremer, Dieter. 1973. „Hinweise zum griechischen Ursprung und zur europäischen Geschichte der Lichtmetaphysik“. *Archiv für Begriffsgeschichte* 17: 7–35.
- Bremer, Dieter. 1974. „Licht als universales Darstellungsmedium: Materialien und Bibliographie“. *Archiv für Begriffsgeschichte* 18: 185–206.
- Bremer, Dieter. 1976. *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung: Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik. Archiv für Begriffsgeschichte Supplement 1*. Bouvier.
- Calvino, Italo. 1991. *Unsere Vorfahren: Der geteilte Visconte; Der Baron auf den Bäumen; Der Ritter, den es nicht gab*. Carl Hanser.
- Debatin, Bernhard, Timothy R. Jackson und Daniel Steuer (Hrsg.). 1997. *Metaphor and Rational Discourse*. Niemeyer 1997.
- Debatin, Bernhard. 1995. *Die Rationalität der Metapher: Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung*. Walter de Gruyter.

- Derrida, Jacques. 1988. „Die weiße Mythologie: Die Metapher im philosophischen Text“. In *Randgänge der Philosophie*, 205 – 258. Passagen.
- Fuhrmann, Manfred. 1966. „Obscuritas: Das Problem der Dunkelheit in der rhetorischen und literarästhetischen Theorie der Antike“. *Poetik und Hermeneutik* 2: 47 – 72.
- Goodman, Nelson. 1987. *Vom Denken und anderen Dingen*. Suhrkamp.
- Goodman, Nelson. 1990. *Weisen der Welterzeugung*. Suhrkamp.
- Goodman, Nelson. 1997. *Sprachen der Kunst: Entwurf einer Symboltheorie*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp.
- Haefliger, Jürg. 1996. *Imaginationssysteme: Erkenntnistheoretische, anthropologische und mentalitätshistorische Aspekte der Metaphorologie Hans Blumenbergs*. Peter Lang.
- Haverkamp, Anselm. 1987. „Paradigma Metapher, Metapher Paradigma: Zur Metakinetik hermeneutischer Horizonte (Blumenberg/Derrida, Kuhn/Foucault, Black/White)“. *Poetik und Hermeneutik* 12: 547 – 560.
- Heidegger, Martin. 1957. *Der Satz vom Grund*. Neske.
- Heidegger, Martin. 1959. *Unterwegs zur Sprache*. Neske.
- Heidegger, Martin. 1961. *Nietzsche: Zweiter Band*. Neske.
- Heidegger, Martin. 2013. *Wegmarken*. Vittorio Klostermann.
- Heraklit. 1912. „Peri physeōs (Über die Natur)“. In *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch: 1. Band*. 3. Auflage, hrsg. Hermann Diels, 77 – 105. Weidmannsche Buchhandlung.
- Hesiod. 1908. *Hesiodi carmina: Recensuit Alosius Rzach: Editio altera*. B.G. Teubner.
- Johnson, Mark (Hrsg.). 1981. *Philosophical Perspectives on Metaphor*. University of Minnesota Press.
- Jüngel, Eberhard. 2003. „Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik“. In *Wertlose Wahrheit: Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens: Theologische Erörterungen III*. Mohr Siebeck.
- Kant, Immanuel. 1913. *Kant's Gesammelte Schriften: Werke Bd. 5: Kritik der praktischen Vernunft; Kritik der Urtheilskraft*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Reimer.
- Kant, Immanuel. 1917. *Kant's Gesammelte Schriften: Werke Bd. 7: Der Streit der Fakultäten; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Reimer.
- Lakoff, George und Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.
- Lakoff, George und Mark Johnson. 1981. „Conceptual Metaphor in Everyday Language“. In *Philosophical Perspectives on Metaphor*, hrsg. Mark Johnson, 286 – 325. University of Minnesota Press.
- Lichtenberg, Georg C. 1906. *Georg Christoph Lichtenbergs Aphorismen: Drittes Heft: 1775 – 1779*, hrsg. Albert Leitzmann. Behr's Verlag.
- Luther, Wilhelm. 1965. „Wahrheit, Licht, Sehen und Erkennen im Sonnengleichnis von Platons Politeia“. *Studium Generale* 18 (7): 479 – 496.
- Nietzsche, Friedrich. 1988a. *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870 – 1873. KSA 1*. Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1988b. *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882. KSA 9*. Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1988c. *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884. KSA 10*. Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1988d. *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887. KSA 12*. Walter de Gruyter.
- Öhlschläger, Günther. 1979. *Linguistische Überlegungen zu einer Theorie der Argumentation*. Walter de Gruyter.
- Öhlschläger, Günther. 1980. „Zum Explizieren von Voraussetzungen beim Argumentieren.“ *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 10 (38): 152 – 167.
- Parmenides. 1912. „Peri physeōs (Über die Natur)“. In *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch: 1. Band*. 3. Auflage, hrsg. Hermann Diels, 148 – 165. Weidmannsche Buchhandlung.
- Pielenz, Michael. 1993. *Argumentation und Metapher*. Gunter Narr.
- Platon. 1995. *Platonis opera: Bd. 1*, hrsg. Elizabeth A. Duke et al. Clarendon Press.
- Platon. 2003. *Platonis Respublica*, hrsg. Simon R. Slings. Clarendon Press.
- Ricœur, Paul. 1991. *Lebendige Metapher*. Fink.

- Ritter, Joachim. 1971. „Vorwort“. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie: Band 1: A–C*, hrsg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gabriel Gottfried, V–XI. Schwabe.
- Sallis, John. 1983. *Die Krisis der Vernunft: Metaphysik und das Spiel der Einbildungskraft*. Meiner.
- Schmitz-Moormann, Karl. 1959. *Die Ideenlehre Platons im Lichte des Sonnengleichnisses. Dissertation*. München.
- Snell, Bruno. 1948. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. 2. Aufl. Claassen & Goverts.
- Toulmin, Stephen E. 1958. *The Uses of Arguments*. Cambridge University Press.
- Toulmin, Stephen E. 1975. *Der Gebrauch von Argumenten*. Scriptor.
- Toulmin, Stephen E. Richard Rieke und Allan Janik. 1979. *An introduction to Reasoning*. Macmillan.
- Vansteenbergh, Edmond. 1915. *Autour de la Docte Ignorance: Une controverse sur la Théologie mystique au XV^e siècle*. Aschendorff.
- Wetz, Franz J. 1994. *Lebenswelt und Weltall: Hermeneutik der unabweislichen Fragen*. Neske.

Tobias Endres

Formvarianz durch Invarianz

Zum Zusammenhang von Metapher, Reihe und Gruppenbegriff

Abstract: Form Variance by Invariance. On the Connection between Metaphor, Series and the Concept of Group. The article deals with the role of metaphor in Ernst Cassirer's thinking and, in particular with a research article by Philipp Stoellger, who interprets Cassirer's understanding of metaphor as a model of form variance. In this context, *metaphor* occupies a place in the structure and construction of the sciences, from which Stoellger derives the criticism that Cassirer thinks of metaphor from the concept of series or function. This would result in systematic problems for the idea of cultural variance. In contrast to Stoellger's view, the article argues that Cassirer's understanding of form variance is indeed modeled on mathematical concepts, namely on those of group and invariance, but does not entail a meta series as a series of cultural forms leading to an alleged telos of science.

Einleitung

Der Artikel zielt auf ein besseres Verständnis von Ernst Cassirers Begriff der Metapher. Dass die Metapher im Rahmen der *Philosophie der symbolischen Formen*, Cassirers Hauptwerk, eine Rolle spielt, ist in der Forschung nicht unbemerkt geblieben. Bereits im Jahre 1949 bemerkt Folke Leander in einem Beitrag zu einem Cassirer gewidmeten Band in der berühmten Buchreihe *Library of Living Philosophers*¹, dass Sprache und Mythos Cassirer zufolge in der Metapher eine gemeinsame Wurzel haben (Leander 1949, 338). Und nur knapp ein halbes Jahr nach Cassirers Tod veröffentlicht Susanne K. Langer als Ergänzung zu *An Essay on Man*, Cassirers letzter zu Lebzeiten veröffentlichten Schrift, die für die amerikanische Leserschaft als Einleitung in die Symbolphilosophie konzipiert wurde, ausgerechnet eine Übersetzung von *Sprache und Mythos* aus dem Jahre 1925. Wie wir noch sehen werden, ist diese kleine Schrift, deren Entstehung zwischen die Veröffentlichung der ersten beiden Bände der *Philosophie der symbolischen Formen* fällt, die einzige, in der Cassirer die Funktion der Metapher systematisch in Anschlag bringt. Hinweise auf eine mögliche Zentralstellung der Metapher in Cassirers Denken gibt es also bereits seit den Anfängen seiner Rezeption. Darüber hinaus lässt sich auch in den zentralen Werken Hans Blumenbergs eine Weiterführung der cassirerschen Topoi *Mythos* und *Metapher* ohne Schwierigkeit

¹ Cassirer konnte, wie in dieser Reihe üblich, durch seinen unerwarteten Tod am 13. April 1945 nicht mehr auf die einzelnen Beiträge antworten.

konstatieren (Blumenberg 1960; 1979a; 2001). Dem soll *en détail* zwar nicht nachgegangen werden, weil Blumenberg über Cassirers Problemhorizont einer transzendentalen Grundlegung der Kultur weit hinaus möchte und er bekanntlich das Weiterleben mythischer Gehalte im Geistesleben stärker hervorhebt. Dem entgegen steht Cassirers unübersehbare Ausrichtung an den Wissenschaften, die bei Blumenberg freilich auch thematisch sind (Blumenberg 1966), dies jedoch unter dem Fokus ihrer Legitimität und nicht, wie bei Cassirer, unter den Blickpunkten von Freiheit (Matherne 2021, 190–217; Truwant 2022, 220–232), Selbstbefreiung (Cassirer 2006, 244) und Zivilisation (Cassirer 2006, 31). Wir werden aber nochmal auf Blumenberg zu sprechen kommen.

Erkenntnisinteresse dieses Artikels ist ein allgemeines Verständnis der Metapher, das mit Cassirer von der mathematisch-naturwissenschaftlichen Begriffsbildung her gewonnen werden soll. Der Versuch, den Begriff der Metapher anhand von Cassirers Schriften und denkerischen Voraussetzungen aufzuhellen, ist in der Forschungsliteratur bislang nur ein einziges Mal unternommen worden und zwar von Philipp Stoellger, der, ganz wie Blumenberg, „mit Cassirer über Cassirer hinaus“ (Stoellger 2000, 118) will und eine vermeintliche Orientierung am Reihen- bzw. Funktionsbegriff bei Cassirers Konzeption der Metapher kritisiert. Im weiteren Verlauf wird eine enge Auseinandersetzung mit diesem Forschungsbeitrag angestrebt, um zu zeigen, dass der von Stoellger begonnene Forschungsfaden ein Desideratum ist, das zu erhellen sich nicht nur für die Cassirer-Forschung, sondern auch für die Epistemologie der Metapher lohnt. Entgegen Stoellgers Kritik an Cassirer wird dabei jedoch argumentiert, dass es durchaus attraktiv ist, die Metapher mit Cassirer vom ‚Ende der Wissenschaft‘ her zu denken.

Der Einstieg in das Thema soll nun mit einem für Cassirer eher ungewöhnlichen Zitat gefunden werden. Ungewöhnlich deshalb, weil Cassirer für die Hypothese einsteht, dass uns außerhalb geistiger Aneignung weder eine objektive Welt noch ein erlebendes Subjekt bekannt ist (Cassirer 2002b, 63). Diese These wird heute oftmals so gelesen, dass Cassirer, zumindest im Rahmen der von ihm so genannten Dingwahrnehmung, letztlich so etwas wie einen Propositionalismus im Sinne John McDowells vertritt (Kreis 2015, 320–325; Matherne 2021, 40–42). Demnach sei die Welt begrifflich verfasst, weil unsere Zugänge zur ihr begrifflich strukturiert sind und die Welt eben nur *als geistig angeeignete* Welt objektiv sein kann (McDowell 2009, 144; Endres 2020, 75–95). Eine andere Objektivität kennen wir zumindest nicht und es wäre vergebens, mit den Zeichen hinter die Zeichen zurück zu wollen (Cassirer 2002b, 46).² Nun schreibt Cassirer im dritten Kapitel des dritten Teils des dritten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen*, wo es um *Sprache und Wissenschaft – Dingzeichen und Ordnungszeichen* geht, Folgendes: „Ein „Denken ohne Worte“ kann [...] freilich nicht ge- leugnet werden“ (Cassirer 2002b, 380). So eine Stelle stellt natürlich umgehend in Frage,

2 Die begriffliche Verfasstheit der Welt ist also keine metaphysisch-ontologische These, sondern eine onto-epistemologische: Wir erkennen lediglich innerhalb derjenigen Strukturen, die wir selbst in die Welt bringen.

ob man Cassirer guten Gewissens eine *Theorie der Begrifflichkeit* im Sinne eines Propositionalismus zusprechen kann. Andererseits ist es aber auch so, dass Cassirer im Folgesatz den Wert eines Denkens ohne Worte auch gleich bemisst, wenn er schreibt:

Aber dieses Denken bleibt stets dem Einzelnen, dem hier und jetzt Gegebenen in weit höherem Maße verhaftet, als es beim sprachlichen Denken der Fall ist. Erst in diesem letzteren hebt sich die eigentliche Niveaufläche des Begriffs klar und bestimmt von der Sphäre des Wahrnehmbaren und des anschaulich Vorstellbaren ab. (Cassirer 2002b, 380)

Ein Denken ohne Worte bleibt also stärker der Wahrnehmung und Anschauung verhaftet als es beim sprachlichen und beim wissenschaftlichen Denken der Fall ist. Aber wie sollen wir uns ein Denken ohne *logos* vorstellen? *Verweist Cassirer an dieser Stelle implizit auf die Metapher als Modus des bildhaften Denkens?* Der umliegende Kontext zitierter Stelle lässt es wenig fraglich erscheinen, dass es Cassirer darum geht, das Wahrnehmen und Anschauen vom sprachlichen Darstellen und rein begrifflichen Denken abzugrenzen und die interne Entwicklung von Ersterem zu Letzterem nachzuzeichnen. Er schreibt:

So schafft das Wort zwar nicht den Begriff, aber ebensowenig ist es ein bloßes äußeres Anhängsel zu ihm. Es bildet vielmehr eines der wichtigsten Mittel für seine Aktualisierung – für seine Ablösung vom unmittelbar Wahrgenommenen und Angeschauten. Mag diese Ablösung immerhin wie eine Art Sündenfall der Erkenntnis erscheinen, durch den sie aus dem Paradies des Konkreten und Individuellen vertrieben wird: Sie ist eben damit zugleich der Beginn jener ins Grenzenlose fortschreitenden Arbeit des Geistes, in der er sich seine Welt erst erringt und gestaltet. Sucht man sich die Art und die Richtung dieses Prozesses von seiten einer genetischen Betrachtungsweise zu verdeutlichen, so zeigt sich, daß die Tatsachen der Entwicklungspsychologie mit den Ergebnissen, zu denen wir durch die rein systematische Analyse geführt wurden, durchaus in Einklang stehen. Auch in der individuellen Entwicklung läßt sich, wie es scheint, noch deutlich der Punkt aufweisen, an dem die beiden Welten sich scheiden, an dem die Wendung von den „bloßen“ anschaulichen „Allgemeinvorstellungen“ zu den sprachlichen „Begriffen“ sich vollzieht. Die ersteren lassen sich psychologisch als „schematisierte Vorstellungen“ beschreiben, „die tatsächlich noch ›Vorstellungen‹ sind, d. h. eine anschauliche Bestimmtheit haben, deren Erscheinungsweise aber nicht mehr so detailliert und individualisiert wie die der einzelnen Gedächtnisvorstellungen ist. Sie sind gleichsam sinnliche Abstraktionen, Vereinfachungen, die doch noch innerhalb der sinnlichen Anschauung bleiben [...]“ Die fortschreitende Entwicklung aber greift sodann über dieses Stadium hinaus. „Das Schema hat noch eine gewisse, wenn auch noch so vage, Ähnlichkeit mit der Anschauung, an die es immerhin erinnerte. Allmählich verliert sich das Bedürfnis danach, Gemeintes durch Ähnliches darzustellen, und es genügt ein solcher Rest von Anschaulichkeit, um die Bezugnahme auf den Gegenstand, also die Intention, zu bezeichnen: aus dem Schema wird das bloße Zeichen.“ Mit dieser Wendung erst sind wir ins Gebiet der Sprache und des eigentlichen begrifflichen Denkens eingetreten. (Cassirer 2002b, 380–1)

Der Weg von der Wahrnehmung zum wissenschaftlichen Denken verläuft also entlang einer zunehmend abstrakteren Schematisierung des Individuell-Sinnlichen hin zur reinen Zeichenhaftigkeit, die letztendlich in der Mathematisierung der Natur sich ihres einst anschaulichen Gehalts entkleidet hat. Die Metapher wird, so würde man vermuten, am anderen Ende dieses Entwicklungsprozesses stehen, nämlich dort, wo die

Schematisierung von Wahrnehmung und Zeichen noch sehr bildhaft ist. Dieser Beitrag soll zeigen, dass dies nicht im Widerspruch dazu steht, die Metapher dennoch von der Mathematik her zu denken. Zunächst müssen wir allerdings erst einmal prüfen, ob die Metapher tatsächlich die Rolle eines Denkens ohne Worte einnehmen kann. Dazu wird zunächst ein Überblick gegeben, an welchen Stellen seines Werks Cassirer von Metaphern spricht und wie die bisherige Einschätzung dieser Stellen in der Sekundärliteratur zu bewerten ist.

1 Prägnanzbildung, Ausdruckswahrnehmung und das Problem der Reihe

Cassirer äußert sich in seinem gesamten Œuvre ein einziges Mal *ausführlich* zur Funktion der Metapher und zwar im Artikel *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* von 1925 (Cassirer 2003a). Einige zentrale Gedanken zur Frage nach dem Ursprung der Metapher im Mythos oder der Sprache finden sich bereits im Artikel *Zur „Philosophie der Mythologie“*, der ein Jahr zuvor erschien (Cassirer 2003b), sowie im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*, ebenfalls von 1925 (Cassirer 2002a). In den späteren Schaffensperioden kommt er nur noch vereinzelt und punktuell auf die Metapher zu sprechen, so etwa im berühmten Kapitel zu den Pathologien des Symbolbewusstseins im abschließenden Band der *Philosophie der symbolischen Formen* von 1929 (Cassirer 2002b), in der Axel Hägerström gewidmeten Monografie von 1939 (Cassirer 2005) und im zweiten Kapitel aus *Zur Logik der Kulturwissenschaften* von 1942 (Cassirer 2007). Ich werde all diese Stellen im weiteren Verlauf besprechen, möchte zunächst aber einen Blick auf die Forschungsliteratur werfen.

Den sachlichen Zusammenhang zwischen Symbol und Metapher hat im Anschluss an Kant und Cassirer³ wahrscheinlich Hans Blumenberg erstmalig herausgestellt

3 Zu Kants Symbolbegriff siehe ausführlich die ausgezeichnete Studie von Sebastian Maly (2012), in welcher der Autor auch Blumenbergs Interpretation des kantischen Symbolbegriffs als Vorläufer seines eigenen Begriffs der absoluten Metapher untersucht (Maly 2012, 204–211). Gegen Blumenberg wendet Maly ein, dass Symbole bei Kant Ergebnisse von Analogien sind und deshalb nicht die Rolle von „unbegrifflichen Grundbeständen der Sprache“ (Maly 2012, 207) spielen können. Malys Urteil, „dass Blumenberg den Analogiebegriff in seiner Bedeutung für den Kant’schen Symbolbegriff völlig übergeht“ (ibid.) ist deshalb zuzustimmen. Vor diesem Hintergrund verwundert es jedoch ein wenig, dass Maly nicht die Rolle der Analogie in Cassirers Begriff des Symbols untersucht, weil sich dieser „hinsichtlich des Symbolbegriffs nicht explizit auf Kants KU bezogen“ (Maly 2012, 24) habe. Der Zusammenhang von analogischem Ausdruck, Darstellungsfunktion und Cassirers Definition der (des Symbols weitestgehend synonymen) Repräsentation als „Darstellung eines Inhalts in einem anderen und durch einen anderen“ (Cassirer 2001, 39) bietet jedoch hinreichend Material, um die Quellen von Cassirers Symbolbegriff gerade nicht „weniger bei Kant als bei anderen Denkern wie dem Literaturwissenschaftler Friedrich Theodor Vischer oder dem Physiker Heinrich Hertz zu suchen“ (Maly 2012,

(Blumenberg 1960, 10). Die Verbindungslinie Cassirer-Blumenberg erfährt seit den frühen 1990er Jahren deswegen wohl auch vermehrt Aufmerksamkeit (Adams 1990; Koerner 1993; Janz 1999; Rudolph 1999; Stoellger 1999; Recki 1999; Buntfuß 2006; Waldow 2006, 166–169; Haverkamp 2016; Huss 2019, 67–86). Diese Arbeiten sind jedoch vornehmlich im Lichte der blumenbergschen Metapherologie zu verstehen, die den cassirerschen Problemhorizont bereits überschritten hat, indem sie im Begriff der absoluten Metapher den *terminus a quo* der *Philosophie der symbolischen Formen* gefunden zu haben glaubt (Adams 1990, 4–5). Weil es an dieser Stelle um Cassirer und den engeren Zusammenhang von Metapher und Form(in)varianz gehen soll, konzentriere ich mich im Folgenden ganz auf den bereits genannten Forschungsartikel von Philipp Stoellger (2000), der Cassirers Metaphernbegriff eingehend untersucht und, soweit ich es überblicke, einzigartig in Bezug auf das dargelegte Erkenntnisinteresse ist.

Stoellger versteht Cassirers Philosophie insgesamt als eine Antwort auf eine Prägnanzthese, wie sie erstmals von Leibniz aufgestellt worden sei. Dieser zufolge geht die Gegenwart mit der Zukunft *schwanger*, weil alle individuellen Dinge durch die Sinnhaftigkeit einer prästabilisierten Harmonie bestimmt und vorbestimmt sind. Das nachmetaphysische Denken muss eine Vakanz füllen, die an der Stelle eines allumfassenden Sinns entstanden ist und die sich nunmehr nur noch in der Frage umreißen lässt: „Welcher Sinn ist der Sinnlichkeit zu eigen, und welche Sinne dem Sinn?“ (Stoellger 2000, 101) Leibniz selbst habe mit Blick hierauf mit seiner Theorie der *petites perceptions*, also der Idee, dass auch *unbewusste* Wahrnehmungen mentale Repräsentationen mitkonstituieren, Cassirers Idee der Wahrnehmungsprägnanz vorweggenommen. Stoellger möchte diese daher als „präprädikative Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn“ (Stoellger 2000, 101) und „als dynamischen Grund der symbolischen Formung“ (Stoellger 2000, 101) verstanden wissen. Die Idee also, dass jede Wahrnehmung immer schon auf ein Sinn-Ganzes bezogen ist, welches sich in einen Pluralismus symbolischer Formen auffächert, bedeutet Stoellger zufolge ein Unterlaufen des kantischen Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand „im Rückgriff auf Leibniz“ (Stoellger 2000, 103). Das philosophische Problem, dem Stoellger nun bei Cassirer nachgehen möchte, besteht darin, zu fragen, ob die präprädikative Einheit von Sinnlichkeit und Sinn, die symbolische Prägnanz, nur *vorbegrifflich* ist, oder ob hier ein gegenüber dem Begriff eigenständiges Moment der *Unbegrifflichkeit* vorliegt. Stoellger hegt gegenüber Cassirer den Verdacht, dass die der Wahrnehmung inhärente Repräsentation ausschließlich am mathematischen Reihenbegriff orientiert ist, wie ihn Cassirer in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* in Anschlag gebracht hat (Cassirer 2000, 1–26). Begriffe, so lautet Cassirers Kritik an Aristoteles hier, sind keine Abstraktionen vom Individuellen, die gewissermaßen von individuellen Merkmalen sukzessive absehen, um in immer allgemeinerer Weise Substanzen unter sich fallen zu lassen. Begriffe seien vielmehr Funktionen in einem relationalen Gefüge, die ihr Objekt erst individuieren. Im Urteil

24). Zu Cassirers Symbolbegriff und genannten Zusammenhängen siehe näher Endres (2020, 15–20; 103–129).

„Die Wand vor mir ist grün“ hat so gesehen das Grün-Sein nichts mit einer Akzidenz von Wänden zu tun, sondern synthetisiert die sinnliche Erfahrung des Grünen in eine Reihe von Farben, in der das Grün neben dem Rot, dem Blau etc. eine Position hat (sowie die sinnliche Erfahrung der Wand in eine Reihe von Bauteilen, wo diese wiederum eine Position neben Türen, Dächern etc. hat). Alle farblichen Instanzen sind wiederum auf die höhere begriffliche Einheit der Farbigkeit bezogen, sie verhalten sich wie eine Funktion zu ihrem Integral. Das Problem sei nun, dass solch ein neukantianischer Begriffsbegriff, den Cassirer Stoellger zufolge von Hermann Lotze übernimmt (Stoellger 2000, 113), eine Teleologie zur Wissenschaft präsupponiert, die letztlich die Pluralität der symbolischen Formen konterkariert. Wenn sich nämlich jegliche Begriffsbildung, auch diejenige der natürlichen Sprachen und des mythischen Weltbildes, ausschließlich nach Vorbild dieses Reihenbegriffs verstehen ließe, dann wäre die präprädikative Einheit von Sinnlichkeit und Sinn nicht *unbegrifflich*, sondern lediglich *vorbegrifflich* in dem Sinne, dass in ihr der Keim des rein logischen Begriffs angelegt ist und sich notwendig dorthin entwickelt. Eine echte Pluralität der symbolischen Formen und die Autonomie einer jeden solchen wären somit in Frage gestellt, was Stoellger durch eine Selbstanwendung des „Modell[s] der Reihenregel“ (Stoellger 2000, 106) auf die cassirersche Kulturphilosophie zu folgendem Szenario zuspitzt:

Ob Cassirers Strukturierung der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ selber eine Reihung der modal differenten Reihen etwa von Mythos, Sprache und Wissenschaft bedeutet und ob er damit die Mehrdimensionalität in seiner Darstellung doch noch ›auf die Reihe bringt‹, oder aber ob vice versa die modale Mehrdimensionalität auf die ›Philosophie der symbolischen Formen‹ selber angewendet diese Kulturphilosophie pluralistisch und ateleologisch werden lässt, da sie selber ›in Reihen verstrickt‹ ist und nicht jenseits derselben steht, ist die letztlich systematisch und nicht mehr exegetisch zu verantwortende Alternative einer *rechts- oder linkscassirerschen Auslegung*. (Stoellger 2000, 106)

Wie bereits in seiner Auseinandersetzung mit Cassirer und Blumenberg (Stoellger 1999, 110) entscheidet sich Stoellger explizit für die linkscassirersche Auslegung, wenn er den Reihenbegriff durch ein Modell der Metapher ersetzt wissen will, in dem die cassirerschen Grundbegriffe ‚symbolische Prägnanz‘ und ‚Ausdruckswahrnehmung‘ im Sinne einer *Unbegrifflichkeit* bestimmt werden. Diese Grundbegriffe sollen an dieser Stelle zunächst umrissen werden. Symbolische Prägnanz definiert Cassirer als „die Art [...], in der ein Wahrnehmungserlebnis, als „sinnliches“ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen „Sinn“ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt.“ (Cassirer 2002b, 231) Als Terminus technicus ist ‚symbolische Prägnanz‘ daher, genau wie ‚symbolische Form‘, eine Variation des folgenden Grundsatzes der *Philosophie der symbolischen Formen*: „Das Licht bekundet und erweist sich erst in dem Schatten, den es wirft: Das rein ‚Intelligible‘ hat das Sinnliche zu seinem Gegensatz, aber dieser Gegensatz bildet zugleich sein notwendiges Korrelat“ (Cassirer 2002a, 276). Es geht um den Grundsatz, dass sich Geistiges, also jede objektivierende Form der Weltaneignung und -deutung, nur im und am Sinnlichen realisieren lässt. Diese Idee

wurde in der Forschung auch als These von der Ausdrucksgebundenheit des Geistes angesprochen (Kreis 2010, 144–146; Endres 2020, 135–137).

Mit Ausdruckswahrnehmung wiederum bezeichnet Cassirer einen Modus des Wahrnehmens, den er der Ding- oder Es-Wahrnehmung gegenüberstellt und den er weiterhin als Du-Wahrnehmung charakterisiert (Cassirer 2002b, 137; Cassirer 2007, 391–413). Dieser Du-Wahrnehmung spricht Cassirer sowohl in onto- wie phylogenetischer Hinsicht als auch in transzendentaler und kulturgeschichtlicher Perspektive eine Priorität gegenüber der Wahrnehmung von Dingen und ihren Eigenschaften sowie einem Wissen in kausalen und empirischen Zusammenhängen zu (Endres 2020, 232–251). Die Du-Wahrnehmung bildet den Zugang zum Fremdpsychischen und hiervon ausgehend zum Phänomen, dass nicht nur der andere sich mir gegenüber ausdrückt und ich ihn verstehe, sondern dass die Welt insgesamt mein Adressat ist (Benoist 2017), zu mir spricht, mir etwas zu verstehen gibt (Cassirer 2001, 258). Diese Hypothese einer *Lesbarkeit der Welt* (Blumenberg 1979b) muss man nicht, wie Stoellger es tut, so verstehen, dass Cassirer zufolge, ähnlich wie bei Leibniz, „Alles voll von Sinn“ (Stoellger 2000, 100) ist, und sich infolgedessen auf Blumenbergs vorsichtiger Hypothese einer konstitutiven Enttäuschung solch einer Lesbarkeitserwartung zurückziehen. Gemeint ist bei Cassirer lediglich, dass es zwischen uns und der Welt etwas zu verstehen geben muss, wenn wir dem Umstand Rechnung tragen wollen, dass unsere Erfahrung mindestens bedeutsam werden *kann* (Abel 2004, 21; Cassirer 2002b, 82) und, wenn vielleicht auch mit gewissen Einschränkungen (Nietzsche 1999, 879), sie kommunikabel ist.

Stoellger verfolgt nun das Problem, ob Cassirer die symbolische Prägnanz gleichsam für die Ausdrucks- wie für die Dingwahrnehmung beansprucht, oder ob er nicht vielmehr auch die Ausdruckswahrnehmung von genannter Reihenstruktur aus denkt. Die – zweifelsfrei bei Cassirer vorliegende – „*steigerungslogische* Dialektik von Sinnlichkeit und Sinn“ (Stoellger 2000, 112) liest Stoellger als Beweis für eine „deutliche Szientifizierung“ (Stoellger 2000, 113) und somit Untergrabung des kulturphilosophischen Pluralismus, der erst mit Blumenberg durch die gegen die Reihe in Anschlag gebrachten Begriffe „*Kontiguität, Inkommensurabilität, fremde Alterität, Affekt und Konnotation*“ (Stoellger 2000, 113) überwunden sei. Deshalb gälte es, die Konzepte ‚symbolische Prägnanz‘ und ‚Ausdruckswahrnehmung‘ vom Begriff der Metapher her neuzudenken. Stoellger geht davon aus, dass er diese Korrektur aus Cassirers Werk selbst herleiten kann, nämlich vor dem Hintergrund oben genannter Abhandlung zum Problem der Götternamen. Stoellger möchte, wie er schreibt, „mit Cassirer über Cassirer hinaus“ (Stoellger 2000, 118). Damit positioniert er sich gegen Martina Plümachers Befund, dass Cassirer kein Modell zur Schemabildung innerhalb der Ausdrucksphänomene entwickelt habe (Stoellger 2000, 117; Plümacher 1997, 202). Ich stimme Stoellger an dieser Stelle nun zwar einerseits darin zu, dass sich bei Cassirer Ressourcen auffinden lassen, die Plümachers Diagnose einer unzureichenden Analyse der Ausdruckswahrnehmung (Plümacher 1997, 203) in Frage stellen. Zugleich aber ist die Kritik Stoellgers, Cassirer übertrage den von Lotze kommenden Reihenbegriff auf diese Ressourcen, eins zu eins von Plümacher übernommen (Plümacher 1997, 180, 202). Stoellgers Abgrenzungsversuch ist folglich mit einer internen Spannung versehen. Im Folgenden

soll gezeigt werden, dass Cassirers Überlegungen zur metaphorischen Prägnanzbildung im Ausdruck nicht notwendigerweise mit der Idee, Schematisierung allgemein von mathematischen Begriffen her zu denken, in Konflikt gerät. Die konstatierte Spannung in Stoellgers Kritik ließe sich auflösen, wenn man den Begriff der Reihe zugunsten des Begriffs der Invarianz in den Hintergrund treten und die steigerungslogische Dialektik, die vom Wahrgenommenen zum Unanschaulichen führt, in Geltung lässt. Dies soll im Folgenden ausgeführt werden.

2 Formvarianz und Metapher

Anspruch der Überlegungen Stoellgers ist es nun zu zeigen, dass und wie „die prä-rädikative Synthesis der Ausdruckswahrnehmung durch Metaphern stets schon sinnvoll geformt ist und so auf eigene Weise repräsentiert wird“ (Stoellger 2000, 118). Die Notwendigkeit solch einer Metaphorizität der Ausdruckswahrnehmung leitet Stoellger aus Überlegungen zur religiösen Wahrnehmung her, wie William Alston und Ingolf Dalferth sie als Wahrnehmung Gottes in den 1990er Jahren konzipiert haben (Stoellger 2000, 119), oder wie sie auch bei der „Variation tradierter Metaphern wie ›Jesus Christus‹, ›Inkarnation‹ und ›Auferstehung‹“ (Stoellger 2000, 119) zu Grunde gelegt werden müsste. Die Pointe wäre dann, dass die Metapher, anders als die Reihe, die als Begriffsbegriff auf den Begriff hinleitet, jede Formvarianz *in ihrer Eigenart* zur Geltung bringen kann. Und dies müsste nicht nur für diejenigen symbolischen Formen, die nicht Wissenschaft sind, gelten, sondern für die Kultur insgesamt. Metaphorizität würde „zum *Modell kultureller Formvarianz*“ (Stoellger 2000, 120).

Sehen wir uns an, wie Cassirer selbst die Metapher innerhalb seiner Kulturtheorie einführt. Die Grundidee besteht darin, eine gemeinsame Wurzel im Aufbau der symbolischen Formen Mythos und Sprache nachzuweisen. Von der Sache her betrachtet überrascht es nicht, dass Cassirer im Umfeld des Erscheinens des zweiten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen* solch eine systematische Ergänzung niederschreibt. Denn einerseits hat er im 1925 erschienenen Band zum Mythos diesen wiederholt als „Mutterboden“ (Cassirer 2002a, 1, 201, 277) bezeichnet, andererseits ist es jedoch auffällig, dass der Band zur *Sprache* von 1923 den Auftakt der Symbolphilosophie bildet. Diese Spannung ist insbesondere auch deshalb in der Forschungsliteratur wiederholt diskutiert worden (Rudolph 1992, 87–92; Rudolph 2003, 10, 78–80, 222–226), weil nicht einsichtig ist, wie sich das mythische Weltbild nicht-sprachlich aufbauen könnte. Denn bereits die Grundkategorien des Mythos ›heilig‹ und ›profan‹ haben als solche ein sprachliches Pendant und weiterhin betont Cassirer, dass es keinerlei anthropologische Hinweise darauf gebe, dass Menschen in den frühen Formen ihres kulturellen Schaffens ohne darstellende, also propositionale, Sprache jemals existiert haben (Cassirer 2006, 126). Enno Rudolph hat deshalb die These geltend gemacht, dass eigentlich alle symbolischen Formen Sprache seien, was aber in Anbetracht von Cassirers Ausführungen zur Metapher und auch im Allgemeinen sehr fraglich ist (Rudolph 2012; Endres 2020, 175; Endres 2023, 60–1). In *Sprache und Mythos* präzisiert Cassirer

vielmehr, dass der „Mutterboden des Mythos“ (Cassirer 2003a, 266) ein Gesetz offenbare, das „für alle symbolischen Formen in gleicher Weise gilt und das ihre Entwicklung wesentlich bestimmt“ (Cassirer 2003a, 266). Die These eines gemeinsamen Mutterbodens behauptet also keine Rückführbarkeit der symbolischen Formen Sprache, Religion, Technik, Kunst und Wissenschaft auf den Mythos, sondern eine Verflochtenheit dieser mit den Aufbauprinzipien des Mythos. Diese Beziehung zwischen Mythos und anderen symbolischen Formen dekliniert Cassirer in *Sprache und Mythos* nun exemplarisch an der Beziehung zur Sprache durch, wenn er die Metapher einführt.

Daß Mythos und Sprache denselben oder analogen geistigen Gesetzen der Entwicklung unterstehen, das läßt sich zuletzt nur dann wahrhaft begreifen, wenn es gelingt, eine gemeinsame Wurzel aufzuweisen, aus der beide herauswachsen. Die Gemeinsamkeit in den Ergebnissen, in den Gestaltungen deutet auch hier auf eine letzte Gemeinsamkeit in der Funktion des Gestaltens selbst hin. Um diese Funktion als solche zu erkennen und rein für sich herauszustellen, müssen wir die Wege, die die Entwicklung des Mythos und der Sprache geht, statt nach vorwärts nach rückwärts verfolgen – müssen wir bis zu dem Punkt zurückgehen, von dem aus die beiden divergierenden Linien ausstrahlen. Und dieser Punkt scheint in der Tat aufweisbar zu sein: Denn sosehr sich die Inhalte von Mythos und Sprache unterscheiden, so ist doch in beiden ein und dieselbe Form der geistigen Auffassung wirksam. Es ist jene Form, die man kurz zusammenfassend als die Form des metaphorischen Denkens bezeichnen kann: Vom Wesen und Sinn der Metapher scheinen wir daher ausgehen zu müssen, wenn wir auf der einen Seite die Einheit, auf der anderen die Differenz der mythischen und der sprachlichen Welt erfassen wollen. (Cassirer 2003a, 299)

Im Begriff der Metapher wird nun die genetische Frage, ob der Mythos auf die Sprache oder die Sprache auf den Mythos rückführbar sind, unterlaufen. Die Romantiker hatten, insbesondere in den Schriften Herders und Schellings, die Ansicht bemüht, die Sprache beruhe auf Mythologie. Die vergleichende Mythologie des mittleren 19. Jahrhunderts in Gestalt von Adalbert Kuhn und Friedrich Max Müller wiederum hat sich für die These stark gemacht, die Mythologie beruhe auf Sprache. Bestimmt man die Metapher aber ohne Rückgriff auf solche Ursprungsfragen, lässt sich ein ganz anderes Bild zeichnen. Cassirer schreibt:

Ehe man versucht, in diesem Widerstreit der Theorien, in diesem Rangstreit um den zeitlichen und geistigen Vorrang der Sprache vor der Mythologie oder des Mythos vor der Sprache Stellung zu nehmen, gilt es vor allem, den Grundbegriff der Metapher selbst schärfer zu bestimmen und zu umgrenzen. Man kann diesen Begriff in dem Sinne fassen, daß unter ihn nichts anderes fällt als der bewußte Ersatz der Bezeichnung für einen Vorstellungsinhalt durch den Namen eines anderen Inhaltes, der dem ersten in irgendeinem Zuge ähnlich ist oder doch irgendwelche mittelbaren „Analogien“ zu ihm darbietet. (Cassirer 2003a, 301)

Stoellger hat also insofern Recht, als Cassirer im Begriff der Metapher eine Art der Schematisierung von Vorstellungsinhalten sucht, mit der Erlebtes zum Ausdruck gebracht und somit bezeichnet wird. Wie Cassirer sich diese genau vorstellt, erläutert er am Begriff der Metabasis:

[W]ie auch die einfachste mythische Gestalt erst kraft einer Umformung entsteht, durch die ein bestimmter Eindruck der Sphäre des Gewöhnlichen, des Alltäglichen und Profanen enthoben und in den Kreis des „Heiligen“, des mythisch-religiös „Bedeutsamen“ gerückt wird. Hier findet nicht nur eine Übertragung, sondern eine echte metabasis eis allo genos statt; ja es wird hierbei nicht nur in eine andere bereits bestehende Gattung übergegangen, sondern die Gattung, in die der Übergang erfolgt, wird selbst erst erschaffen. Stellt man sich aber nunmehr die Frage, welche von diesen beiden Formen der Metapher die andere hervorruft, ob also der letzte Grund des metaphorischen Ausdrucks der Sprache in der mythischen Geisteshaltung liege oder ob umgekehrt diese Geisteshaltung sich erst auf Grund der Sprache ausbilden und entwickeln könne, so zeigen die vorhergehenden Betrachtungen, daß diese Frage im Grunde gegenstandslos ist. Denn hier kann es sich ersichtlich um keine empirische Feststellung eines zeitlichen „Früher“ oder „Später“ mehr, sondern nur noch um das ideelle Verhältnis handeln, in der die Sprachform zur mythischen Form steht: um die Art, wie die eine in die andere eingreift und sie in ihrem Gehalt bedingt. Diese Bedingtheit aber kann selbst wiederum nur als eine durchaus wechselseitige gefaßt werden. (Cassirer 2003a, 302)

Die Metapher ist nach Cassirer also nicht so etwas wie die Fähigkeit, einen wahrgenommenen Inhalt in eine bereits bestehende sprachliche Form zu übertragen, sondern vielmehr die geistige Kapazität, für einen wahrgenommenen Inhalt überhaupt erst ein irgendwie analoges Ausdrucksmittel zu schaffen. Dieses kann sprachlicher Natur sein, muss es aber nicht. Ein heiliger Ort lässt sich außersprachlich bspw. mit Ornamenten oder einem Bauwerk als ein solcher bezeichnen.

Sprache und Mythos stehen ursprünglich in einer unlöslichen Korrelation, aus der sie sich erst allmählich als selbständige Glieder herauslösen. Sie sind verschiedene Sprossen ein und desselben Triebes der symbolischen Formung, die aus demselben Grundakt der geistigen Bearbeitung, der Konzentration und Steigerung der einfachen Sinnesanschauung hervorgehen. Im Laut der Sprache wie in den primären mythischen Gestaltungen findet der gleiche innere Prozeß seinen Abschluß: Beide sind die Lösung einer inneren Spannung, die Darstellung seelischer Regungen und Erregungen in bestimmten objektiven Bildungen und Gebilden. (Cassirer 2003a, 302–3)

Die Gleichursprünglichkeit von Mythos und Sprache und in Extension hierzu von Mythos und jeder symbolischen Formung ergibt sich also aus dem Ausdrucksphänomen, aus der Tatsache, dass geistige Aneignung jeder Art darin besteht, der Wahrnehmung irgendeine sinnlich-sinnhafte Gestalt zu geben, sie im weitesten Sinne zu objektivieren. In dem Sinne ist der These Stoellgers von der Metapher als präprädi-kativer Einheit von Sinnlichkeit und Sinn zuzustimmen. Die Metapher ist, wie Cassirer eingangs schrieb, „eine Funktion des Gestaltens“ (Cassirer 2003a, 299) und „Trieb[...] der symbolischen Formung“ (Cassirer 2003a, 303). Im weiteren Verlauf der Abhandlung wird Cassirer einerseits die bereits genannte Steigerungslogik durchdeklinieren, in dem er nachweist, dass mythische und sprachliche Begriffe, anders als logisch-diskursive, die Anschauung *verdichten*, während letztere sich zu abstrakten Zeichen wandeln. Zugleich hebt er jedoch auch immer wieder die Rückbindung bei dieser Entwicklung an mythische Motive hervor, bspw. wenn er darauf verweist, dass der Schmetterling in vielen germanischen Sprachen, unabhängig seiner biologischen Ordnung, auch als *Buttervogel* bezeichnet wird (Cassirer 2003a, 309).

Von der Sprache zu den Begriffen des wissenschaftlichen Denkens wiederum führt der Weg, indem die Sprache sich sukzessive von ihrem anschaulichen, bildlichen Gehalt löst. So wird bspw. bereits in der Lyrik Cassirer zufolge erstmals der dinghafte Zwang der Sprache abgestreift. Diesen Zusammenhang betont Cassirer noch einmal im vierten Kapitel zu *Recht und Mythos* in seiner Monografie zu Axel Hägerström, wenn er schreibt:

Was die Loslösung des theoretischen Denkens von dem Untergrund des mythischen Bewußtseins erschwert und immer wieder hintangehalten hat, ist die Abhängigkeit, in der es sich von der Sprache befindet. Auch die Begriffe der Wissenschaft sind Wortbegriffe und demgemäß an die Struktur der Sprache gebunden. Seine volle Autonomie erlangt das theoretische Denken erst dann, wenn es sich entschließt, den letzten Schritt zu tun; wenn es sich in den Symbolen der Mathematik statt der „natürlichen“ Sprache eine „künstliche“ Sprache erschafft. Die natürliche Sprache bleibt immer wie mit unsichtbaren Fäden mit der mythischen Denk- und Vorstellungsart verknüpft. Man braucht nur zu erwägen, welche Bedeutung die Metapher für sie hat, um sich diesen Zusammenhang deutlich zu machen. Alles Sprechen ist in gewissem Sinne an die Metapher gebunden; wollten wir der Sprache ihren Gebrauch verbieten, so würde sie damit aufhören, lebendige Sprache zu sein und sich in ein abstraktes Zeichensystem verwandeln. (Cassirer 2005, 84–5)

Im zweiten Kapitel von *Zur Logik der Kulturwissenschaften* von 1942 bestätigt Cassirer erneut, dass die Sprache nicht ausschließlich Dinge und ihre Eigenschaften fixieren kann, sondern metaphorisch flexibel bleiben muss:

Weder die inhaltliche noch die genetische Betrachtung berechtigt uns dazu, der Sinneswahrnehmung vor der Ausdruckswahrnehmung den Vorrang zu geben. In rein genetischer Hinsicht zeigt uns sowohl die Ontogenese wie die Phylogenese, die Entwicklung des individuellen Bewußtseins wie die des Gattungsbewußtseins, daß ebenjene Data, die zumeist als der Anfang aller Wirklichkeitserkenntnis angesehen werden, erst ein relativ spätes Produkt sind und daß es eines mühsamen und langwierigen Abstraktionsprozesses bedarf, um sie aus dem Ganzen der menschlichen Erfahrung zu gewinnen. Daß die ersten Erlebnisse des Kindes Ausdruckserlebnisse sind, dafür spricht alle unbefangene psychologische Beobachtung. Die Wahrnehmung von „Dingen“ und „Dingqualitäten“ tritt erst weit später in ihre Rechte. Es ist insbesondere die Sprache, die hier den Ausschlag gibt. In dem Maße, als wir die Welt nicht nur in bloßen Eindrücken erleben, sondern als wir diesem Erleben sprachlichen Ausdruck geben, wächst auch die Kraft des gegenständlichen Vorstellens. Aber daß sie im Gebiet der Sprache selbst niemals allein herrschend werden kann: das bezeugt uns schon die Tatsache, daß aller sprachlicher Ausdruck „metaphorischer“ Ausdruck ist und bleibt. Im Organismus der Sprache bildet die Metapher ein unentbehrliches Element; ohne sie würde die Sprache ihr Leben verlieren und zu einem konventionellen Zeichensystem erstarren. (Cassirer 2007, 402–3)

Welche Konsequenzen ergeben sich aus dem Gesagten nun für Stoellgers Problem der Unbegrifflichkeit? Aus kulturphänomenologischer Perspektive besteht im Prinzip keine Beweislast im Sinne eines Nachweises strikter Unbegrifflichkeit von religiösen, künstlerischen oder etwaigen anderen, primär bildlichen Erfahrungen. Freilich ist das Gefühl der Präsenz Gottes oder ein dargebotener Tanz unbegrifflich, insofern wir diese nicht verbalisieren müssen, um sie zu erfahren. Aber wie alle kulturellen Praktiken sich an den Mythos rückbinden lassen, so auch an die Sprache. Denn bei der Einübung einer

Choreographie durch Anweisungen ist notwendig Sprache im Spiel und auch wenn, um bei den Beispielen zu bleiben, eine unartikulierte Gotteserfahrung zwar möglich ist, bleibt sie als unbegriffliche doch eine – frei nach Wittgenstein – Privatveranstaltung (Wittgenstein 1997, 89–104). Der Nachweis der Gleichursprünglichkeit aller symbolischer Formen durch das Bildungsprinzip der Metapher setzt eben auch alle Formvarianzen erst einmal in gleiches Recht – so auch die Sprache. Es bliebe daher eigentlich nur noch zu prüfen, ob Stoellger Recht darin behält, dass Cassirer diese Verflechtung der symbolischen Formen, die implizit den *Begriff* auf den Plan ruft, nach dem Prinzip der Reihenbildung denkt und die Funktion der Metapher somit in Konflikt zur bereits mehrfach genannten Steigerungsdiagnostik von Sinnlichkeit und Sinn steht. Ich werde versuchen, diese Einschätzung im Folgenden zu entkräften und somit aufzeigen, warum und inwiefern Stoellgers Kritik hilfreich, aber auch problematisch für das Verständnis von Cassirers Bildung und Begründung eines epistemologisch signifikanten Metaphernbegriffs sein könnte.

3 Formvarianz als Invarianz

Meine Hauptthese lautet, dass Cassirer Formvarianz nicht nur vom Begriff der Metapher her denkt, sondern ebenso von demjenigen der Invarianz. Dieser erhellt sich wiederum nicht so sehr vor dem Hintergrund des mathematischen Reihenbegriffs, sondern vor demjenigen des mathematischen Gruppenbegriffs. Cassirers Invariantentheorie geht auf eine unveröffentlichte Monografie mit dem Titel *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis* zurück, die er wahrscheinlich 1936/7 im schwedischen Exil anfertigte. Ein Jahr später erschien der weiterhin in diesem Zusammenhang bedeutsame Aufsatz *Gruppenbegriff und Wahrnehmungstheorie*, der erstmals 1938 in französischer Sprache im *Journal de psychologie normale et pathologique* erschien. Beide Werke beleuchten dasselbe Problem, wenn auch von verschiedenen Seiten. Sie handeln vom philosophischen Kardinalproblem der Individuierung, das man von begriffstheoretischer wie von wahrnehmungstheoretischer Seite her beleuchten kann. Einmal fragt man sich, wie genau begriffliche Differenzierungen entstehen und wie es möglich ist, dass diese zur Struktur der Welt passen, und von Seiten der Wahrnehmung aus fragt man sich, welche Mechanismen am Werk sind, wenn wir sehen, dass bspw. auf einer weißen Fläche irgendwann die Wand aufhört und eine Bibliothek beginnt, oder wenn wir hören, dass eine Melodie begonnen hat und wann sie von einem anderen musikalischen Thema abgelöst wird. Cassirer behauptet, dass Wahrnehmung und Begriff dieselbe Funktion erfüllen, was letztlich auch erklärt, warum Wahrnehmung und Begriff, warum Geist und Welt zueinander passen können. Er schreibt:

Alle Bestandteile, die den Begriff der Erkenntnis konstituieren, sind wechselseitig aufeinander und auf das gemeinsame Ziel der Erkenntnis, auf den „Gegenstand“ bezogen: Die genauere Analyse vermag daher in jedem einzelnen von ihnen schon den Hinweis auf alle übrigen zu entdecken. Die Funktion der einfachen Empfindung und Wahrnehmung „verbindet“ sich hier nicht nur mit den

intellektuellen Grundfunktionen des Begreifens, des Urteilens und Schließens, sondern sie ist selbst schon eine solche Grundfunktion – sie enthält implizit, was dort in bewußter Formung und in selbständiger Gestaltung heraustritt. (Cassirer 2001, 280)

Folgt daraus nun, dass Cassirer durch diese These keine Mittel mehr an der Hand hat, um die Eigenart der Ausdruckswahrnehmung als nicht-begriffliche Prägnanzbildung im Aufbau symbolischer Formvarianz in ihr Recht zu setzen? Dies hängt letztlich davon ab, was man unter ›Gegenstand‹ versteht. Dieser Begriff steht in obigem Zitat in Anführungszeichen und Cassirer überführt ihn am Ende des Zitats in denjenigen ›selbständiger Gestaltung‹. Wenn wir davon ausgehen, dass auch die Ausdruckswahrnehmung eine Art Selektion von Invarianten und nicht nur eine diffuse Aufnahme nicht-individuierter Stimmungen, Gefühle und Gestalten ist, dann verfängt Stoellgers Kritik, Cassirer konzipiere die Ausdruckswahrnehmung infolge ihres intrinsischen Zusammenspiels mit der Dingwahrnehmung als begriffliche und somit reihenhafte Gegenständlichkeit, nicht. Gegenständlichkeit meint hier nämlich nicht mehr, als dass auch die Ausdruckswahrnehmung intentional auf individuierte Einheiten gerichtet ist. Die Individuierung von Gestalten wie dem Figur-Hintergrund-Kontrast, der Übersummativität einer Melodie oder einer Emotion muss jedoch, und das ist Cassirers Punkt, *regelmäßig* erfolgen. Und so auch die Metapher, die sich der Regel der Analogie im weitest möglichen Sinne bedient. Diese Regelmäßigkeit, nicht also Begrifflichkeit, erläutert Cassirer in seiner mittleren Schaffensphase nicht mehr anhand des Reihenbegriffs, sondern anhand des mathematischen Gruppenbegriffs, was in gebotener Kürze umrissen werden soll.

In *Gruppenbegriff und Wahrnehmungstheorie* geht es Cassirer um den Nachweis einer funktionellen Gemeinsamkeit zwischen der Transformierbarkeit aus gruppentheoretischer Sichtweise und den Transformationsleistungen der Wahrnehmungskonstanten. Seine Leitthese lautet: „Dem mathematischen Begriff der „Transformierbarkeit“ entspricht im Wahrnehmungsgebiet der Begriff der „Transponierbarkeit.“ (Cassirer 2010, 167). Dieser Anspruch verblüfft, denn Cassirer hält wie bereits zuvor daran fest, dass die „Wahrnehmung „schätzt“ – und diese Schätzung kann über ein ›Mehr oder Weniger‹ nicht hinausgelangen; sie ist notwendig vage und unpräzise“ (Cassirer 2010, 156). Was meint Cassirer hier mit ‚Entsprechung‘, wenn mathematische Begriffe und Wahrnehmungskonstanten hinsichtlich der Präzision ihrer Individuierungsleistungen so heterogen sind? Zur Beantwortung dieser Frage muss zunächst geklärt werden, was ‚Transformierbarkeit‘ gruppentheoretisch bedeutet. Die Gruppentheorie ist eine Disziplin der *Algebra*, die so allgemein ist, dass sie auch *geometrische* Sachverhalte wie Lage und Bewegung im Raum oder auch Symmetrien von Objekten umfasst. Eine Gruppe besteht aus Gruppenelementen und einer Verknüpfung, für die gilt, dass die Kombination zweier Elemente wieder ein Element der Gruppe ist. Bei einer Transformationsgruppe sind die Elemente Transformationen und die Verknüpfung deren sukzessive Ausführung. Eine Transformation wiederum ist definiert als Bijektion einer Menge auf sich selbst. Hinsichtlich der Geometrie bedeutet dies nun, zu fragen, welche Eigenschaften von Gebilden einer bestimmten Mannigfaltigkeit bei

der Anwendung einer Transformationsgruppe auf diese Mannigfaltigkeit gleichbleiben. Geometrische Eigenschaften drücken sich demnach in Formeln aus, die gegen eine bestimmte Transformationsgruppe invariant sind. In der euklidischen Geometrie betrachtet man bspw. Drehung, Parallelverschiebung, Spiegelung und Skalierung und untersucht die dieser Gruppe zugrunde liegenden Invarianten. Abhängig davon, welche Transformationen man zulässt, ergeben sich aus der Gruppe unterschiedliche Invarianten. Hieraus folgt, dass sich eine geometrische Eigenschaft erst aus der Wahl einer Transformationsgruppe ergibt; ihr Fundament liegt in Regeln, nicht in der Anschauung. Was dies zur Folge hat, kann man sich folgendermaßen veranschaulichen: Ein positiv gekrümmtes Dreieck (z.B. auf einer Kugeloberfläche) oder ein negativ gekrümmtes Dreieck (z.B. auf einer Sattelfläche) weist eine größere oder kleinere Winkelsumme als 180° auf und ist trotz differierender Eigenschaften zum Dreieck im euklidischen Raum ein Dreieck. Dessen Invariantenstrukturen müssen folglich komplexer sein, als es die euklidische Geometrie voraussetzt. Geometrische Eigenschaften gelten diesen Überlegungen zufolge also ausschließlich relativ zu einem Bezugssystem, das man zunächst wählen muss; es gibt keine invarianten Eigenschaften „an sich“.

Geschichtlich betrachtet macht Cassirer im Denken Henri Poincarés die erste fruchtbare Zusammenführung von Gruppentheorie und Wahrnehmungspsychologie fest (Cassirer 2010, 138–9). Dieser hatte die mathematischen Operationen mit den Wahrnehmungsleistungen verglichen, die trotz Positions- und Lagewechsel im Raum, der Perspektivität des Wahrnehmenden und der ‚Abschattung‘ der Objekte (Husserl 1976, 83–89; Husserl 1968, 150–187) das Wahrnehmungsobjekt korrigieren und kompensieren. Cassirer glaubt, dass Poincaré hier einem „methodischen Grundproblem auf der Spur war“ (Cassirer 2010, 140) und er zwischen mathematischem Gruppenbegriff und den Problemen der Wahrnehmungspsychologie einen internen Zusammenhang aufweisen kann, der „erkenntnistheoretischer Art“ (Cassirer 2010, 140) sei. Dazu stellt er klar, dass es sich hierbei um keinen „ontologischen, sondern einen rein logischen Sachverhalt“ (Cassirer 2010, 140) handelt, und formuliert Ziel und Weg der Untersuchung folgendermaßen:

Worauf unsere Betrachtung letzten Endes abzielt, ist eine bestimmte Form der Begriffsbildung klarzulegen, die ihren deutlichsten Ausdruck in bestimmten ganz abstrakten Schöpfungen der modernen Geometrie gefunden hat, um sodann zu zeigen, daß diese Form nicht auf diese Sphäre allein beschränkt ist, sondern von weit allgemeinerer Geltung und allgemeinerem Gebrauch ist. Sie reicht weiter und tiefer; sie senkt, bildlich gesprochen, ihre Wurzeln bis in das Erdreich der Wahrnehmung selbst herab. (Cassirer 2010, 140)

Der Funktion der Konstantenbildung gibt Cassirer nun eine geringe, aber im Prinzip augenfällige Neuakzentuierung, indem er sie auf das Prinzip der symbolischen Prägnanz bezieht:

Wir beschreiben also das Verhältnis nicht zureichend, wenn wir sagen, daß durch die Wahrnehmung die konstanten Verhältnisse der Dinge einfach auf uns übertragen und in unserem Bewusstsein widerspiegelt werden. Es liegt vielmehr so, daß das Suchen nach Konstanz, die ›In-

tention« auf bestimmte Invarianten ein eigentümlicher Grundzug der Wahrnehmung, eine ihr innewohnende Funktion ist, und daß diese Funktion die Bedingung dafür ist, daß es zur Anschauung eines objektiven Seins und zu einer objektiven Erkenntnis kommt. (Cassirer 2010, 161)

Die Intentionalität der Wahrnehmung, ihre geistige Ausrichtung, ist als Ausrichtung auf Invarianten hiermit noch einmal allgemeiner bezeichnet, als es im Theorem der symbolischen Prägnanz hinsichtlich der Ausrichtung auf Sinnstrukturen formuliert wurde, steht hierzu aber nicht im Widerspruch. Vielmehr hellt der Gruppenbegriff auf, wie man sich die präprädikative Schematisierung von Sinnlichkeit und Sinn vorstellen kann und somit letztlich auch, nach *welcher* Regelmäßigkeit die Metapher und somit ein Denken ohne Worte vonstatten geht.

Den finalen Nachweis hierfür führt Cassirer entlang des kantischen Begriffs der produktiven Einbildungskraft aus dem Schematismus-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft*, der gleichermaßen für das Wahrnehmungsbewusstsein wie für die Bildung von Gruppenbegriffen konstitutiv ist. Kant nennt das Schema ein „Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen“ (Kant 1956, A 140/B 179). Bilder selbst können diese Funktion nicht übernehmen. Aus der Anschauung beliebig vieler Dreiecke (rechtwinklig, gleichseitig usw.) ergibt sich nicht, was als Dreieck gilt. Das Verfahren des Schematisierens ist daher „eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft“ (Kant 1956, A 141/B 180). Der „intendierte „Gegenstand“ der Wahrnehmung [...] ist im Wahrnehmungsbewusstsein selbst niemals durch ein blosses Bild ausdrückbar, sondern [...] kann wiederum nur durch eine Regel repräsentiert sein“ (Cassirer 2010, 163). Genau diese Form der Regelmäßigkeit – das ist Cassirers Schlussfolgerung – ermöglicht der Wahrnehmungssynthesis die Schaffung neuer Formvarianz nach Vorbild der geregelten Selbstabbildung einer Menge durch die Transformationsgruppe:

Unsere früheren Betrachtungen über den Gruppenbegriff liefern uns sofort einen Anhalt zur näheren Bestimmung dessen, was in jener 'Regel', durch die erst die Allgemeinheit der geometrischen Begriffe und die der Wahrnehmungsbegriffe zu erreichen ist, enthalten und was unter ihr zu verstehen ist. Um es auf einen knappen und praecisen Ausdruck zu bringen, liesse sich geradezu sagen, daß die Regel diejenige Transformationsgruppe ist, in Bezug auf welche die Abwandlung des einzelnen Bildes betrachtet wird. (Cassirer 2010, 163)

Cassirers Ergebnis lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass sich im Lichte von Gruppentheorie und Wahrnehmungskonstanz dasjenige erhellt, was Kant als Schematismus und „verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele“ (Kant 1956, A 141/B 180 – 1) bezeichnet hatte: die Bildung von Invarianten durch jegliche Formvarianz hinweg. „Jede Invariante der Wahrnehmung stellt [...] ein Schema [dar], auf das hin die einzelnen sinnlichen Erfahrungen orientiert und dem gemäss sie interpretiert werden“ (Cassirer 1956, 176). Und damit wäre der Einwand, dass Cassirers Orientierung an der mathematischen Erkenntnis den Reihenbegriff auf die Metapher übertrage und somit die Pluralität seiner Kulturtheorie durch eine zielgerichtete Reihung der Formvarianzen unterlaufe, widerlegt.

Zusammenfassung

Entgegen der in der Forschungsliteratur aufgekommenen Kritik, Cassirer unterlaufe durch einen seit *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* unverändert bleibenden und von Lotze übernommenen Begriffsbegriff die in seiner reifen Philosophie entwickelte Idee der Pränanzbildung, konnte gezeigt werden, dass der Reihenbegriff aus dem Frühwerk in Cassirers mittlerer Schaffensperiode und dem Spätwerk dem Gedanken der Invariantenbildung weicht. Dadurch sind die systematischen Voraussetzungen gegeben, Pränanzbildung und Formvarianz im Ausgang von der Metapher zu verstehen, ohne die Pluralität der Kultur nach dem bekannten Schema vom Mythos zum Logos aufreihen zu müssen. Dies hat zur Folge, dass das möglicherweise bei Cassirer vorliegende ‚Telos der Wissenschaft‘, das aus der Perspektive einer Logik symbolischer Entwicklung vom Sinnlichen zum Abstrakten zweifellos immer wieder aufscheint, nicht mehr als Resultat eines am Reihenbegriff orientierten Begriff des Begriffs verstanden werden kann. Die Metapher wiederum verweist im System der symbolischen Formen darauf, dass man innerhalb von Cassirers genealogisch imprägnierten Strukturanalysen Formvarianz letztlich als Verflechtungen verstehen muss, in denen Anfang und Ende immer nur idealtypisch gegeneinander abgegrenzt sind und der Blick aufs Ganze keine absolute Reihe ergeben kann. Das Wahre ist so auch bei Cassirer „das Ganze bis auf Eins“ (Hogrebe 1989, 130).

Literatur

- Abel, Günter. 2004. *Zeichen der Wirklichkeit*. Suhrkamp.
- Adams, David. 1990. „Metaphern für den Menschen. Die Entwicklung der anthropologischen Metaphorologie Hans Blumenbergs“. *Germanica* 8: 171–191 [online: 1–14].
- Blumenberg, Hans. 1960. „Paradigmen zu einer Metapherologie“. *Archiv für Begriffsgeschichte* 6: 7–142.
- Blumenberg, Hans. 1966. *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1979a. *Arbeit am Mythos*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1979b. *Die Lesbarkeit der Welt*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2001. *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Suhrkamp.
- Buntfuß, Markus. 2006. „Mythos und Metapher bei Vico, Cassirer und Blumenberg“. In *Moderne und Mythos*, hrsg. Silvio Vietta und Herbert Uerlings, 67–78. Wilhelm Fink.
- Cassirer, Ernst. 2000. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Meiner.
- Cassirer, Ernst. 2001. *Die Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Meiner.
- Cassirer, Ernst. 2002a. *Die Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*. Meiner.
- Cassirer, Ernst. 2002b. *Die Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*. Meiner.
- Cassirer, Ernst. 2003a. „Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen“. In Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1922–1926)*, 227–311. Meiner.
- Cassirer, Ernst. 2003b. „Zur Philosophie der Mythologie“. In *Ernst Cassirer, Aufsätze und kleine Schriften (1922–1926)*, 165–195. Meiner.

- Cassirer, Ernst. 2005. *Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart. Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*. Meiner.
- Cassirer, Ernst. 2006. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Meiner.
- Cassirer, Ernst. 2007. „Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien“. In *Ernst Cassirer, Aufsätze und kleine Schriften (1941–1946)*, 355–486. Meiner.
- Cassirer, Ernst. 1999. *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 2*. Meiner.
- Cassirer, Ernst. 2010. „Gruppenbegriff und Wahrnehmungstheorie“. In *Ernst Cassirer, Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 8. Vorlesungen und Vorträge zu philosophischen Problemen der Wissenschaften 1907–1945*, 135–180. Meiner.
- Endres, Tobias. 2020. *Ernst Cassirers Phänomenologie der Wahrnehmung*. Meiner.
- Endres, Tobias. 2023. „On the Reality and Value of Technology“. *Argumentos de Razón Técnica* 26, 51–83.
- Haverkamp, Anselm. 2016. „Blumenberg in Davos: The Cassirer—Heidegger Controversy Reconsidered“. *MLN* 131, no. 3: 738–753.
- Hogrebe, Wolfgang. 1989. *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“*. Suhrkamp.
- Huss, Till Julian. 2019. *Ästhetik der Metapher*. Bielefeld: Transcript.
- Husserl, Edmund. 1968. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (=Husserliana 9). Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (=Husserliana 3/1). Martinus Nijhoff.
- Janz, Nathalie. 1999. „Die Transformation erkenntnistheoretischer Metaphern im Werk Ernst Cassirers“. In *Literarische Philosophie – Philosophische Literatur*, hrsg. Richard Faber and Barbara Naumann, 135–151. Königshausen & Neumann.
- Koerner, Joseph Leo. 1993. „Ideas About the Thing, Not the Thing Itself: Hans Blumenberg’s Style“. *History of the Human Sciences* 6, no. 4: 1–10.
- Kreis, Guido. 2010. *Cassirer und die Formen des Geistes*. Suhrkamp.
- Kreis, Guido. 2015. „The Varieties of Perception. Non-Conceptual Content in Kant, Cassirer, and McDowell“. In *The Philosophy of Ernst Cassirer. A Novel Assessment*, hrsg. J Tyler Friedman und Sebastian Luft, 313–337. De Gruyter.
- Leander, Folke. 1949. „Further Problems Suggested by the Philosophy of Symbolic Forms“. In *The Philosophy of Ernst Cassirer. The Library of Living Philosophers. Volume VI*, hrsg. Paul Arthur Schilpp, 337–57. Northwestern University Press.
- Maly, Sebastian. 2012. *Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes*. De Gruyter.
- Matherne, Samantha. 2021. *Cassirer*. Routledge.
- McDowell, John. 2009. „Conceptual Capacities in Perception“. In *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, John McDowell, 127–144. Harvard University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 1: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen. Nachgelassene Schriften 1870–1873*. dtv.
- Plümacher, Martina. 1997. „Gestaltpsychologie und Wahrnehmungstheorie bei Ernst Cassirer“. In *Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft*, hrsg. Enno Rudolph und Ion O. Stamatescu, 170–207. Meiner.
- Recki, Birgit. 1999. „Der praktische Sinn der Metapher. Eine systematische Überlegung mit Blick auf Ernst Cassirer“. In *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, hrsg. Franz Joseph Wetz und Hermann Timm, 142–163. Suhrkamp.
- Rudolph, Enno. 1992. „Sprache zwischen Mythos und Erkenntnis. Zu Cassirers Diagnose der Tragik sprachlichen Fortschritts“. In *Sagen, was die Zeit ist. Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache*, hrsg. Enno Rudolph und Heinz Wissmann, 79–92. J.B. Metzler.
- Rudolph, Enno. 1999. „Metapher oder Symbol. Zum Streit um die schönste Form der Wahrheit. Anmerkungen zu einem möglichen Dialog zwischen Hans Blumenberg und Ernst Cassirer“. In

Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur, Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag, hrsg. Reinhold Bernhardt und Ulrike Link-Wieczorek, 320 – 328. Vandenhoeck & Ruprecht.

Rudolph, Enno. 2003. *Ernst Cassirer im Kontext. Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historismus*. Mohr Siebeck.

Rudolph, Enno. 2012. „Die nachmetaphysische Moderne im Widerstreit: Cassirers Symbolismus und Rortys Pragmatismus“. Filmed 17 November 2012 at Cassirer et l'exil américain (1941 – 1945), Paris, Video, 48:07. <http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=1021> (letzter Zugriff am 26. Juni 2025).

Stoellger, Philipp. 1999. „Von Cassirer zu Blumenberg“. In *Loccumer Protokolle 30/98*, hrsg. Wolfgang Vögele, 108 – 149. Evangelische Akademie Loccum.

Stoellger, Philipp. 2000. „Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz“. In *Die Prägnanz der Religion und Kultur*, hrsg. Dietrich Korsch und Enno Rudolph, 100 – 138. Mohr Siebeck.

Truwant, Simon. 2022. *Cassirer and Heidegger in Davos*. Cambridge University Press.

Waldow, Stephanie. 2006. *Der Mythos der reinen Sprache. Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Hans Blumenberg*. Wilhelm Fink.

Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Philosophische Untersuchungen*. Blackwell.

Sonja Feger

Absolut anschauliche Metaphern Zum Verhältnis von Anschauung und Logizität bei Husserl und Blumenberg

Abstract: Absolutely Intuitive Metaphors. On the Relationship Between Intuition and Logicality in Husserl and Blumenberg. The essay discusses the epistemic status of categorial intuition (*kategoriale Anschauung*) according to Husserl and absolute metaphors according to Blumenberg. Its aim is to scrutinize the relation between those two epistemic operations. The essay's overarching question is an anthropological one, asking as to which epistemic tools humans implement to make sense of the world. Husserl's concept of categorial intuition describes how non-intuitive elements such as logical operators interact with intuition in judgments. Likewise, non-intuitive elements play a role in Blumenberg's approach of absolute metaphors. Both concepts—namely categorial intuition and absolute metaphors—emphasize the indispensable connection between intuition and conceptual thinking, and stress the tension between concrete experience and abstract epistemic operators. Dealing with this tension is an (epistemic) task for humans in the overarching enterprise of coping with the world we live in, of gaining orientation and communicating with each other.

Einleitendes

Es ist nicht immer einfach, sich die Welt, in der wir leben, verständlich zu machen. Zum einen steht uns Unverständliches dabei im Wege: Konstellationen, Zusammenhänge, Ursachen und Motive, die wir nicht zu durchschauen vermögen und die erst entwirrt und aufgeklärt werden müssen. Zum anderen aber, und darauf hat Edmund Husserl in seiner Spätphilosophie aufmerksam gemacht, ist auch Selbstverständlichkeit unverstündlich und hat daher den Rang eines philosophischen Problems:

Von vornherein lebt der Phänomenologe in der Paradoxie, das Selbstverständliche als fraglich, als rätselhaft ansehen zu müssen und hinfort kein anderes wissenschaftliches Thema haben zu können als dieses: die universale Selbstverständlichkeit des Seins der Welt – für ihn das größte aller Rätsel – in eine Verständlichkeit zu verwandeln. (Husserl 1954, 183–184. Vgl. auch Philippi 2023).

Dennoch oder gerade deswegen verfügt der Mensch über epistemische Werkzeuge, mithilfe derer er sich in der Welt Orientierung verschafft. Dieser Beitrag widmet sich der Frage, welche Denkopoperationen dazu gehören und wie sie sich im Einzelnen beschreiben lassen; er fragt nach bestimmten epistemischen Werkzeugen, die im Versuch des Menschen eine Rolle spielen, sich bewusstseinsmäßig mit seiner Wirklichkeit auseinanderzusetzen. In methodischer Hinsicht verorten sich die folgenden Passagen

zwischen einer (phänomenologischen) Erkenntnistheorie und einer (philosophischen) Anthropologie. Besonderes Interesse gilt dabei zum einen der Anschauung im phänomenologischen Sinne und Metaphern als epistemischen Figuren zum anderen. Genauer: Es werden Husserls Begriff von kategorialer Anschauung und Blumenbergs Theorem absoluter Metaphern aufeinander bezogen. Kategoriale Anschauung und absolute Metaphern werden als wesentliche Elemente im Spiel der Erkenntnis angenommen.

1 Anschauung in Husserls Phänomenologie

Die Rede vom ‚Selbstverständlichen‘ ist so selbsterklärend wie kryptisch. Was genau soll das sein? Blumenberg deutet die Gesamtheit von Selbstverständlichkeiten als transzendente Figur, die er unter dem Titel ‚Lebenswelt‘ verhandelt. Die Lebenswelt sei „beschreibbar als eine Sphäre ständiger Anwesenheiten“ (Blumenberg 1986, 34). Was in der Lebenswelt vorkommt, kommt einfachhin vor. Es bedarf keiner Ausweisung, keiner Explikation und keines Begriffs, um dieser Anwesenheiten habhaft zu werden.¹

Die „ständigen Anwesenheiten“ der Lebenswelt sind ihrer Funktion nach vergleichbar mit der Anschauung in Husserls *Prinzip aller Prinzipien*. Gemäß diesem fungiert „jede originär gebende Anschauung“ als „Rechtsquelle der Erkenntnis“ (Husserl 1976, 51). Für die Phänomenologie leistet und gewährleistet originär gebende Anschauung die legitime Grundlage aller weiteren methodischen Schritte, jeder Erkenntnis und Beschreibung überhaupt (vgl. auch Tegtmeier 2013, 356: „Jede Erkenntnis überhaupt ist in Anschauungserkenntnis fundiert“). Das bedeutet, „daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt“ (Husserl 1976, 51).

Nimmt man dies ernst, dann sind die Anschauungen tatsächlich als das hinzunehmen, als was sie sich geben (dies freilich innerhalb der methodischen Grenzen, die etwa Reduktion und *ἐποχή* der Phänomenologin vorgeben). Anschauungen geben sich, sie sind aber in der Art und Weise, wie sie sich geben, nicht modifizierbar. Das ist mit den „Schranken“ gemeint, innerhalb derer Anschauungen sich als phänomenologische Basis darbieten. ‚Nicht modifizierbar‘ meint dabei freilich nicht, dass es nicht auch variierende Stufen von Klarheit gäbe. Nicht alle Anschauungen sind freilich, wie der Optimalfall es fordert, in „voller Klarheit“ gegeben (die „volle Klarheit“ nennt Husserl einmal auch „die Einsgrenze“ im Gegensatz zur „Nullgrenze“, Husserl 1976, 142). Zuge-

1 An dieser Stelle gehe ich nicht auf die einzelnen Momente im Prozess der lebensweltlichen Autolyse, also auf die Auflösung der Lebenswelt in jedem Moment, da sie zum Thema der philosophischen Rede gemacht wird, ein. Dies geht insbesondere aus nachgelassenen Schriften wie *Zu den Sachen und zurück* und *Theorie der Lebenswelt* hervor; der Kerngedanke einer autolytischen Lebenswelt ist aber bereits in zu Lebzeiten veröffentlichten Texten enthalten wie etwa im ersten Teil von *Lebenszeit und Weltzeit* oder aber im frühen Phänomenologieaufsatz *Lebenswelt und Technisierung* (1959/1963).

spitzt: An Anschauungen kann man nicht herumbasteln. Freilich kann man *mit* den Anschauungen etwas anfangen, aber nicht *an* ihnen. So gesehen sind Anschauungen das Unmittelbare. Originär gebend sind sie insofern, als sie im Grunde nur sich selbst und die damit verstattete Einsicht geben. Sie stehen und sprechen für sich (vgl. Husserl 1966, 44–45). Anschauungen sind – gerade in der Phänomenologie – nicht auf Sinnlichkeit im engen Sinne beschränkt: „Das unmittelbare ‚Sehen‘, nicht bloß das sinnliche, erfahrende Sehen, sondern das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewußtsein welcher Art immer, ist die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen.“ (Husserl 1976, 43)². Es ist beim ‚Sehen‘ bzw. bei den Anschauungen, mit anderen Worten, nicht ausschlaggebend, ob man die Augen dabei geschlossen oder geöffnet hält.

Spätestens an dieser Stelle bedarf es einiger präzisierender Bemerkungen zum Anschauungsbegriff. Innerhalb aller möglichen Intentionen grenzt Husserl „unter dem prägnanteren Titel Intentionen eine Klasse von intentionalen Erlebnissen ab[, welche durch die Eigentümlichkeit charakterisiert sind, Erfüllungsverhältnisse fundieren zu können“. Anschauungen sind aufs Engste mit der Möglichkeit von Erfüllung verknüpft, also mit dem ‚Sich-Bewahrheiten‘ des Intendierten. Anschauungen sind „Akte, die in der Erkenntnis zur Erfüllung anderer Intentionen berufen sind“ (Husserl 1984, 572). Es lassen sich, Husserl folgend, verschiedene „Anschauungsarten“ voneinander unterscheiden (Husserl 1976, 233, 210–211).

2 Schlichte Anschauung

Nehmen wir zunächst die „schlichte“ Anschauung in den Blick: „Im Sinne der engeren ‚sinnlichen‘ Wahrnehmung ist ein Gegenstand direkt erfaßt oder selbst gegenwärtig, der sich im Wahrnehmungsakte in *schlichter* Weise konstituiert“, was bedeutet, dass die Gegenstände der sinnlichen Anschauung „in einer Aktstufe da“ sind (Husserl 1984, 674)³. Selbstredend ist die schlichte, originär gebende Anschauung ein Ideal, sie kennt

2 Ströker betont im Anschauungsbegriff überdies dessen epistemische Funktion, die weit über die bloße Objektwahrnehmung hinausgeht: „*Anschauung* bestimmt Husserl allein und ausdrücklich *aus ihrer Funktion für das Erkennen*, also ausschließlich von ihrem Gegenstück her, nämlich der Leerintention des bloßen Meinens, welche nun ‚Intention‘ im prägnanten Sinne heißt (Husserl 1984, 572). Husserls Begriff der Anschauung läßt sich füglich nicht mit Bezug auf Objekte, deren Anschaulichkeit bestätigt oder bestritten werden könnte, diskutieren; er läßt sich nur im Rückgriff auf dasjenige, was die Anschauung für erfüllungsbedürftige Intentionen ausrichtet, verstehen und sinngemäß gebrauchen.“ Zugleich problematisiert sie die Gefahr von Missverständnissen, die der Anschauungsbegriff berge: „Man darf bezweifeln, ob Husserl gut daran tat, derartige Erfüllungsintentionen insgesamt als Anschauungen zu kennzeichnen, zumal er diesen Begriff nicht auf den Bereich des sinnlich Anschaubaren beschränkt, sondern ihn auch auf Erfüllungssynthesen im Bereich des Logischen und des im weitesten Sinne Kategorialen übertragen hat“ (Ströker 1987, 44–45).

3 Das Verhältnis von Wahrnehmung und Anschauung ließe sich an anderer Stelle vertiefen, an dieser Stelle sei „Wahrnehmung“ als „der Urmodus der *Anschauung*“ aufgefasst, die „in Uroriginalität, das ist im Modus der Selbstgegenwart dar[stellt]“. (Husserl 1954, 107).

ihrerseits, obwohl sie in einer einzigen Aktstufe gegeben ist, „Stufen der Gegebenheit, der Anschaulichkeit, der Klarheit“ (Husserl 1976, 142).

Schlichte Anschauungen sind insofern gewissermaßen autark, als sie keiner anderen Akte bedürfen, auf die sie verweisen. Freilich muss eine schlichte Anschauung nicht schlicht bleiben, sie kann eingehen in weitere Anschauungsakte (dann aber haben wir es mit einer anderen Anschauungsart zu tun und nicht mehr mit einer schlichten; darauf kommen wir zurück). „Anschauungen sind keine Bilder von Objekten, sondern in ihnen sind die Objekte selbst auf eine ursprüngliche Weise dem Bewusstsein gegeben.“ (Tegtmeyer 2013, 357). Das „Originäre“ einer schlichten Anschauung versteht sich „aus dem Gegensatz zu der Verweisung auf einen anderen Akt“ (Tugendhat 1970, 67). Das vielleicht griffigste Beispiel wäre das einer Dingwahrnehmung:⁴ Steht mir etwa eine Tasse vor Augen, sehe ich schlicht, unmittelbar und nur diese Tasse, „es ist also nichts bewußt, *wofür* das Angeschaute als ‚Zeichen‘ oder ‚Bild‘ fungieren könnte. Und eben darum heißt es unmittelbar angeschaut als ‚selbst‘.“ (Husserl 1976, 90).

Ähnlich wie bei der schlichten Anschauung liegen die Dinge bei der „schlichten Erinnerung oder schlichten Phantasie“ (Ebd.). Entscheidend hierbei ist jedoch, dass es nicht zu dem kommen kann, was Husserl ‚leibhaftige Gegenwart‘ oder ‚Gegenwärtigung‘ nennt. Ausschlaggebend etwa für die Phantasievorstellung ist, „daß der Gegenstand in einer Erscheinung erscheint, und zwar in einer vergegenwärtigenden Erscheinung, nicht in einer gegenwärtigenden“ (Husserl 1966, 101).

Da der Gegenstand in der Phantasie nicht als leibhafter erscheint, ist hier „das Phantasiebild Sache der Phantasie“, nicht aber „die Beziehung auf das Abgebildete“ (Husserl 1966, 102). Stelle ich mir in der Phantasie eine Tasse vor, handelt es sich um eine „*Vergegenwärtigung*, Re-Präsentation“, da sie „ein Objekt nicht selbst vor Augen stellt, sondern eben *vergegenwärtigt*“ (Ebd., 41). Obgleich es in Wirklichkeit echte Tassen geben und obgleich eine solche sogar vor mir stehen mag, ist die echte Tasse nicht Teil der Phantasietasse, sie sind allenfalls, könnte man sagen, ‚formverwandt‘. Die Phantasievorstellung hängt nicht von der Wahrnehmung der echten Tasse ab. Vielmehr ist die echte Tasse – sofern wahrgenommen – eine schlichte Anschauung. Natürlich kann die Phantasietasse jederzeit auf die echte Tasse verweisen (und umgekehrt): Doch sobald Verweisung auftritt, handelt es sich jedoch nicht mehr um eine „schlichte, unmittelbare Vorstellung“, sondern um eine „symbolisch[e] (durch Zeichen)“, also weiterverweisende (Ebd., 102)⁵.

⁴ Wobei es methodisch nicht ganz unproblematisch ist, dass Husserl diese Analysen von der Gegenstandsanschauung, also von der Wahrnehmung räumlicher Gegenstände, aus unternimmt und das Freigelegte auf alle „objektiven Einheiten jeder Region und Kategorie“ zu übertragen sucht, darin eingeschlossen die „Wesensanschauung“ (Husserl 1976, 14–15, 198–199). Hierauf kann an dieser Stelle jedoch nicht weiter eingegangen werden.

⁵ Das hier Gesagte versteht sich jedoch ausschließlich wahrnehmungstheoretisch, die vorgestellten Überlegungen siedeln sich also diesseits der Frage nach der Verknüpfung von Anschauung und Bedeutung (Semiotik) an. Aufschlussreich hierzu ist Diego D’Angelos Untersuchung zu Husserls Semiotik, der zufolge „Unmittelbarkeit als solche schon semiotisch zu denken ist“ (d’Angelo 2019, 15 Anm. 36).

Lässt man einmal die verbildlichende oder symbolisierende Verweisung beiseite, kann man sagen, dass es sich bei der Vergegenwärtigung um ein eigentümliches Zwischenstadium zwischen Unmittelbarkeit und Verweisung handelt. Die Phantasietasse kann ja mindestens ebenso eindrucklich vor Augen stehen wie eine echte Tasse. Husserl spricht an anderer Stelle vom „Vollziehen von Phantasievorstellungen“ als „*quasi-Wahrnehmung*“ (Husserl 1980, 184–185). Zwar ist das Phantasierte nicht gegenwärtig, aber eben „gleichsam gegenwärtig“, und Husserl fügt erläuternd hinzu: „Das gleichsam Gegenwärtig ist das modifizierte Gegenwärtig, das Vergegenwärtigt“ (Ebd., 184).

3 Fundierte Anschauung

Jeder Bewusstseinsakt, sei er nun phantasierender, erinnernder oder wahrnehmender, kann zwar, wie oben, isoliert betrachtet werden. Letztlich aber besteht unser Leben nicht aus vereinzelt und unzusammenhängenden Einzelakten, die wir nur aufsummieren müssten, um zu einer Gesamtdarstellung zu gelangen. Bewusstsein im weitesten Sinne vollzieht sich nie ausschließlich in Wahrnehmung, nur in Erinnerung oder ist in Gänze ein Leben in Phantasie. Vielmehr macht es unser Bewusstseinsleben aus, dass darin die unterschiedlichsten Arten von Bewusstseinsakten Hand in Hand gehen, sich überlagern, sich abwechseln, sich gegenseitig bedingen oder einander ‚fundieren‘, um einen Terminus Husserls zu verwenden. So lassen sich Bezüge zwischen Anschauungen herstellen: „Jeder schlichte Wahrnehmungsakt kann nun aber [...] als Grundakt von neuen [...] Akten fungieren“ (Husserl 1984, 674–675). Auch hier ließe sich zunächst an eine Verweisungsstruktur im vulgären Sinne denken, etwa an die Ähnlichkeit der phantasierten Tasse mit derjenigen, die tatsächlich vor mir steht. Doch mit einem „Grundakt“, wie Husserl es nennt, ist etwas Anderes gemeint als eine Verweisung von der vorgestellten Tasse auf die tatsächliche. Worum es Husserl hier geht, sind *fundierte Anschauungen*; er nennt sie auch ‚kategoriale‘.⁶ Wenn Husserl die kategoriale Anschauung untersucht, konzentriert er sich auf die Wahrnehmung, also auf intuitive Anschauung. Wir folgen Husserl hierin und lassen Phantasie- und Erinnerungsanschauungen von hier an beiseite, halten mit ihm aber die Möglichkeit fest, „daß sich unsere Unterscheidung zwischen schlichten und fundierten Akten von den Wahrnehmungen auf alle Anschauungen überträgt“ (Husserl 1984, 675) – oder zumindest übertragen könnte. Das Eigentümliche an kategorialen Anschauungen ist, dass sie Elemente

Aus semiotischer Perspektive ergebe die Rede von unmittelbarer Anschauung wenig Sinn, denn in der Anschauung liege „schon immer eine anzeigende und hinweisende Struktur, die die Anschauung selbst ermöglicht“ (Ebd., 86 Anm. 58).

⁶ „Kategoriale Denkakte nennen wir solche doxischen Akte, die an Gegenständen überhaupt – in allgemeinsten Allgemeinheit –, wie immer sie vorgegeben sind, für ein freies Denksubjekt vollziehbar sind. Solche Akte sind bestimmende Akte oder Abwandlungen von Bestimmungen, in sich selbst sich als das ankündigend: Urteilsakte – kategoriale genannt, weil sie in der Kategorie, in der Aussage zum Ausdruck kommen“ (Husserl 1974, 303).

enthalten, die selbst unanschaulich sind, derer es aber zur Vollständigkeit einer Erkenntnis bedarf. Sie treten in Urteilen auf, also in Synthesen von Einzelelementen. Urteile werden hier zunächst einmal als logische Gebilde betrachtet. Doch die Verbindung zur eingangs thematisierten Versprachlichung besteht durchaus, denn jedes Urteil lässt sich auch artikulieren und in eine Aussage einweben, die etwa Selbstverständliches in Verständliches überführt.

Fundierte Anschauungen unterscheiden sich von schlichten und vergegenwärtigenden Anschauungen bzw. gehen darüber hinaus. Die „fundierte Akte“ gelten durchaus „als Anschauungen“, „und zwar als Anschauungen der neuartigen Gegenstände, die sie zur Erscheinung bringen und die auch nur in fundierten Akten der ihnen jeweils entsprechenden Art und Form gegeben sein können“ (Ebd., 694). Nehmen wir noch einmal das Beispiel der Tassenwahrnehmung. Zum einen kann ich die Tasse vor mir in schlichter Anschauung gegeben haben. Denke ich darüber im Detail nach, dann isoliere ich zunächst meine Tassenwahrnehmung als einen einzelnen Akt von meinem übrigen Bewusstseinsleben, um in einem dann weitere Anschauungsakte einzubeziehen, die mir die Tasse noch genauer (Husserl würde sagen: adäquater) geben. Ich weite also meinen Blick auf das enge Geflecht unterschiedlichster Bewusstseinsakte ein wenig. Nehme ich die Tasse vor mir nicht etwa einfach nur wahr, sondern stelle zugleich fest, dass sie weiß und grau ist, fälle ich ein einfaches Urteil: ‚Diese Tasse ist weiß und grau.‘ Die Tasse als Ganze ist ein Gegenstand schlichter Anschauung. Das Weiße und das Graue können ebenfalls irgendwie angeschaut werden – aber nur irgendwie.

An diesem ‚Irgendwie‘ setzt die kategoriale Anschauung an: Wenn ich von der weiß-grauen Tasse spreche, kommt darin das Weiß- bzw. Grausein zum Ausdruck. Das bedeutet genauer: Ich kann die Farben Weiß und Grau, nicht aber das Grausein, das Weißsein der Tasse und ebenso wenig das ‚Und‘ zwischen den beiden Farben sehen, „es bleibt ein Überschuss in der Bedeutung, eine Form, die in der Erscheinung selbst nichts findet, sich darin zu bestätigen“ (Husserl 1984, 660)⁷. Die Kopula und der Junktor – das ‚ist‘ und das ‚und‘ – sind in der schlichten Anschauung nicht gegeben. Zusammengefasst: „Nirgendwo in dieser Welt gibt es dieses Und; es ist nichts von dem, was der Fall ist, und doch versteht fast jedermann, was damit gemeint und was daraufhin zu tun ist.“ (Blumenberg 1986, 53). Husserl zählt noch mehrere solcher unanschaulicher Operatoren auf:

„Das *Ein* und das *Das*, das *Und* und das *Oder*; das *Wenn* und das *So*, das *Alle* und das *Kein*, das *Etwas* und *Nichts*, die *Quantitätsformen* und die *Anzahlbestimmungen* usw. – all das sind bedeutende Satzglieder, aber ihre gegenständlichen Korrelate (falls wir ihnen solche überhaupt zuschreiben dürfen) suchen wir vergeblich in der Sphäre der *realen* Gegenstände, was ja nichts anderes heißt, als der Gegenstände möglicher sinnlichen Wahrnehmung.“ (Husserl 1984, 667)⁸.

⁷ Das Weißsein und Grausein stehen hier für ein „Allgemeines, durch Anschauung nur [beispielhaft, SF] zu Belegendes“ (Husserl 1984, 663). Auf das Allgemeine oder Wesenhafte in kategorialer Anschauung wird weiter unten noch einmal zu sprechen zu kommen sein.

⁸ Das erinnert an Kants Postulat, Sein sei „kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne“ (Kant 1900, A 598/B 625), was Husserl variierend

In der kategorialen Anschauung „entstehen Akte, in denen etwas als wirklich und als selbst gegeben erscheint, derart, daß dasselbe, als was es hier erscheint, in den fundierenden Akten allein noch nicht gegeben war und gegeben sein konnte.“ (Husserl 1984, 675). Schlichte Anschauungen stehen und sprechen zunächst einmal für sich, und als solche sind sie gleichsam unüberbietbar.⁹ Die schlichte Anschauung der Tasse ist als unmittelbare und unvertretbare fundierende Anschauung. Sie kann überdies in fundierte Anschauungen eingehen. Das ist damit gemeint, dass an schlichten Anschauungen nicht herumbasteln kann. Man kann *mit*, nicht aber *an* ihnen etwas anfangen: etwa fundierte Akte, kategoriale Anschauung, Urteile, „Sachverhaltswahrnehmung“ (Ebd., 669), also solche ‚Anschauung‘, die nicht der Tasse selbst, sondern einem *Urteil über* die Tasse und ihre Farben entspricht. Wichtig ist zu betonen, dass eben nicht nur einzelne Elemente des Urteils (die Tasse als Gegenstand, die Farben) erfüllend *angeschaut* und das Urteil als Ganzes hingegen nur *gedacht* werden. Ganz analog zu schlichten, erfüllten Anschauungen können auch kategoriale erfüllt sein – so die zentrale Forderung gemäß dem Prinzip aller Prinzipien (vgl. oben, Husserl 1976, 51). So, wie die ‚Sache Tasse‘ erfüllend angeschaut werden kann, gibt es auch eine Erfüllung der Sachverhaltswahrnehmung.¹⁰ Die Erfüllung der Sachverhaltswahrnehmung kann es nur in der Wahrnehmung des ganzen Sachverhalts geben, nicht etwa, indem ich die einzelnen Erfüllungen aller schlichten Anschauungen aufsummierte, die sich im Sachverhalt wiederfinden.

Doch warum überhaupt die Rede von ‚Anschauung‘ beibehalten? Geht man von der kantischen Dichotomie der Erkenntnisquellen aus, ist die Rede von ‚kategorialer Anschauung‘ ein Oxymoron. Während Erkenntnis bei Kant aus zwei Quellen entspringt – und entscheidend ist hier, dass es distinkte Quellen sind (Kant 1900, A 50/B 74) –, ist die kategoriale Anschauung ein Erkenntnisakt gleichsam aus einem Guss. (Zugleich liegt, auch das ist klar, nicht notwendigerweise ein Urteil a priori vor – bei Kant das Einzige, was keiner Anschauung bedürfte.) Die „neuen“, also die fundierten Akte kategorialer Anschauung nennt Husserl „*Anschauungen*“, weil sie, unter bloßer Dahingabe der ‚schlichten‘ Beziehung auf den Gegenstand (also jener bestimmten Art von ‚Unmittelbarkeit‘, welche wir als Schlichtheit definierten), alle wesentlichen Eigentümlichkeiten der Anschauungen haben“ (Husserl 1984, 694–695)¹¹. Fundierte Anschauungen sind nicht einfach eine Summe aus schlichten Anschauungen. Meine Wahrnehmung der

wiederholt: „Das Sein ist kein Urteil und kein reales Bestandstück eines Urteils.“ (Husserl 1984, 668). In der Phänomenologie ist erfüllende Anschauung als „Erfüllungsleistung“ auf dem „Gesamtgebiet des präzifizierenden Denkens“ gefordert, und damit auch und gerade für die logische Kopula ‚ist/sein‘ (Husserl 1984, 660–661).

⁹ Vgl.: „Anschauung heißt hier freilich, wie überall in der Phänomenologie, nichts anderes als: Unüberbietbarkeit der Art, wie etwas gegeben ist“ (Blumenberg 1986, 349).

¹⁰ Tugendhat bezeichnet das Verhältnis zwischen Sachverhalt und Sachverhaltswahrnehmung als funktionales: „Es ist jetzt durchaus möglich, daß sich etwas als ‚Anschauung‘ erweist, was von unserem normalen Verständnis von Anschauung weitab liegt, nur weil es in den bezeichneten funktionalen Verhältnis [sic] zu einer Bedeutungsintention steht“ (Tugendhat 1970, 51).

¹¹ Hervorhebung S.F.

grau-weißen Tasse ist eben nicht – auch nicht im analytischen Rückblick – die Anschauungssumme ‚Tasse‘ + ‚grau‘ + ‚weiß‘. Denn darin wäre die ‚Anschauung *und*‘ nicht enthalten, und kann es nicht sein. „Es handelt sich hier um eine Sphäre von Objektivitäten, die nur in derart fundierten Akten ‚selbst‘ zur Erscheinung kommen können. In solchen fundierten Akten liegt das Kategoriale des Anschauens und Erkennens“ (Husserl 1984, 675)¹². Nur in fundierten Akten, und darauf kommt es an, ist die Art von Erkenntnis möglich, in der mehrere ‚Einzelakte‘ verbunden (nicht: aufsummiert) sind. Doch auch und gerade dann, wenn kategoriale Anschauung als Erkenntnisart *sui generis* gelten soll, müssen die einzelnen Akte – obwohl wir es mit einer Synthese zu tun haben – unterscheidbar bleiben. Kategoriale Anschauung ist weder ein bloßes Aufsummieren einzelner Anschauungen noch sind fundierte Anschauungen ein Amalgam oder Konglomerat einzelner Akte. Diese Art von Erkenntnis ist kein Zusammenballen von Akten zu einem Aktklumpen, in dem am Ende keine Einzelakte mehr erkennbar wären.

Für Husserl ist das Entscheidende an Anschauungen, dass sie zu „Erfüllungsleistungen befähigt“ sind (Husserl 1984, 695)¹³. Überhaupt ist in der Phänomenologie jeder Erkenntnisakt aufs Engste mit der Möglichkeit von Erfüllung verknüpft. Fundierte Anschauungen bergen eine Erfüllung eigener Art, und zwar von (hier: urteilsförmigen) Sätzen, „in ihnen findet das aussagende Denken, wo es als Ausdruck fungiert, seine Erfüllung“ (Husserl 1984, 675). Alles, was verständlich ist oder was wir uns verständlich gemacht haben, muss für Husserl in einer erfüllten Anschauung begründet sein. In der Phänomenologie gibt es keine Erkenntnis ohne Erfüllung.

Die „Erkenntnis als Erfüllungseinheit vollzieht sich nicht auf dem bloßen Grunde schlichter, sondern in der Regel auf dem Grunde kategorialer Akte, und dementsprechend kann, wenn wir dem Denken (als Bedeuten) das Anschauen gegenübersetzen, unter dem Anschauen nicht das bloße sinnliche Anschauen verstanden werden“ (Husserl 1984, 695)¹⁴. Anschauen muss – gerade weil wir darin eine Bedeutungsgenese erfahren und einzelne Urteile für uns bedeutsam werden – mehr sein als bloß sinnliches Anschauen. Und doch ist, was in der kategorialen Anschauung geschieht, dem sinnlichen Anschauen in der Erfüllungsfunktion zu ähnlich, um es innerhalb einer kantischen Dichotomie in Gänze dem Zuständigkeitsbereich des Verstandes zuzuweisen.

¹² Vgl. auch Lohmar (1998, 166–168).

¹³ Husserl fährt fort: „um dieser Leistungen willen haben wir die ganze Untersuchung geführt“ (Husserl 1984, 695).

¹⁴ Mit „Denken (als Bedeuten)“ muss hier gemeint sein, dass eine einfache Opposition aus Sinnlichkeit und Verstand nicht trägt, weil er keine zufriedenstellende Antwort auf die (semiotische) Frage gewährt, wie Bedeutungsgenese möglich ist. So kann Husserl denn auch in der Einleitung zur sechsten *Logischen Untersuchung* ankündigen: „Der alte erkenntnistheoretische Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Verstand findet durch die Unterscheidung zwischen schlichter oder sinnlicher und fundierter oder kategorialer Anschauung alle erwünschte Klarheit“ (Husserl 1984, 540).

Husserl benutzt dafür das Bild der „Stufencharakteristik“ (Husserl 1976, 236)¹⁵, der zufolge die „synthetischen Glieder niederer und höherer Stufe [...] in der Weise der Fundierung“ zum „Gesamtgegenstand“ (in unserem Falle: Sachverhaltswahrnehmung) „beitragen und sich ihm einordnen“ (Husserl 1976, 275). Das bedeutet nicht, dass die logisch früheren Elemente im nächsten Schritt aufgehoben würden, vielmehr bleiben sie erhalten auch dann, wenn das Urteil als Ganzes betrachtet wird. ‚Das Weiße‘, ‚das Graue‘ oder das ‚Tasse-Sein‘ verschwinden ja nicht, wenn ich nach der ‚ganzen Tasse‘ greife, im Gegenteil. Diese Stufenfolge kann im analytischen Blick in beide Richtungen verfolgt werden, sowohl hinsichtlich des „Gesamtgegenstandes“ als auch mit Blick auf die einzelnen Glieder. Dass das Urteil als Ganzes betrachtet wird, ist übrigens eher der Normal- denn der Ausnahmefall. Üblicherweise sieht oder greift man ja nach einer (ganzen) Tasse, und nicht nach ihrem Weiß- oder Grausein (so dies denn überhaupt möglich wäre). Im alltäglichen Leben haben wir die Komponenten eines Urteils selten als vereinzelte im Blick. Wenn ich aus der Tasse trinke, trinke ich aus einer weiß-grauen Tasse, formuliere aber das betreffende Urteil – ‚Diese Tasse ist weiß und grau‘ – nicht explizit aus, womöglich nicht einmal in Gedanken. Tasse, Farben, Kopula und nicht zuletzt der Geschmack des Kaffees sind in einer einzigen sinnlichen Erfahrung gleichsam verschmolzen – mehr braucht es im Alltag meist auch nicht. Erst im Zuge einer reflektierenden Analyse stellen sich die einzelnen Elemente der Erkenntnisakte als gestuft heraus. Es geht „Hand in Hand mit dem rezeptiven Erfassen das prädikative Formen und Erkennen“. Was erst im analytischen Blick, also „genetisch als verschiedenstufig geschieden wird, ist dabei faktisch in der Konkretion eines Bewußtseins untrennbar ineinander verflochten“ (Husserl 1976, 240). Setze ich mich über diese Konkretion hinweg oder gehe vielmehr hinter sie zurück und betrachte meinen Griff nach der Kaffeetasse genauer, sind die einzelnen Bewusstseinsakte „freilich immer übereinander gebaut: jeder Schritt der Prädikation setzt voraus einen Schritt der rezeptiven Erfahrung und Explikation“ (Husserl 1976, 240)¹⁶.

4 Verfügbarmachen des Unverfügbaren

Solche Fragen richten das Augenmerk auf die Verbindung zwischen Anschauung und Logizität. Denn selbst, wenn die grau-weiße Tasse ein unverdächtiges Beispiel für kategoriale Anschauung abzugeben scheint, ist nicht ohne Weiteres ausgemacht, dass sich Anschauung grundsätzlich ohne Reibungsverluste in Logizität überführen lässt – und umgekehrt. „Allerdings haben wir bisher nur die Sphäre der Wahrnehmung und in ihr

¹⁵ Husserl benutzt dieses Beispiel in dem, was man ‚Bild-im-Bild‘-Kontext nennen könnte, also etwa ein erinnertes Gang durch ein Museum. Sofern ‚Fundierung‘ aber hier wie dort die Verschaltung verschiedener noetischer Modi meint, greift das Beispiel aber auch für die hiesigen Überlegungen.

¹⁶ In der Terminologie der *Logischen Untersuchungen* handelt es sich bei den einzelnen, in der Analyse gesonderten Akten, um *explizite*, während die Gesamtwahrnehmung diese *implizit* enthält (Husserl 1984, 680).

nur die primitivsten Fälle in Betracht gezogen. Man sieht ohne weiteres, daß sich unsere Unterscheidung zwischen schlichten und fundierten Akten von den Wahrnehmungen auf alle Anschauungen überträgt.“ (Husserl 1984, 675)¹⁷ – Dies zumindest ist Husserls Anspruch.

Wenn „das aussagende Denken, wo es als Ausdruck fungiert, seine Erfüllung“ in fundierter Anschauung findet (Husserl 1984, 675), wird etwas erkannt, begriffen, eingesehen. Husserls Insistieren auf „Erkenntnis als Erfüllungseinheit“ (Husserl 1984, 695) – kurz: auf Erfüllung in intentionalen Akten – weist deutlich auf diese Erkenntnisfunktion hin. Die grau-weiße Tasse ist als Beispiel deswegen zunächst hilfreich, weil es sich um etwas Gegenständliches, Singuläres und sogar Greifbares handelt: eben diese eine bestimmte Tasse, die neben mir steht und nach der ich jederzeit greifen kann, wenn mir der Sinn nach Kaffee steht. Ich erkenne die Tasse *als* Tasse. „Aber etwas *als* etwas zu begreifen, unterscheidet sich radikal von dem Verfahren, etwas *durch* etwas anderes zu begreifen.“ (Blumenberg 2001, 415). Zwar erkenne und greife ich die Tasse als Tasse, doch das Weiß-Sein der Tasse etwa begreife ich nicht durch das Weiß-Sein selbst, sondern nur vermittelt durch die Tasse als Einzelgegenstand. Die weiße Oberfläche der Tasse verweist ja nur auf eine allgemeinere Struktur, die man ‚Weißheit als solche‘ nennen könnte. „Die kategoriale Anschauung impliziert die Behauptung der ‚Wesensschau‘ für ein Gebiet, auf dem niemand von sich sagen konnte, er habe sie jemals vollzogen“ (Blumenberg 1986, 53). Das ‚Weiß-Sein‘ ebenso wenig wie das „Ein und das Das, das Und und das Oder, das Wenn und das So, das Alle und das Kein, das Etwas und Nichts“ (Husserl 1984, 667) können nicht geradewegs gesehen, geschweige denn angefasst werden, „obwohl jeder zugeben muß, anders wisse er sich seine Kenntnis bestimmter Bedeutungen, und sei es bloß die des Wörtchens ‚und‘, nicht zu erklären“ (Blumenberg 1986, 53).

Die epistemische Herausforderung besteht in der Spannung zwischen der Abstraktheit des Allgemeinen und seiner Verwurzelung im Konkreten. Wie oft im Alltagsleben verlassen wir uns darauf, dass der Gebrauch von Partikeln wie ‚und‘ oder ‚so‘ ohne Weiteres einfach funktioniert? Wie oft sind wir uns sicher, dass unser Gegenüber im Gespräch über den Hund selbstverständlich eine Idee von Hunden ganz allgemein hat?

Diesen Allgemeinheitsanspruch können wir nicht einfach aufgeben, denn das hieße etwa, man verzichtete auf jede Art von Verbindlichkeit und würde ‚Hund‘ in diesem Satz mit einer ganz anderen Bedeutung gebrauchen als im nächsten, wo dann auch eine Katze gemeint sein könnte oder wo ‚und‘ plötzlich so etwas wie ‚ohne‘ meint. Doch auch auf die Anwendbarkeit in unzähligen konkreten Einzelsituationen können wir nicht verzichten. Wir sind darauf angewiesen, dass sich das Abstrakte, das in gewisser Hinsicht als das Un-Anschauliche gelten kann, zumindest in gewisser Hinsicht

17 Kurz darauf kommt Husserl etwa auf die „Möglichkeit“ zu sprechen, „daß sich auf fundierten Anschauungen neue Fundierungen konstituieren, also ganze Stufenfolgen der Fundierung übereinander bauen“ (Husserl 1984, 675). Die Folgepassagen der *Logischen Untersuchungen* widmen sich entsprechend der Verhältnisbestimmung von Teilakten zum Ganzen (Husserl 1984, 681–683).

als kompatibel mit dem Konkreten erweist. Um sinnvoll über etwas Allgemeines zu sprechen, bedarf es des Rückhalts an Greifbarem, Konkretem, Anschaulichem. Wenn das Abstrakte, Allgemeine nicht ohne Weiteres greif- und damit verfügbar ist, muss sich die Frage nach Möglichkeiten der „Ersetzbarkeit des Unverfügbaren durch das Verfügbare“ stellen lassen (Blumenberg 2001, 416). Das Unverfügbare durch das Verfügbare zu ersetzen, kann etwa gelingen, indem man sich anschickt, „von dem thematischen Gegenstand weg auf den anderen zu blicken, der vorgreifend als aufschlußreich vermutet wird“ (Blumenberg 2001, 415–416). Damit ist es möglich, „das Gegebene als das Fremde, das Andere als das vertrauter und handlicher Verfügbare“ anzusehen (Ebd., 416). Ein solcher Umgang mit der Spannung zwischen Allgemeinem und Konkretem ist nicht nur eine bloße Hilfskonstruktion. Wenn sich das Abstrakte als das „Unverfügbare“ nicht im direkten epistemischen Zugriff erschließen lässt, bedeutet dies nicht, dass es nicht über andere, indirektere Bezugnahmen erfassbar wäre. Kurz: Es lässt sich ein „metaphorische[r] Umweg“ nehmen (Blumenberg 2001, 415).

Zieht man die Metapher als epistemisches Werkzeug in Betracht, um die Spannung zwischen Allgemeinem und Singulärem zu verhandeln, muss man „sich freilich von der engen traditionellen Begriffsbestimmung von Metapher lösen, die sie nur als Schmuck der Rede versteht“ (Blumenberg 2011, 191). Sofern Metaphern als epistemisches Mittel ernst genommen werden, sind sie „Übertragung, nicht Bild“ (Ebd.). Auch Anschauung – insbesondere kategoriale Anschauung – in ihrer epistemischen Funktion betrachtet ist von der Vorstellung bloßer Bildlichkeit losgelöst. Es liegt ein deskriptiver und systematischer Gewinn darin, sich von der Reduktion auf bloße Bildlichkeit freizusagen, um sowohl Anschauung als auch Metaphern für die Beschreibung von Bewusstseinsprozessen und Erkenntnisleistungen heranzuziehen.

Wenn es um die Frage geht, wie Allgemeinheiten zur Anschauung gebracht werden können und die Metapher als epistemisches Werkzeug ins Feld geführt wird, um auf diese Frage eine Antwort zu geben, muss sich mehr und Genaueres über dieses ‚epistemische Werkzeug Metapher‘ sagen lassen. Denn nicht jedwede beliebige Metapher mag auch zugleich etwas Allgemeines zum Ausdruck bringen. Manche Metaphern sind auch einfach nur Übertragung oder gar Bild im herkömmlichen Sinne, und dürfen es auch sein.

Worauf es hier ankommt, sind jene Metaphern, die etwas aufzeigen bzw. etwas aussagen, das sich nicht im Singulären erschöpft. In den *Paradigmen zu einer Metaphorologie* schlägt Blumenberg den Begriff der *absoluten Metapher* vor. Nicht immer lassen sich gewöhnliche Metaphern von absoluten klar abgrenzen. Gleichwohl lassen sich einige Merkmale absoluter Metaphern extrahieren, die für die hiesige Fragestellung dienlich sind.

In Rekurs auf Kants *Kritik der Urteilskraft* geht Blumenberg auf die Unanschaulichkeit der absoluten Metaphern ein: „Unsere ›absolute Metapher‹ findet sich hier als *Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann.*“ (Blu-

menberg 2015, 15)¹⁸. Daraus ergibt sich „die genaue Darstellung der Funktion der ›absoluten Metapher‹, die in die begreifend-begrifflich nicht erfüllbare Lücke und Leerstelle einspringt, um auf ihre Art auszusagen“ (Blumenberg 2015, 173). Man könnte sagen: Absolute Metaphern sind epistemische Handlungen, die es dem Menschen erlauben, mit verunmöglichter Anschauung umzugehen.

5 ‚Welt‘ als absolute Metapher

Wie eine absolute Metapher im Sprachgebrauch fungiert, lässt sich etwa anhand des Weltbegriffs illustrieren. Im Weltbegriff, so Blumenberg, könne „keine Anschauung verstattet“ werden, obwohl Anschauung dabei zugleich „unverzichtbar“ sei (Blumenberg 1986, 9–10)¹⁹. Wenn wir nicht gerade bereit sind, am laufenden Band Erdkugeln zu malen (und es bleibe dahingestellt, inwiefern es sich dabei um eine angemessene Darstellung der Welt handelt), dann fehlt es durchaus an Anschaulichkeit, Darstellbarkeit, an sprechenden ‚Bildern‘ für den Begriff ‚Welt‘. Gleichwohl verzichten wir nicht auf den Weltbegriff, gleichwohl haben wir ein Verständnis dessen, was er besagen will. Kurzum: Mit jedem einzelnen Gebrauch des Begriffs ‚Welt‘ erkennen wir gleichzeitig an, dass „Anschauung unverzichtbar ist“ (Blumenberg 1986, 9–10), obgleich sie nicht direkt gegeben ist.

Hinter absoluten Metaphern steht ein Prozess, der die Anschaulichkeit eines Namens, später eines Begriffs kontinuierlich ausweitet – und am Ende überdehnt. Ein Begriff „zieht die Anschauung in einen Prozeß hinein, dem sie zunächst zu folgen vermag (z. B. den Radius eines Kreises verdoppelt und immer weiter vergrößert zu denken)“. An „einem bestimmten Punkt (z. B. den größtmöglichen bzw. unendlichen Radius eines Kreises zu denken)“ aber ist der Anspruch auf Anschaulichkeit derart überstrapaziert, um am Ende „sich aufgeben“ zu müssen“ (Blumenberg 2015, 176). Es geht darum, „die Transzendenz als Grenze theoretischen Vollzugs und eo ipso als Forderung heterogener Vollzugsmodi sozusagen ‚erlebbar‘ zu machen.“ So gesehen ist „der Unendlichkeitsbegriff“ das „Sprengmittel dieser Metaphorik“ (Blumenberg 2015, 176). Für Blumenberg ist der „Grenzwert der Metapher das Symbol“, sofern darunter zu verstehen ist, dass die Forderung nach Anschaulichkeit nicht nur strapaziert, sondern überstrapaziert wird, die gefundene Metapher sich verabsolutiert und am Ende „nichts hergibt als die pure Ersetzbarkeit des Unverfügbaren durch das Verfügbare“ (Blumenberg 2001, 415–416).

Im Grunde macht Blumenberg hier ein Kontinuum der Bezeichnungsverhältnisse auf: Während anfangs eine verbale Geste noch ohne Weiteres durch Anschauung er-

¹⁸ Kant fasst dies als „symbolische Hypotyposen auf“ (Kant 1900, AA V, 352–353).

¹⁹ Am Changieren zwischen den Termini ‚Weltbegriff‘ und ‚absolute Metapher ‚Welt‘ wird einmal mehr deutlich, dass sich absolute Metaphern nicht ohne Weiteres und nicht immer eindeutig von anderen epistemischen Grundbegriffen – ein weiterer wäre etwa ‚Idee‘ im kantischen Sinne – trennen lässt. Vgl. hierzu auch hilfreiche Überlegungen in Hauck (2021).

setzt werden kann (ein Beispiel wäre neben dem Namen, der ein Individuum bezeichnet, auch der Begriff für Gegenständliches: ‚Apfel‘ bezeichnet alle möglichen Apfelsorten und leistet noch immer viel in Bezug auf Anschaulichkeit), wird es bei zunehmender Allgemeinheit, in Richtung des anderen Endes des Spektrums, immer schwieriger, Anschaulichkeit durch sprachliche Gesten wie Begriffe, Symbole, Gleichnisse oder Metaphern zu erreichen geschweige denn zu gewährleisten. Absolute Metaphern stehen schließlich dort, wo wir keine Aussicht auf Anschaulichkeit mehr haben und den Anspruch auf Anschaulichkeit dennoch nicht aufgeben können. Das gilt insbesondere für metaphysische Theoreme (etwa ‚Zeit‘, ‚Geschichte‘, ‚Welt‘, ‚Leben‘, ‚Wahrheit‘ ...²⁰), die gedacht werden müssen, ohne direkt angeschaut werden zu können. All diese Theoreme sind ja nicht nur und vor allem nicht vorrangig metaphysische Entitäten, vielmehr haben sie alle einen konkreten Bezug zur Lebenswelt: Sie sind fest in unserem Alltag verankert, werden genutzt und besprochen. In je eigener Weise leisten diese absoluten Metaphern einen Beitrag zu unserem täglichen Unterfangen, uns in der Welt Orientierung zu verschaffen. Darin liegt die pragmatische Funktion absoluter Metaphern: „Ihre Wahrheit ist, in einem sehr weiten Verstande, pragmatisch. Ihr Gehalt bestimmt als Anhalt von Orientierungen ein Verhalten, sie geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität.“ (Blumenberg 2015, 29).

6 ‚Anschauliche Prozeduren‘: Die Genetisierung der Erkenntnis

Wenn Blumenberg die Thematik von metaphysischen Begriffen wie ‚Unendlichkeit‘ oder ‚Welt‘ aufwirft, steht für ihn dahinter gar eine „Änderung am Begriff der ‚kategorialen Anschauung‘“ (Blumenberg 1986, 348). Er rät davon ab, der kategorialen Anschauung weiterhin „eine spezifische Region von Bedeutungen zuzuweisen – die sprachlich in Partikeln wie ‚und‘, wie ‚oder‘ auftreten“. Die Änderung oder vielmehr Ausweitung der Bedeutungsregion kategorialer Anschauung, die Blumenberg ins Feld führt, kann nur verständlich werden, wenn man Husserls Übergang von statischer zu genetischer Phänomenologie mitbedenkt. Während die kategoriale Anschauung zunächst in den *Logischen Untersuchungen* und damit in der statischen Phänomenologie verankert ist, verschiebt Blumenberg den Fragehorizont auf *Prozesse* und *Genese* epistemischer Strukturen, indem er stattdessen auf die genetische Phänomenologie rekurriert.²¹ Die genetische Phänomenologie macht sich die Prozessualisierung epis-

²⁰ Vgl. Blumenberg (1971, 166, 168). Eine frühe Auseinandersetzung mit Metaphorizität legt Blumenberg 1957 mit dem Aufsatz *Licht als Metapher der Wahrheit* vor (Blumenberg 2000a). Vgl. hierzu auch den Beitrag von Philipp Stoellger in diesem Band.

²¹ Vgl. zur Rolle, die kategoriale Anschauung nach dem Übergang zur genetischen Phänomenologie spielt und zur Bedeutung der Prozessualität von Konstitution und Erfüllung: Ströker (1987, 82–83) und

temischer Strukturen zur Kernaufgabe, mit ihr lassen sich Fragen wie etwa diejenige nach der Möglichkeit von Bewusstseinsleistungen überhaupt in Angriff nehmen.²²

Das Konzept kategorialer Anschauung bleibt erhalten, wird aber gleichsam transformiert: Blumenberg liest den Übergang zur genetischen Phänomenologie so, dass bezüglich der kategorialen Anschauungen fortan nicht mehr – gleichsam regionalsemiotisch – Fragen nach der Bedeutung von Partikeln wie ‚und‘ oder ‚oder‘ im Zentrum stehen, sondern schlägt vielmehr vor, diese Bedeutungen „als Produkte anschaulicher Prozeduren entstanden sein zu lassen“ (Blumenberg 1986, 348).

Blumenbergs Geste, die kategoriale Anschauung auf die genetische Phänomenologie zu übertagen, ist das Entscheidende, fragt man sich nach der systematischen Verbindung zwischen kategorialer Anschauung und absoluten Metaphern. In dieser Übertragung liegt, dass die oben illustrierten (statischen) Fälle von kategorialer Anschauung gleichsam hochskaliert werden auf Prozesse. Was ist damit gemeint? Das Tassenbeispiel lässt sich als Momentaufnahme eines Bewusstseinsaktes verstehen. Es ist, wenn diese Analogie erlaubt ist, als hätte Husserl den Film über Bewusstseinsprozesse pausiert, um sich das Standbild genauer anzusehen. Was wir so untersuchen und zu sehen bekommen, ist in groben Zügen das, was oben über Fundierung und das Verhältnis von schlichten und kategorialen Akten gesagt wurde.

Bleibt man in der Filmanalogie, ist der Übergang zur genetischen Phänomenologie in Husserls Werk der bewusste Verzicht auf die Pausetaste. Läuft der Film kontinuierlich weiter ohne pausiert zu werden, lassen sich nicht Einzelbilder, sondern *Prozesse* betrachten. Unser Tassenbeispiel oben ist dann so etwas wie ein Einzelbild, bei dem wir als Untersuchende im Grunde alle Zeit der Welt für die Betrachtung dieses einen Standbildes haben.

Wenn das „Sprengmittel der Metaphorik der Unendlichkeitsbegriff“ sein soll, geht es bei absoluten Metaphern auch um den Versuch, „Totalitäten“ auf Anschauung zu bringen (Blumenberg 1971, 166), denn auch der Vorstellung von Totalität als solcher kann im direkten Sinne keine Anschauung beigegeben werden.²³ Bei absoluten Metaphern wie auch bei kategorialen Anschauungen haben wir es mit Vorstellungen zu tun, bei denen – in Husserls Worten – „der anschauliche Gegenstand nicht selbst als der gemeinte dastehe, sondern nur als klärendes Beispiel für die eigentliche, *generelle* Meinung fungiere“; die Intention, die in solchen Akten beschlossen ist, geht „statt auf ein anschaulich Vorzustellendes vielmehr auf ein *Allgemeines*, durch Anschauung nur

Tugendhat (1970, 127). Vgl. zu Blumenbergs Emphase von Bewusstseinsprozessen als besondere Noemata: Feger (2023).

22 Nicht zuletzt wird der Begriff der Lebenswelt in der und durch die genetische Phänomenologie prominent. In Blumenbergs Lesart verbirgt sich gerade in diesem Begriff eine mögliche Antwort auf die Frage, wie Bewusstsein (und das heißt immer: intentionales Bewusstsein) möglich geworden ist. Vgl. zur Einordnung etwa Lohmar (2017) und zur transzendentalen Dimension in Blumenbergs Lebensweltbegriff Feger (im Erscheinen).

23 Weitere Ausführungen zum Begriff der Geschichte als absolute Metapher, die als Totalität einzelner „(Ge)Schichten“ gesehen werden kann vgl. Hauck (2021, 141–142).

zu Belegendes“ (Husserl 1984, 663)²⁴. Auf Anschauung kann, das wird hier noch einmal deutlich, nicht verzichtet werden, gleichwohl kann in der Vorstellung ein Allgemeines gegeben sein, das die Anschauung nur belegen, aber nicht unmittelbar geben kann und das daher nur vermittelt, als Fundiertes, zu Erfüllung zu bringen ist.

Absolute Metaphern sind so gesehen hochskalierte kategoriale Anschauungen. Sie sind in ihrer Übertragungsstruktur analog zur kategorialen Anschauung, weil Anschauung in beiden Fällen unverzichtbar ist. Gleichwohl handelt es sich um eine eigentümliche Art von Anschauung, weil ihre Erfüllung (in Husserls Termini) anders strukturiert sein muss als bei schlichter Anschauung. In ihrer Struktur der Übertragung sind absolute Metaphern ihrerseits zugleich abhängig von Anschauung und eigentümlich autark, weil sie eine Anschauung *sui generis* bergen. Dass die absolute Metapher als Vermittlerfigur zwischen Allgemeinem und Besonderem auftritt, jeweils Anleihen in beiden Dimensionen macht, zeichnet sie als Figur der „Übertragung“ aus, was weit über bloße Bildlichkeit hinausgeht. Durch ihre pragmatische Funktion haben absolute Metaphern ihren Platz in der Lebenswelt und drücken zugleich ein eigentlich unanschauliches Allgemeines aus, was ihnen wiederum Ideencharakter verleiht. Auch, wenn wir uns im Alltag in den seltensten Fällen bewusstmachen, wann und weshalb wir absolute Metaphern verwenden, brauchen wir sie in unserem ständigen Versuch, uns in der Welt zurechtzufinden. Eine absolute Metapher ist Teil dieses Versuchs.

In der Übertragung von kategorialer Anschauung auf die genetische Phänomenologie liegt die Schwierigkeit, dem Allgemeinen seinen systematischen Ort im epistemischen Prozess zu zuzuweisen. Die ‚anschaulichen Prozeduren‘ bergen ihrerseits eine Spannung, die nicht zu unterschätzen ist: Einerseits muss sich Allgemeines durch Verbindlichkeit auszeichnen, die Bedeutung darf keinen Schwankungen unterliegen, die sie beliebig werden ließen. Andererseits kommt mit dem Blick auf Erkenntnisprozesse eine Dynamik ins Spiel, die Beweglichkeit nicht nur in der bewusstseinsmäßigen Bedeutungs-genese, sondern auch im möglichen Bedeutungswandel über historische Zeiträume hinweg erklären können und gewähren lassen muss. Zwischen der geforderten Verbindlichkeit und dieser Dynamik – sei sie nun historisch oder bewusstseinsimmanent gedacht – entsteht eine Spannung. Die „Produkte anschaulicher Prozeduren“, so lautet Blumenbergs Antwort auf diese Spannung, ergeben selbst „*anschauliche Verhältnisse von Anschauungen*“ (Blumenberg 1986, 348; Feger 2023).

Was soll das bedeuten? Gemeint ist, dass die Anschauungsakte, die ja selbst nicht statisch und nicht gegenständlich sind, wie Bewusstseinsgegenstände betrachtet werden:²⁵ „Nicht nur Produkte von Prozessen sind zu Idealitäten geworden, sondern diese Prozesse selbst.“ (Blumenberg 1986, 353). Die Spannung zwischen dynamischer Entstehung und statischer Verbindlichkeit löst Blumenberg nicht auf, vielmehr spielt er damit und versucht, sie konstruktiv umzumünzen, wenn er schreibt: Kategoriale An-

²⁴ Hervorhebung S.F.

²⁵ In phänomenologischen Termini bedeutet das: „Die genetische Logik muß das Verhältnis von Noesen und Noemata insofern modifizieren, als sie die noetischen Akte nun selbst als noematische Inhalte zu behandeln hat“ (Blumenberg 1986, 348).

schauungen als epistemische „Operationsmittel werden erzeugt, nicht vorgefunden – aber vorgefunden, insofern sie erzeugt worden sind“ (Blumenberg 1986, 348). Das Konstruktive besteht dabei darin, dass der Mensch als bewusstseinsfähiges Wesen durchaus in der Lage ist, mit dieser Spannung umzugehen.

So schwer es sein mag, Dynamik und Statik in der genetischen Phänomenologie in Einklang zu bringen, so sehr liegt im Übergang zur genetischen Phänomenologie auch ein systematischer Gewinn. Wir können Blumenberg folgen, wenn er betont, die genetische Phänomenologie sei in der Lage, nicht nur nach dem Allgemeinen und nach Idealitäten, sondern vor allem nach deren *Entstehung* zu fragen. Im Tassenbeispiel kam schon, wenngleich nur peripher, das Weiß-Sein der Tasse zur Sprache, das in fundierten Akten mitgesehen wird. Mit der genetischen Phänomenologie den Bewusstseinsfilm weiterlaufen zu lassen, bedeutet, dass wir das Weiß-Sein als metaphysische Entität nicht nur als in unseren Akten mitgegeben sehen, sondern in der Abfolge der Bilder vor allem auch sehen können, wie die Idee vom Weiß-Sein zustande gekommen sein könnte.

Gebraucht der Mensch absolute Metaphern, also epistemische Operationsmittel, die sowohl dynamische Idealitäten als auch die Forderung nach statischer Verbindlichkeit bergen, ist nicht ausgeschlossen, dass dies zu „Störfällen“ führen kann und die ‚lebensweltliche‘ „Konsistenz“ kurzzeitig gefährdet ist. Worauf es dann ankommt, ist die „sekundäre Wiederherstellung“ von „Identität“, also von Stimmigkeit im Weltbezug des Menschen (Blumenberg 1986, 348).²⁶ Damit lässt sich eine Wendung von zunächst rein epistemischen Überlegungen zur Anthropologie vollziehen, sodass sich sagen lässt: „Der Mensch begreift sich nur über das, was er nicht ist, hinweg. Nicht erst seine Situation, sondern schon seine Konstitution ist potentiell metaphorisch“ (Blumenberg 2001, 431).

Abschließendes

Wie machen wir uns die Welt, in der wir leben, verständlich? Wie kann es gelingen, in Verständlichkeit zu überführen, was uns selbst- oder unverständlich ist? Das darf als eine fortwährende Aufgabe gesehen werden, mit der wir uns tagtäglich tragen. Dazu gehört es auch, freilich nicht nur, Ideales ebenso in unser Denken und Sprechen einzubeziehen wie ganz Konkretes, Greifbares. Damit geht einher, dass wir uns philosophisch Rechenschaft über das Verhältnis zwischen Konkretem und Idealem ablegen, indem wir unter anderem danach fragen, wie Greifbares (Tassen) auf Allgemeinheiten (Weißsein, Grausein ... Sein) verweist. An welcher Stelle finden „Übertragungen“ von einem Bereich in einen anderen statt? Inwiefern fundiert eine konkrete, eine schlichte

²⁶ Ausführlich heißt es an dieser Stelle, es seien „modifizierende, korrigierende oder adversative Maßnahmen“ erforderlich, die die „Identität des Bewußtseins oder diese ihnen [...] erhalten“ (Blumenberg 1986, 348).

Anschauung unser Urteil, in dem plötzlich unanschauliche Allgemeinheiten enthalten sind, sodass wir uns miteinander sinnvoll über ‚die Welt‘ unterhalten können? Ein Teil der Aufgabe, Selbst- und Unverständliches in Verständlichkeit zu überführen, besteht also durchaus auch darin, uns mehr Klarheit über unser Spiel der Erkenntnis zu verschaffen. Was hier ‚kategoriale‘ oder ‚fundierte Anschauung‘ oder ‚absolute Metapher‘ genannt wurde, sind darin gleichsam Spielfiguren. Sie gehören zu unseren epistemischen Operationsmitteln, mithilfe derer wir uns in der Welt bewegen und mithilfe derer wir uns anderen verständlich machen. Das gilt für unser alltägliches und eher banales Sprechen über weiß-graue Tassen ebenso, wie es für unser Nachdenken über die ganz großen Fragen des Lebens, den Lauf der Dinge gilt.

Literatur

- Blumenberg, Hans. 1971. „Beobachtungen an Metaphern.“ *Archiv für Begriffsgeschichte* 15: 161–214.
- Blumenberg, Hans. 1986. *Lebenszeit und Weltzeit*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2001. „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik.“ In *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hrsg. Anselm Haverkamp. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2001a. „Licht als Metapher der Wahrheit.“ In *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hrsg. Anselm Haverkamp. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2011. „Thesen zu einer Metaphorologie. Diskussion zum Vortrag.“ *Archiv für Begriffsgeschichte* 53: 186–196.
- Blumenberg, Hans. 2015. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Hrsg. Anselm Haverkamp. Suhrkamp.
- D'Angelo, Diego. 2019. *Zeichenhorizonte. Semiotische Strukturen in Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung*. Springer.
- Feger, Sonja. 2023. „Dynamische Verbindlichkeit. Zum Verhältnis von Lebenswelt und Geschichte in Hans Blumenbergs Phänomenologie.“ In *Phänomenologische Forschungen 2023* (2): 39–58.
- Feger, Sonja. Im Erscheinen. *Phänomenologische Freiheit. Bewusstseinstheorie zwischen Phänomenologie und Anthropologie*. Meiner.
- Hauck, Christian. 2021. „Fortschritt. Skizzen zu einer absoluten Metapher.“ In *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 15 (2): 135–152.
- Husserl, Edmund. 1950–2014. *Gesammelte Werke*. Springer.
- Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1. Halbband*. Hrsg. Karl Schuhmann. Springer. [= III.1]
- Husserl, Edmund. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. Walter Biemel. Springer. [= VI]
- Husserl, Edmund. 1966. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hrsg. Rudolf Boehm. Springer. [= X]
- Husserl, Edmund. 1974. *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hrsg. Paul Janssen. Springer. [= XVII]
- Husserl, Edmund. 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band – II. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. Ursula Panzer. Springer. [= XIX]
- Husserl, Edmund. 1980. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Hrsg. Eduard Marbach. Springer. [= XXIII]
- Husserl, Edmund. 1976². *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Meiner.
- Kant, Immanuel. 1900 ff. *Gesammelte Schriften*. De Gruyter.

- Kant, Immanuel. 1962. *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787). Hrsg. Königlich preussische Akademie der Wissenschaften. De Gruyter. [= III (B)]
- Kant, Immanuel. 1963. *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl. 1781). *Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Hrsg. Königlich preussische Akademie der Wissenschaften. De Gruyter. [= IV (A)]
- Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. Königlich preussische Akademie der Wissenschaften. Reimer. [= V]
- Lohmar, Dieter. 1998. Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über Vorprädikative Erfahrung und Prädikative Erkenntnis. Springer Netherlands.
- Lohmar, Dieter. 2017. „Genetische Phänomenologie.“ In *Husserl-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, hrsg. Sebastian Luft und Maren Wehrle. Metzler.
- Philippi, Martina. 2023. Selbstverständlichkeit und Problematisierung. Husserls Programm der Phänomenologie. Brill/Fink.
- Ströker, Elisabeth. 1987. *Husserls transzendente Phänomenologie*. Klostermann.
- Tegtmeyer, Henning. 2013. „Anschauung bei Husserl“. In *Sinnkritisches Philosophieren*, hrsg. Sebastian Rödl und Henning Tegtmeyer. De Gruyter.
- Tugendhat, Ernst. 1970. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. De Gruyter.

Anselm Haverkamp

Epistemology, Discontinuity, Latency

Hans Blumenberg's move towards a deconstructive theory of history

Abstract: Epistemology, Discontinuity, Latency. Hans Blumenberg's Move Towards a Deconstructive Theory of History. Metaphor happens in the triangle of Epistemology, Discontinuity, Latency. Its epistemological value originates from the discontinuity of discourses and articulates the latent thrust inherent in the proto-grammatical implications and presuppositions of a given language. A metaphor's illocutionary force creates meanings as events; it modifies or alters the uses of the established lexicon. One lesser known epistemological effect of metaphors is the linguistic historicity that is revealed, captured and documented in the event of a metaphor: when and why it comes to it. Metaphors mark and provide, limit and enable 'history' as a concept of reality. Thus, the metaphorology of tropes and figures shapes the political sphere as a sphere of timely events and, more specifically, literature as an epistemological field, which reaches farther than the hermeneutics of commonsense. It reaches farther down in the deep structure of communication, even farther than the pragmatics of scientific research. As speculative instruments, metaphors are witnesses of a coming to know beyond the known in the everyday routines of the life-world, as well as in the cunning of empirical strategies in their coming to terms with what escapes the lived experience in the life-world. As a paleonym, a name shifting of old, metaphor names the epistemological groundwork of the linguistic competence of coping with a reality constantly on the move.

'Metaphor' is the single most used and best known, universally translated technical term of the so-called Humanities – in all languages the name is the same. In this capacity, rivalled only by the symbol, with which it is often confounded, metaphor is a paleonym, rather, than a defined concept: an old name that remained (for reasons to be discussed) identical, while its defining moments and aspects have shifted, and keep shifting over the ages, and this, the ability to shift, is the reason for its ongoing success:

Note: A first version of this text, a rather loose, but pointed short cut from *Theorie der Metapher* (Haverkamp 1983), *Metapher: Die Ästhetik in der Rhetorik* (Haverkamp 2007) and *Metapher-Mythos-Halbzeug* (Haverkamp 2018) served as the introduction to a conference in Bologna in 2020 and was published with the proceedings under the framing title *Continuità e discontinuità nelle forme della cultura*, ed. Pierpaolo Ascari e Andrea Borsari, Bologna University Press 2023, 15–24. The present version was rewritten and adapted in 2024 for talks at Yale University, New York University and the University of California in Berkeley.

name-identity in an ever-shifting contextual surrounding.¹ This non-defined, though name-identical non-quality is what this term or (to be precise) this non- or no-longer or not-yet-again term is about in a historically shifting aboutness that defies over the ages, and survives un-altered in its singular named-ness, the play, and that is, the leverage of both, its uses and definitions.

Metaphor helps to manage dis-continuity, the threat of contingency. It guarantees continuity in discontinuity or, more to the point here, it negotiates discontinuity for the benefit of continuity. As the formula *metaphorá continua* in Quintilian's definition of the figure of allegory shows, metaphor is a means of continuity maintenance. The provocative Italian "la lotta continua" is nothing but the application of metaphor's rhetorical thrust. Its name, *metaphorá*, is a given of old, whose original meaning was lost, or almost lost, but survives as a fossil that allows to locate its meaning, before that meaning was fossilized and remained in a frozen sameness, under the paleonymic surface of something else that is about to take place in the process of the discontinuing re-naming of things – of the *res* in the flow of *verba*, in the changing events of discourse formation. The place in historical time to which the term metaphor refers back, is Aristotle, who introduced the name metaphor (or chose that name among others, which may have been in use at the time). Aristotle introduced and coined the notion of metaphor as a meaningful description of what the term as a terminus technicus was meant to accomplish, namely, to trans-fer, trans-late or trans-port *meta*, from here to there: from the given here to a not yet, not at this time, given there: something to be given, or serve as a given, in and for the things to follow: the new, or strange, or unexpected, or suppressed, or threatening that develops within the discourses in a given time and at a certain moment. *Allotria* was Aristotle's name for the not-yet-assimilated otherness approached by metaphor. The apt Greek term for the approach was *met-hodos*, *met-* like in *meta-phorá*. Metaphor is a fruit of method, and as such it remains in its paleonymic existence a cornerstone of the disciplines in the Faculty of Philosophy. As Barbara Cassin, member of the Académie française, has put it in its inescapable consequence: We cannot choose to be Aristotelians, we have no choice to join the camp of Aristotelians, we are already, as long as there is philosophy, Aristotelians (Cassin 2014).² The continuing force and continued functioning of the paleonym metaphor is prove of the Aristotelian constitution of arts and sciences, a force that lies deeper than the camps and schools of Aristotelians, Anti-Aristotelians and Post-Aristotelians indicate or even know.

The many, more or less historically pertinent uses of the word "Aristotelian" are both, misleading and a case in point – a reason to discard the term and to keep it. Discarded terms are long-lived. Hans Blumenberg, for his part, was wise to avoid the name Aristotle – in spite of, or even because of Heidegger's re-invention of Aristotle

¹ For my use of the term 'paleonym' see Jacques Derrida's strategic outline in *Positions*, Entretien avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean Louis Houdebine, Guy Scarpetta (Derrida 1972).

² Introduction (my paraphrase).

in his philosophy of Being. Important for a start is to keep in mind that Blumenberg's *Metaphorology*, the book and the method, takes the Aristotelian paleonym for granted. He proceeds on the Aristotelian ground of metaphor without mentioning Aristotle and he cares even less to mention Quintilian, whose reading of Aristotle's theory of metaphor (for him the philosopher par excellence) is the first testimony of what Aristotle was up to in his choice of metaphor as a technical term. In short, we have Aristotle's all too brief and, as it may seem, too allusive use of the term when it was new, and we also have some similarly allusive uses of different terms in the Rhetoric *Ad Herennium* as well as in Cicero himself before Quintilian. But we have no satisfactory account of what Aristotle himself had in mind beyond the trivialities of handbooks and dictionaries. Quintilian is an exception and remains utterly undervalued, as long as we unwittingly hold on to the trivialities of a tradition that lost track of what it was about. Thus, we still have no qualms to presume that Quintilian was as dumb as the trivial pursuit transmitted by the tradition and discarded ever since as 'mere rhetoric'. This is where the young Blumenberg entered the picture with an initiative hard to evaluate at the time and still not fully understood, except for being praised as exceedingly learned. And as often, success does not necessarily understand itself. Blumenberg rediscovered for the first time since quite a while the point and substance of Aristotle's use of the term metaphor, although he did this without understanding the technical refinement added by Quintilian (Haverkamp 2015a). Nevertheless, his, Quintilian's, adaptation is crucial to fully appreciate Blumenberg's achievement beyond the superficial success of his learnedness, and in spite of the fact that he, Blumenberg himself, did not know much about Quintilian, let alone Quintilian's response to Aristotle. Blumenberg's intuition, however, well versed in the philosophy after Aristotle, led blindly to what he had not read, but did not falsely intimate. The story is characteristic of metaphor's versatility and its complicated deep structure.

'Metakinetic' is the crucial term introduced by Blumenberg without explanation at the outset of the *Metaphorology* (Blumenberg 2013, 272–273). In a casual way, it was used by Aristotle himself at a rather unobvious place, and the unexplained importance of the concept of *metakinetics* in Aristotle did not surface before Heidegger's early Aristotle studies, which resulted in *Being and Time*.³ Blumenberg took up the term *metakinetic*, unusual as it was, as if it was (as it must have been) a commonplace of contemporary philosophy in Aristotle's time. To cut a lengthy story short, *metakinetics* in Blumenberg's as well as in Heidegger's use means the *meta-* operative in and as the movement, the *kinesis* within the *metapherein* (Haverkamp 2016). Metaphor signifies, names and incorporates, the movement *meta* underneath the linguistic operation, whose exemplary instance and temporary result is metaphor. The point, which escapes ordinary language and is overlooked in most theories of metaphor following Aristotle, is the double nature of metaphor as a concept on the way, *met-hodos*, in the process of

3 See Martin Heidegger's early draft paper "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Anzeige der hermeneutischen Situation" (Heidegger 2005, 343–396).

being conceived of. The difficult description of the *Poetics*, in which the term metaphor turns up, is less interested in the genre of tragedy, but in tragedy's epistemological value for the conception of philosophy as a coming to know. Socrates, however, came to know that he did not know. Tragedy for Aristotle exposes the epistemological drama of not knowing in the unlucky event of what one should better know, but may never achieve to know. Metaphor, thus, is a methodological instrument – a 'speculative instrument' as the foremost theoretician of metaphor in recent times, I. A. Richards, has put it in his *Philosophy of Rhetoric*, in the service of and on the way to knowing (Richards 1936). Blumenberg begins his project of a 'metaphorology' (his term) with the crucial insight that metaphors bear the mark of the historical moment of metaphorically coming to know (Haverkamp 1983, 20–22).

The movement towards knowledge or, in the unhappy case, the missing of the goal of knowing, defines what history is and what it is about: metaphor defines history. Let me quote from the defining moment in the project of a metaphorology: "curiously enough [Blumenberg's introduction begins], the reflective 'discovery' of the authentic potential" – of the 'force' or, as J.L. Austin's *How to do things with words* would have it, the 'illocutionary' potential – "of a metaphor devalues the metaphors produced in the light of that discovery as the objects of a historical metaphorology" (Blumenberg 2010, 3). The historicity of metaphors, of their career from the event of their first invention through their lives qua *métaphores vives* down to the *katachresis* of dead metaphors, goes unnoticed in the event itself: history is no thing to be lived through knowingly, but reveals itself to knowing, becomes accessible and turns into knowledge, only after the event. The eventness is always already a past affair, but metaphor attests to its past existence. It is the trace of what it is, after the event, imagined to be: a trope of the past. The future of metaphors is a re-trope, while the false expectation of an original performance is, and remains necessarily, strangely, deluded (Bloom 1975).

Blumenberg shied away from the consequences. But he can be easily supplemented via Quintilian through the implied Aristotle (Haverkamp 2015). The deep structure of the tradition from Aristotle to Blumenberg and Derrida is characterized by an almost "bottomless overdeterminability," which enables the structure of metaphor historically (Gasché 2014, 2). The history of metaphysics is, as Blumenberg acknowledges in silent reference to Heidegger, nothing but metakinesis. Metaphysics is governed by what threatens its precarious substance, 'Being', in the modes of its appearing and coming to mean. After Nietzsche the latest, the ontology which accounts for the structure of appearance, is to be replaced or explained by the underlying movement that brings to an appearance in time and space articulated history. What history is about and comes to show is due to a meta-kinesis that results, in the case of *metaphorein*, in a double move, a double sense of the movement of *kinesis*. Much complained about but little explained, Aristotle used the term metaphor in two senses: as generalized figure of tropes and as a specific trope. Both should not be, but are continuously mixed up, and with a deeper reason. The individual trope of metaphor, translated by Cicero as *translatio*, serves as master trope in an exemplary fashion: as the generalizing *para-*

deigma for all other tropes' modes of re-troping. The force of metaphor rests on its embeddedness (called *mimesis*) in the ordinary language of the *oikeion*; it remains active and effective – latently acute – as the “authentic potential” of the many figural uses of tropes which articulate, produce or bring about, the many meanings of ‘being’ in their pertinence, or (in the less happy event) their momentary impertinence. Quintilian, fully aware of the historical nature of the philosopher Aristotle’s word choice, does not, for once, follow Cicero’s translation of metaphor as *translatio*, but keeps the Greek *metaphorá* non-translated, emphasizing the universal efficiency of the term ‘metaphor’ as paleonym.

The missing link, lost over the ages for reasons to be investigated, is a mortgage, which weighs heavily on all modern theories of metaphor, structurally and analytically. It is faintly recalled in hermeneutic philosophies, but not much more. Blumenberg is the first to cope with it, while his often cited hermeneutic other Paul Ricoeur (they did not pay much attention to each other) tried everything to rescue, but thereby obfuscated, sad to say, the issue (Ricoeur 1975). Roman Jakobson’s ‘super-imposition’ theory had offered a first quasi-transcendental step but remained on the threshold, which he marked as diachrony’s input in the synchrony of actual speech, Saussure’s ‘parole’ (Jakobson 1960). For Jakobson, a metaphor’s authentic potential is as in-authentic as any use of the lexicon, and not only this, but worse, it falls prey to Romantic projection. For the structuralist and post-structuralist avantgarde from Jakobson to Paul de Man, metaphor is the means of an unlimited creative projection (Jakobson) and/ or ideological blindness alike (de Man). Unimpressed by the unresolved ambiguity in the evaluation of the term, Blumenberg’s *Metaphorology* takes a middle position, whose radical implication called ‘un-conceptuality’ went largely unnoticed or underestimated as a trivial non-description (Blumenberg 2007).

Let me pause in this trajectory. It is necessary to present the phenomenon in toto, the illocutionary force of the paleonym that is metaphor. There is no origin or originary perception to be intuited, but the treacherous after-image is to be registered of what appearance in the moment of genuine perceiving may have been, though for sure never was. The symbol, the other universal shorthand, is a most successful allegory of metaphor as phantom proxy of the wished-for unmediated vision in a linguistically supported event. Freud’s ‘primal scene’ and Warburg’s ‘pathos formula’ offer similar suggestions of phantom phantasies, which are forever lost, though all the more effective. They owe much to the religious sphere of binding forces, *religio*, as a competent historian in these matters, the Cardinal Jean Daniélou confessed, when he meditated the truth of early Christian symbols: “Nothing is more obscure to us than truth-expectations, where there is no return possible to the true [i.e. kerygmatic] sources” (Daniélou 1961, 8).⁴ Likewise, Blumenberg calls metaphor an “index-fossil” that indicates, locates and dates, an “archaic layer in the process of theoretical curiosity,” whose “anachronic nature does not diminish its truth, because there is no way

4 My translation.

that would lead back to the fullness of original stimulations and expectations” (Blumengberg 2001, 193).⁵

Metaphor is an anachronic means of speculation; its anachronicity enhances rather than limits its illocutionary force and perlocutionary pertinence. With this, we come closer to the epistemological format of what we call, in a metaphorological sense, a metaphor. Paul de Man’s “Epistemology of Metaphor” has dealt with the re-surfacing and thematization of metaphor’s double structure in the philosophy of the 18th century, at the time of rhetoric’s disappearance (de Man 1995). De Man’s ‘second degree’ deconstruction is announced rather than practiced in his *Allegories of Reading*. The term ‘second degree’ is apt and to the point, however, since Quintilian’s master figures allegory and irony are second degree figurations of the engendered tropes, to be de-constructed in metaphor as the generalized trope of transfer. De Man’s late piece “Anthropomorphism and Trope in the Lyric” gives an idea, but remains nonetheless mostly in the first degree realm of the ‘deflection’ of tropes, Kenneth Burke’s most general characteristic and de Man’s minimal starting point (de Man 1983). Rhetoric’s surface conditioning, de Man came to realize, is a treacherous ground. ‘Ambiguity’, William Empson’s first diagnosis, to which de Man subscribed, is the result of Burke’s ‘deflection’, but there was more to be done (Empson 1930).

‘Illocution’, we have learned from Austin, marks the place in grammar, where the performative possibilities, the force and effect of linguistic utterances reside, evolve, emerge. Metaphors draw on this potential of linguistic acts, which originates in the latency of a proto-syntax inherent in contextuality in general, in the textual format of a tradition: It is transmitted in the metakinetics operative in the tropes retropped in tradition’s progress. Progress, however, is a misleading concept. Vico’s remarkable initiative to build a *New Science* against the binary Cartesian reduction of the scientific discourse formations to come,⁶ had introduced in the place of a linear progress the deep structure of a *ricorso*, a cycle which proves the phantom evidence of progress to be the effect of a figural recycling – in short, no progress at all, but a cultural grammar based upon the metakinetic play of the re-troped traces of cultural concerns. Burke’s *Grammar of Motives* is an attempt to demystify in its ‘master tropes’ what it articulates as ‘history’ (Burke 1945). Hayden White’s *Metahistory*, as the historian Carlo Ginzburg rightly complained, mistook these tropes for traces of the ‘real’ and thus justified as ‘realism’ what we know as an ill-designed ‘historicism’ (White 1973). Instead of clarifying the referential fallacies in question, we need to make our ideas clear in their dependence on a latency management that enables and limits the uses, in which we re-use and re-invest tropes with metaphor as the key index of application. Here, already Quintilian offered a solution with (something like) a proto-syntax of tropes in their transition to, or on the brink of, figurative fixation. Allegory and irony are his two

⁵ My translation.

⁶ Like Heidegger above, we’d have to compare here Michel Foucault’s ‘archeology’ of the “order of things” in the changing economy of *Les mots et les choses* (Foucault 1966), whereby the metaphorology of ‘archeology’ and Foucaults use of it deserve special attention (Foucault 1969).

master figures of tropes, whose interplay dominates the middle range of a discourse economy of cultural latencies. ‘Illocution’ is the name of the linguistic basis, while ‘latency’ is the name for the historical en-actment that comes “to happen” on this basis (Black 1961). What seems virtual – a common delusion, as Saussure clearly saw and pointed out – is and was, in historical reality, i.e. in the synchrony of the Aristotelian *oikeion*, the taking care of the *allotria* from elsewhere, implicitly drawing on the diachrony of bygone word uses, on the mortgage of cultural traditions wrapped in latency and, that is, everything but universal virtuality – on the contrary, an historically determined negativity of everyday perceptions in their ideologically explicit formation.

So far, there are two closely connected results of my review of metaphor to be kept in mind. Against trivial common wisdom, which abounds in wishful thinking, metaphor does not lead back or recall an originary perception, as little as it could or would anticipate any originary individual insight. All those associated virtues of metaphor, which feed, in fact, into the modern subject’s (preferably male) ambition for artistic or scientific geniality, are part of an unfounded vanity without substantial terminological or technical justification (the severely misled, but all the more common neuro-scientific beliefs notwithstanding). Metaphor’s epistemological value goes against the grain of all kinds of such hopefuls; it is not part of any future horizon of expression, but is due to the sunken continents of bygone futures, the permanent breaking away of unfulfilled futures of old, whose acuteness is nevertheless of the uppermost interest on its agenda – if, and only if, it actually comes to it. After Blumenberg, who put the emphasis on the implicit linguistic historicity of metaphors as the center of an epistemological pragmatics of coming to know, we might call this, *avant la lettre*, an ‘historical epistemology’. Hans-Jörg Rheinberger offers a whole range of traces, splits and gaps rather than tropes for experimental research (Rheinberger 2023). We have to consult, besides Rheinberger, Bruno Latour and Isabelle Stengers with A.N. Whitehead’s *Concept of Nature* on the side (Stengers 2002; Sehgal 2016). Or, more decisive here, Evelyn Fox Keller’s fabulous deconstruction of “Nature and Nurture” under the telling title *The Mirage of a Space* (Fox Keller 2010). In the age of the ‘gen’ (a neonym against the grain of metaphor’s paleonym), Aristotle’s homely economy of metaphor is no longer of any (however small) epistemological use; it is not just misleading but mostly false (Fox Keller 2002, 130). Also Blumenberg’s point of departure, not less ambitious at the time, conceived of as a necessary supplement of phenomenology, points toward a history beyond the self-transparent subject and, consequently, beyond the ‘book of nature’ open to the curious human mind (Blumenberg 2006, 895). Contrary to Fox Keller’s post-DNA world, however, the ‘non-conceptuality’ meditated by Blumenberg remains in the reach of the paleo-nym ‘metaphor’. On a new level above the Aristotelian *oikeion*, a metaphor’s unconceptuality enables the agency of a latent futurity that transcends the now. Metaphorological metakinesis challenges the blind world of scientific achievements. The artificially generated photographs of outer space offer a most spectacular proof. The unrealized future of past times enables a history not of the fleeting present, but reaches beyond – no as science fiction, but in the latent, not yet present acuteness of enduring hopes.

De Saussure, of whom Blumenberg was as little aware as of Quintilian, provided a first linguistic frame for the diachronic burden of the synchrony of communication (Haverkamp 2021). Metaphors mark and provide, limit and enable, history – the suppressed threat as well as the dear recollection of a past that bears upon the present and triggers the acuteness of futures unforeseen and, that is, futures independent of our inability to foresee. For the pragmatics of planning the use of metaphors and the figures of projected transfer provide a dangerous supplement, bound to mislead, of an historical exemplarity, which is, precisely, transgressed or transfigured in the illocutionary potential rather than the perlocutionary success of metaphor's re-trooping. As soon as we start to investigate a metaphor's efficiency historically, it loses in explanatory force: We might have known, but did actually not (and if ever, not in time). The reason is one of proto-grammatical economy: we may know a lot, but cannot say it all, and not at the same time. We select according to the acuteness of what seems the case, or is wished for as being the case. Metaphors come to the rescue in making us say what we cannot very well *not* say. A half-hidden urgency rather than the mere availability forces us to use, on the illocutionary grounds of speech-acting, a word that is unexpected or foreign, and project it, as if it were (or should be under the circumstances) familiar. Any *allogria* can be politically adapted to the *oi-keion*. The metakinesis of language enables a metaphorical use of tropes that is a re-use re-claiming a past – and through that past also a past future: speech acting in its 'happy' (in Austin's England) or 'tragic' (in Aristotle's Athens) performance. Metakinesis produces the de- and re-constructive play within the figural re-uses, bottomless as they are, of tropes.

Let me come to a last point, best-associated with Blumenberg and the analytically most fruitful application of his approach, the function of so-called "background metaphors". They work implicitly, by implication, which means their figures may be effective without any of the associated tropes explicitly in view. The weaker, but popular term in Burke's *Grammar* was 'motive' and its literary offshoot 'imagery'. To call a metaphor an image (i. e. to use 'image' instead of 'metaphor' in romantic and post-romantic criticism), is a particularly interesting example, since it implicitly postulates the visual perception of a picture as guiding principle for the reading of texts, or parts of a text, or the mere utterance of a word. Aristotle's principle of understanding a metaphor as translation from one lexicon to another is replaced or specified in the metaphorical use of the image as illustration of a grammatical situation in terms of vision. The metaphoric of vision is taken for granted, seems evident and obvious in the same way, in which 'evident' and 'obvious' are visual terms anyhow: the image goes without further saying, while the saying itself remains the same illocutionary act as in every speech-situation. Romantic poetry reflected upon this mechanism as a source or primal scene for poetics, while bad poetry, on the contrary, is distinguished by living on 'imagery' without the further ado of a reflection in the face of what it is meant to achieve. In the meantime, a word-history whose constitution is affected and modelled by metaphor as a device of method has acquired layers of metaphorical sedimentation, resulting in regional models of perception and expres-

sion, political stereotypes to begin with. They indicate types of discourse formation, mostly with a totalizing aim against the grain of factual fragmentation.

Synecdoche rather than metaphor is the rhetorical trope totalized in such cases, and statistics is used as a well contested allegorical stabilizer. Leonardo Sciascia's essay collection *La Sicilia come metafora* takes its thrust from the totalizing force of the metaphorological frame, its force of illustration, whose tropes need not explicitly appear on the page, in order to be all the more safely provided by the politically informed reader. In this respect, theoreticians of rhetoric from Quintilian to Paul de Man have resisted to, and warned against metaphor's inbuilt tendency of totalization. The enabling faculty of re-tropeing includes a re-visionary momentum, whose restructuring effect obfuscates the destruction to be performed in the first place. In this respect, metaphor is not only an evident figure in the deconstructive movement of metakinesis, but in this capacity the subject of metaphorology. According to Blumenberg, the project of "a metaphorology" (his title) is no theory of metaphor; he does not even try a definition of metaphor. Instead, he offers an attempt at "a deeper investigation" (citing § 59 of Kant's *Critique of Judgement*) of the Aristotelian metakinesis, on which the shifting of tropes rests in the event of the re-tropeing. As I said, the event of the 're-' in the re-tropeing does not lead back to an originary scene as envisaged metaphorologically in the Platonic anamnesis or in Warburg's pathos. As alternative we find in its place the Freudian 'repetition compulsion' vs. a 'working through' according to an epistemological logic marked by contingency rather than necessity – like in tragedy, Aristotle's epistemological paradigm of the *Poetics* (Haverkamp 2015b).

Giorgio Agamben, an occasional reader of Blumenberg and close to him through the post-Heideggerian constellation, has observed and insisted, that the place or, more to the point, the "dis-placement of metaphor," metaphor's ability to change places, takes place "within the metaphysical structuring of signification itself." Invoking a famous reference to Nietzsche's revision of Aristotle, who "rightly saw in metaphor the originary [which is, precisely, the non-originary, reflective] phenomenon of language," Agamben concludes: the "rigid columbarium" of proper terms is "nothing else than the [dead] residue of a metaphor" (Agamben 1992, 149). All of this is evidently in the face of much, if not all modernist ideologies, but also fitting for a thorough critique of ideology in Adorno's sense (Adorno 1966, 62). Like Adorno, Blumenberg remained skeptical, if not explicitly hostile, towards the hubris of the self-declared ideal of the modern genius. The creativity of the modern remains limited by the un-ending *Work on Myth*, a myth not overcome by the curiosity of modern man (Blumenberg 1965, 1979). His chance, whose taking chances is epistemology, is metaphor.

Before Blumenberg, Hans Lipps, a philosopher from the same phenomenological school and uncannily absent in Blumenberg's work, had ingeniously investigated the sources of a metaphor's creative potential. For Lipps like Blumenberg, metaphor's creative thrust does not stem from, or depend on inspiration. Instead, it relies on a sense of the latent acuity, which the *oikeion* had already literally 'in stock', in the layers, namely, of diachronic sedimentation. Lipps's striking example is the word 'wood' (Lipps 1958, 71). As fundamental matter in all respects, 'wood' is a prominent technical

feature of textuality in the Latin tradition with *silva* as its allegorical *figura*, whose metaphorical thrust included Dante's *Commedia* as *methodos*: "Nel mezzo del cammin" in "una selva oscura". As metaphor, 'wood' cannot be exhausted by its everyday uses, since it is not in its substance identical or in tune with what there is, or may be metaphorically called, 'wooden'. The substance or being of a thing, *res*, is rarely ever reached in the common uses of available *verba*. Here, the poet's historical sense of the under-wood (which the Greeks called myth) plays the decisive role.

Like the names of T.S. Eliot's cats, no metaphor ever gives away its "inscrutable" nature. And like Eliot's cats, the name no human research can discover is inscrutable in that it includes a "whole [historical] scene of reference" rather than a lexically fixed meaning (Staten 1989, 39).⁷ Whitehead called this inscrutability the 'un-thought' (Whitehead 1920, 4), whose tropical scene of reference is the realm of "footnotes to Plato" beyond any individual's will to power. Aristotle's philosophy offered the long lasting repertory. Blumenberg, his student and a curious Nietzschean in more than the usual sense of the word, recommends metaphor as key for the *cura*, the taking care of the *phainomena*: of care instead of mindless exploitation. Lipps's 'wood', *silva*, the linguistic matter of the Latin tradition, is a central metaphor for this concern in that it redefines, against the grain of the scholastic routines, the philosopher's profession. What is to be professed (Marx knew this, but entertained the idea of leaving it behind) is not 'revolution', the phantom metaphor of a history to be deconstructed (Derrida 1972, 257), but the caring maintenance of a world on the brink of disappearance.

Literature

- Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Dialektik*. Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio. 1992. *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*. Translated by Ronald L. Martinez. University of Minnesota Press.
- Austin, John Langshaw. 1958. *How to do things with words*. Oxford University Press.
- Black, Max. 1961 (1958). "Making Something Happen". In *Models and Metaphors*, 153–169. Cornell University Press.
- Bloom, Harold. 1975. *Map of Misreading*. Oxford University Press.
- Blumenberg, Hans. 1965. *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1979. *Arbeit am Mythos*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2001. *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, ed. Anselm Haverkamp. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2006. *Beschreibung des Menschen*, ed. Manfred Sommer. Suhrkamp.

7 The reference is T.S. Eliot's poem "The Naming of Cats" in *Old Possum's Book of Practical Cats* (Eliot 1939). I add here the lines quoted, starting from "The Naming of Cats is a difficult matter" (first line) and ending with what "*the cat himself knows*, and will never confess," namely: "His ineffable effable/ Effanineffable/ Deep and inscrutable singular name" (Eliot's emphasis). I leave aside the gender of the cat, which implicitly signifies the male genius of the poet, whose metaphorically elaborate allegory Old Possum is – a late highlight of the old Aristotelian way of metaphorically reconciling the *allogria* with the *oikeion*.

- Blumenberg, Hans. 2007. *Theorie der Unbegrifflichkeit*, ed. Anselm Haverkamp. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2010. *Paradigms for a Metaphorology*. Translated by Robert Savage. Cornell University Press.
- Blumenberg, Hans. 2013. *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), Kommentar von Anselm Haverkamp. Suhrkamp.
- Burke, Kenneth. 1945. "Four Master Tropes" (1941). In *A Grammar of Motives*, 503–517. California University Press.
- Cassin, Barbara. 2014. "L'archipel des idées de Barbara Cassin." Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Daniélou, Jean. 1961. *Le symboles chrétiens primitifs*. Seuil.
- de Man, Paul. 1995 (1978). "Epistemologie der Metapher". In *Theorie der Metapher*, ed. Anselm Haverkamp, 414–437. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- de Man, Paul. 1983. "Anthropomorphism and Trope in the Lyric." In *The Rhetoric of Romanticism*, 239–262. Columbia University Press.
- Derrida, Jacques. 1972a. *Positions*. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean Louis Houdebine, Guy Scarpetta. Minuit.
- Derrida, Jacques. 1972b. "La mythologie blanche: La métaphore dans le texte philosophique" (1970). In *Marges: De la philosophie*, 247–324. Minuit.
- Gasché, Rodolphe. 2014. "The Eve of Philosophy: On 'Tropic' Movements and Syntactic Resistance in Derrida's *White Mythology*." *International Yearbook for Hermeneutics* 13: 1–22.
- Eliot, Thomas Stearns. 1939. *Old Possum's Book of Practical Cats*. Faber and Faber.
- Empson, William. 1930. *Seven Types of Ambiguity*. Chatto & Windus.
- Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses*. Gallimard.
- Foucault, Michel. 1969. *L'archéologie du savoir*. Gallimard.
- Fox Keller, Evelyn. 2002. *Making Sense of Life: Explaining Biological Development with Models, Metaphors, and Machines*. Harvard University Press.
- Fox Keller, Evelyn. 2010. *The Mirage of Space between Nature and Nurture*. Duke University Press.
- Haverkamp, Anselm. 1983. "Einleitung in die Theorie der Metapher". In *Theorie der Metapher*, 1–27. *Wege der Forschung*, Vol. 389. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Haverkamp, Anselm. 2007. *Metapher: Die Ästhetik in der Rhetorik*. Fink.
- Haverkamp, Anselm. 2015a. "Epochenschwelle und Anachronie: Der umgangene Quintilian." In *Prometheus gibt nicht auf: Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenbergs Philosophie*, ed. Melanie Möller, 239–258. Fink.
- Haverkamp, Anselm. 2015b. "Equivalence unbalanced: Metaphor, case, and example from Aristotle to Derrida." In *Exemplarity and Singularity: Thinking through Particulars in Philosophy, Literature, and Law*, ed. Michèle Lowrie and Susanne Lüdemann, 46–57. Routledge.
- Haverkamp, Anselm. 2016. "Blumenberg in Davos: The Cassirer—Heidegger Controversy Reconsidered." *MLN* 131 (3), 738–753.
- Haverkamp, Anselm. 2017. *Productive Digression: Theorizing Practice*. De Gruyter.
- Haverkamp, Anselm. 2018. *Metapher—Mythos—Halbzeug: Metaphorologie nach Blumenberg*. De Gruyter.
- Haverkamp, Anselm. 2021. *Latenz: Zur Genese des Ästhetischen als ästhetischer Kategorie*. Wallstein 2021.
- Heidegger, Martin. 2005. "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Anzeige der hermeneutischen Situation (Herbst 1922)." In *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*. Vol. 62, ed. Günther Neumann. 343–396. Vittorio Klostermann.
- Jakobson, Roman. 1960. "Linguistics and Poetics: Closing Statement", In *Style in Language*, ed. Thomas A. Sebeok, 350–377. MIT Press.
- Lipps, Hans. 1958. "Metapher" (1934). In *Die Verbindlichkeit der Sprache*, 66–79. Vittorio Klostermann.
- Rheinberger, Hans-Jörg. 2006. *Epistemologie des Konkreten*. Suhrkamp.
- Rheinberger, Hans-Jörg. 2023. *Spalte und Fuge: Eine Phänomenologie des Experiments*. Suhrkamp.
- Richards, Ivor Armstrong. 1936. *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford University Press.

- Ricoeur, Paul. 1975. *La métaphore vive*. Seuil.
- Sehgal, Melanie. 2016. *Eine situierte Metaphysik: Empirismus und Spekulation bei William James und Alfred North Whitehead*. Konstanz University Press.
- Staten, Henry. 1989. "The Secret Name of Cats: Deconstruction, Intentional Meaning, and the New Theory of Reference," In *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*, ed. Reed Way Dasenbrock, 27–48. University of Minnesota Press.
- Stengers, Isabelle. 2002. *Penser avec Whitehead*. Seuil.
- White, Hayden. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in 19th Century*. The Johns Hopkins University Press.
- Whitehead, Alfred North. 1920. *Concept of Nature*. Cambridge University Press.

II Metapher und Weltverhältnisse

Brigitte Falkenburg

Über die Lesbarkeit der Welt – Metaphern der Naturerkenntnis

Abstract: On the Readability of the World – Metaphors of Natural Knowledge. Following Kant, Blumenberg understands absolute metaphors as symbols for the limits of conceptual knowledge. However, Blumenberg disregards the epistemic content of absolute metaphors, focusing on their historical significance and pragmatic function. This approach is insufficient, as shown here based on Galileo's dictum of the book of nature written in mathematical letters. Kant's response to this dictum was a multi-layered analogy between the experimental method of natural science and metaphysical cognition, which includes his famous metaphor of the Copernican turn. Kant was convinced, however, that the book of nature cannot be completely deciphered in mathematical terms. From a Kantian point of view, absolute metaphors have a non-conceptual content of remnants of traditional metaphysics that cannot be objectified, but also cannot be eliminated from natural science because they are constitutive for increasing our knowledge of nature.

Einleitung

Zusammen mit Galileis Diktum, das „Buch der Natur“ sei in mathematischen Lettern geschrieben, wurde die Metapher der „Lesbarkeit der Welt“ zur wirkungsmächtigen Hintergrundüberzeugung der neuzeitlichen Philosophie und Naturwissenschaft. Sie lässt sich als „absolute“ Metapher im Sinne von Hans Blumenberg verstehen, die das philosophische Naturverständnis der Neuzeit seit Galilei, Descartes und Newton lange geprägt hat. Zugleich – und im Gegensatz zu Blumenbergs These, absolute Metaphern ließen sich nicht vollständig in die begriffliche Sphäre zurückholen – hat sie bedeutende heuristische Kraft für die physikalische Naturerkenntnis entfaltet. Der Erkenntnisfortschritt der Naturwissenschaften verdankt sich ihrer Wirksamkeit, was die Mathematisierung der Natur durch die Physik seit Galilei und ihre Nachfolgedisziplinen betrifft. Die Erkenntnisgrenzen, denen sich die exakten Wissenschaften seit Beginn des 20. Jahrhunderts konfrontiert sehen, deuten dabei aber auch auf den „absoluten“, begrifflich nicht vollständig einlösbaren Charakter dieser Metapher hin.

Zur Erläuterung dessen, was er unter „absoluten“ Metaphern verstand, verwies Blumenberg auf Kants Symbolbegriff. Nach Kant ist ein Symbol das Analogon eines Schemas der Verstandesbegriffe, auf das die reflektierende Urteilskraft zurückgreifen kann, wenn die Bedingungen für das Zustandekommen objektiver Erkenntnis nicht erfüllt sind (*Kritik der Urteilskraft*, § 59). Kants Vernunftkritik ist darum ein naheliegender Ausgangspunkt dafür, das Spannungsverhältnis zwischen der heuristischen Wirksamkeit und den epistemischen Grenzen der Metapher der Lesbarkeit der Welt

bzw. des Buchs der Natur zu klären. In seiner kritischen Theorie der Natur hat Kant diese Metaphern nicht benutzt; seine Vernunftkritik bezieht sich auf den buchstäblichen Gehalt eines Weltbegriffs, den er als antinomisch diagnostizierte. Jedoch setzt er eine Reihe von Metaphern und Analogien ein, um den Lesern der *Kritik der reinen Vernunft* die Prinzipien seiner Vernunftkritik fasslich zu machen. Kants Vergleich seiner „Umänderung der Denkart“ in der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) mit dem kopernikanischen Perspektivenwechsel (Kant 1787, B VI), seine „Kopernikanische Wende“, steht für die Rückbesinnung auf das erkennende Subjekt, auf die Funktionsweise des Verstandes als unseres einzigen Garanten für Gewissheit in der Erkenntnis; und seine Analogie zwischen der experimentellen Methode der Naturwissenschaften und der metaphysischen Erkenntnis buchstabiert diese Metapher aus.

Kants „kopernikanische Wende“ lässt sich teils als Kritik, teils als Fortschreibung der Metapher von der Lesbarkeit der Welt bzw. des mathematisch verfassten Buchs der Natur deuten, wie ich im Folgenden zeigen möchte. Die Grenzen dieser Metapher bzw. des metaphysischen Weltbegriffs kommen nach Kant jenseits der mathematischen Physik zum Tragen. Blumenberg deutet Kants Kritik am Weltbegriff um; für ihn haben absolute Metaphern eine sinnstiftende Funktion, die er angesichts der neuzeitlichen Astronomie und Kosmologie allerdings für verloren gibt. Dass hier eher Kant als Blumenberg das letzte Wort haben könnte, zeigen die philosophischen Einstellungen von Physikern des 20. Jahrhunderts wie Planck, Einstein oder Heisenberg genauso wie etwa das starke öffentliche Interesse an der Kosmologie.

1 Blumenbergs „absolute Metaphern“ als Symbole für die Grenzen begrifflicher Erkenntnis

Blumenberg hat seine Metaphorologie im Umfeld von ersten Arbeiten zur Bedeutung der kopernikanischen Revolution für das menschliche Selbstverständnis entwickelt (Blumenberg 1955, 1957a). Den Grundstein für seine Metaphorologie legte er mit dem Aufsatz *Licht als Metapher der Wahrheit*, wo es heißt:

Die Philosophie, die es immer wieder mit dem Unbegriffenen und Vorbegriffenen aufzunehmen hat, stößt dabei auch auf die Artikulationsmittel des Unbegreifens und Vorbegreifens, übernimmt sie und bildet sie, abgelöst von ihrem Ursprung, weiter. [...] neben dem Begriff im strengen Sinne, der durch Definition und erfüllte Anschauung aufgewogen wird, gibt es ein weites Feld mythischer Transformationen, den Umkreis metaphysischer Konjekturen, die sich in einer vielgestaltigen Metaphorik niedergeschlagen haben. Dieses Vorfeld des Begriffs ist in seinem „Aggregatzustand“ plastischer, sensibler für das Unausdrückliche, weniger beherrscht durch fixierte Traditionsformen. (Blumenberg 1957b, 139)

In den *Paradigmen zu einer Metaphorologie* verweist Blumenberg (1978, 15) auf diese Studie, um anhand der ideengeschichtlichen Vorformen oder Vorbegriffe des Terminus „Wahrheit“ zu demonstrieren, was er unter einer absoluten Metapher versteht. Sein zweites zentrales Beispiel für eine absolute Metapher ist die Welt bzw. die jeweils im

Rahmen des Weltbilds einer Epoche verwendete Metaphorik, die sich mit der Rede von der Welt, vom Kosmos oder vom Universum verbindet – vom geschlossenen Kosmos der Antike mit seiner geometrischen Metaphorik (Blumenberg 1978, 166–193) bis zum nachkopernikanischen System, in dem die Stellung des Menschen auf der Erde randständig wird (Blumenberg 1978, 142–165).

Signum der Welt ist die Ganzheit oder Totalität. Entsprechend definiert Kant den Weltbegriff im Anschluss an die Metaphysik von Wolff und Baumgarten im Sinne eines Ganzen, das kein Teil eines umfassenderen Ganzen ist (Kant 1770, 1900, 2:387–389). In der *Kritik der reinen Vernunft* betrachtet er später den „Begriff des Weltganzen“ als eine „transzendente Idee“, die auf die „absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen“ zielt (Kant 1787, B 434). Nach Kants Vernunftkritik hat diese Idee kein Referenzobjekt, das ein Gegenstand objektiver Erkenntnis wäre; jeder Versuch, den Weltbegriff im Hinblick auf seinem raumzeitlichen Umfang oder seine Gesetzmäßigkeit epistemisch zu bestimmen, führt nach Kant in die kosmologische Antinomie. Blumenberg greift dies wie folgt auf:

Obwohl es seit Kants Antinomien müßig ist, über das Ganze der Welt theoretische Aussagen zu machen, ist es doch keineswegs gleichgültig, nach den Bildern zu fahnden, die dieses als Gegenständigkeit unerreichbare Ganze ‚vertretend‘ vorstellig zu machen. (Blumenberg 1978, 25)

Solche Bilder des Weltganzen sind Metaphern, sie resultieren aus der Übertragung der Eigenschaften endlicher Erkenntnisobjekte auf die Welt im Ganzen. Blumenberg vergleicht sie mit Kants Symbolbegriff in § 59 der *Kritik der Urteilskraft* (Blumenberg 1978, 11); ein Symbol im Sinne von Kant leiste eine „Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz anderen Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung korrespondieren kann“ (Kant 1900, 5:352–353). Die grundsätzlichen Optionen für die bildliche Übertragung der Eigenschaften vertrauter Objekte auf die Welt im Ganzen stehen bereits seit der Antike zur Verfügung – die Vorstellungen der Welt als Organismus oder als Mechanismus (Blumenberg 1978, 91–110). Aristoteles verstand den Kosmos nach dem Modell eines Organismus, d. h. als ein sinnhaftes Ganzes, in dem sich der Mensch zurechtfindet und das in der Philosophie der Stoa als ein auf den Menschen hin geordnetes Ganzes gedeutet wurde (Blumenberg 1975, 200–236). Das mechanistische Weltbild des antiken Atomismus wurde erst in der Neuzeit zum nicht-teleologischen Gegenmodell des antiken Organismus-Modells der Welt (Blumenberg 1978, 91–110, 1975, 237–246). Absolut sind solche Metaphern, insofern sie sich bzw. ihren Gegenstand der vollständigen begrifflichen Erfassung entziehen – und *nicht*, weil sie nicht durch andere Metaphern ergänzt oder ersetzt werden könnten. Sie haben einen Bedeutungsgehalt, der vieldeutig, veränderlich und korrigierbar ist:

Daß diese Metaphern absolut genannt werden, bedeutet nur, daß sie sich gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent erweisen, nicht in Begrifflichkeit aufgelöst werden können, nicht aber, daß nicht eine Metapher durch eine andere ersetzt bzw. vertreten oder durch eine genauere korrigiert werden kann. (Blumenberg 1978, 12–13)

Entscheidend ist nun, dass Blumenberg diesen Bedeutungsgehalt von absoluten Metaphern nicht *epistemisch*, sondern qua „geschichtlicher Sinnhorizonte“, also teils *historisch*, teils *pragmatisch* deutet:

Sie haben Geschichte in einem radikaleren Sinn als Begriffe, denn der historische Wandel einer Metapher bringt die Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen selbst zum Vorschein, innerhalb deren Begriffe ihre Modifikationen erfahren. (Blumenberg 1978, 13)

Absolute Metaphern drücken damit die „Substruktur des Denkens“ (Blumenberg 1978, 13) aus, die den systematischen Begriffen der Philosophie zugrunde liegt und deren Sinn und Bedeutung die Metaphorologie im Rahmen einer Ideengeschichte aufschlüsseln soll. Dabei kann umgekehrt aber der epistemische Gehalt eines theoretischen Begriffs – wie *par excellence* derjenige des heliozentrischen Systems von Kopernikus – ebenfalls die Bildung von Metaphern stimulieren. So hebt Blumenberg hervor, auch seitens der Naturwissenschaft werde „die Bedeutung des kosmologischen Umsturzes für den Menschen gerade darin gesehen, daß die Erde, die Menschheit, das einzelne Ich entthront werden, daß der Mensch nicht mehr wichtig ist, höchstens für sich selbst“ (Blumenberg 1978, 143–144; Born 1969, 9). Solche und verwandte philosophische Äußerungen, etwa von Nietzsche, lassen sich nach Blumenberg (1978, 142–165) nicht aus der astronomischen Theorie des Kopernikus ableiten, sondern sie

nehmen, was da geschah und entdeckt wurde, [...] als *Metapher*! Und zwar als absolute Metapher, indem die kopernikanische Umformung des Kosmos zum Orientierungsmodell genommen wird für eine Frage, die sich mit rein theoretischen Mitteln noch nie beantworten ließ: die Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt. (Blumenberg 1978, 144; 1965, 27)

Mit diesen Textstellen sind die Grundzüge dessen charakterisiert, was Blumenberg unter „absoluten“ Metaphern versteht. Zusammengefasst sind sie, soweit sie hier relevant sind:

- (1) Absolute Metaphern dienen der Erschließung „uneigentlicher“ Erkenntnisgegenstände, die begrifflich nicht vollständig erfassbar sind.
- (2) Sie haben den Charakter von Symbolen, die es leisten, vertraute Anschauungen auf „uneigentliche“ Gegenstände wie die Natur oder die Welt im Ganzen zu übertragen.
- (3) Absolute Metaphern können theoretische Begriffe begründen. Umgekehrt können theoretische Begriffe die Herausbildung von absoluten Metaphern stimulieren.
- (4) Der Bedeutungsgehalt von Metaphern ist teils historisch, teils pragmatisch zu verstehen:
 - (i) vermittelt der Ideengeschichte, die untersucht, wie sich die Metaphern wandeln, und
 - (ii) als Orientierungsmodelle, die aus einer praktischen und/oder anthropologischen Umdeutung theoretischer Begriffe und Weltmodelle resultieren.

Blumenberg arbeitet die pragmatischen, anthropologischen Konsequenzen von absoluten Metaphern in späteren Schriften in vielen Hinsichten aus, insbesondere in seinen

Werken zur Bedeutung der kopernikanischen Revolution (1965; 1975), in seiner Theorie der Unbegreiflichkeit (1979; 2007) und in der *Lesbarkeit der Welt* (1983). Entscheidend ist hier, dass seine Metaphorologie den kognitiven oder epistemischen Gehalt der „absoluten“ Metaphern ausklammert. Sie bleibt auf die ideengeschichtliche Bedeutung und die pragmatische, sinnstiftende Funktion der Metaphern fokussiert.

In diesem wichtigen Punkt unterscheidet sich Blumenbergs Verständnis der absoluten Metaphern deutlich von Kants Auffassung der Symbole als Analoga von Schemata der Verstandeserkenntnis. Nach der *Kritik der reinen Vernunft* beziehen sich die Vernunftideen zwar nicht *direkt* auf die Gegenstände objektiver Erkenntnis, aber sie haben doch eine regulative Funktion für die *systematische Erweiterung* der objektiven Naturerkenntnis. Kant sieht die zentrale Funktion der Vernunft dort darin, den Verstand mittels der Vernunftidee der „Form eines Ganzen“ als *focus imaginarius* auf ein Ziel auszurichten, das darin besteht, der Verstandeserkenntnis „die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen“ und das „Systematische in der Erkenntnis“ zustande zu bringen (Kant 1787, B 673–674.). Die Vernunft leistet dies vermittelt eines „Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit“, welches „eine Regel oder Prinzip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs“ liefert (Kant 1787, B 693). Dieses „Analogon“ eines Schemas der Verstandesbegriffe begründet nach der *Kritik der reinen Vernunft* die regulativen Prinzipien der Homogenität, Kontinuität und Spezifikation der Natur (Kant 1787, B 685–685).

Kant betrachtet diese Prinzipien als heuristische Leitlinien zur Auffindung der systematischen Einheit aller empirischen Naturerscheinungen und -gesetze. In der *Kritik der Urteilskraft* fließen sie schließlich in das (nur subjektive, aber ebenfalls erkenntnisleitende) Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur zusammen. Kants diesbezügliche Ausführungen sind hilfreich dafür, den *epistemischen* Ertrag der absoluten Metaphern aufzuschlüsseln, den Blumenbergs Metaphorologie ausspart. Wenden wir uns aber nun zunächst der Metapher der Lesbarkeit der Welt und der Rede vom Buch der Natur zu.

2 Das „Buch der Natur“

Eine solche heuristische, regulative Funktion für die Erweiterung der Naturerkenntnis kommt auch der Metapher von der Lesbarkeit der Welt zu, seitdem sie sich von ihrem theologischen Hintergrund abgelöst hat. Sie vergleicht die Natur mit einem Text, den wir entziffern können, und wurde vor allem durch die Rede vom „Buch der Natur“ wirkungsmächtig. Ursprünglich stammt die Deutung der Natur als Buch aus dem christlichen Mittelalter. Augustinus stellte der biblischen Offenbarung das „Buch der Natur“ an die Seite, d. h. die Natur als „Buch der Schöpfung“, das auf seinen Urheber verweist, weil man darin die Werke Gottes unmittelbar vor Augen hat (Evers 2020, 26). Augustinus betrachtete das in der Bibel aufgezeichnete Wort Gottes jedoch als vorrangig gegenüber dem „Buch der Natur“, und so blieb die Metapher vom Buch der Natur lange ohne epistemischen Ertrag für die Erkenntnis der Schöpfung und ihres

Urhebers (Blumenberg 1983, 47–57). Dies änderte sich erst in der Naturphilosophie der Renaissance, wie die umfangreiche ideengeschichtliche Dokumentation von Erich Rothacker (1979) zeigt, die vom Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert reicht, aber die Wirkungsgeschichte in der neuzeitlichen Naturwissenschaft ausklammert. Für diese ist entscheidend, wie Galilei die Rangfolge zwischen der Bibel und dem „Buch der Natur“ umkehrte. Im Brief an Christine von Lothringen (1615) betonte er, dass die Natur göttliche Offenbarung aus erster Hand ist, und erklärte die Bibel zu einer weniger verlässlichen Offenbarung aus Menschenhand, deren Niederschrift fehleranfällig und ungenau ist:

Da die Heilige Schrift und die Natur ihren Ursprung gleichermaßen im göttlichen Wort haben – diese ist diktiert vom Heiligen Geist, jene führt die Befehle Gottes höchst aufmerksam aus [...]: darum scheint es, daß keine der Naturerscheinungen – seien sie durch sinnliche Wahrnehmung enthüllt oder durch die nötigen Experimente bestätigt – in irgendeinen Zweifel gezogen oder bestritten werden kann, weil einige Stellen in der Heiligen Schrift – wörtlich genommen – damit nicht einiggehen. Und es scheint ferner, daß nicht alles, was in der Schrift gesagt ist, der gleichen Genauigkeit verpflichtet ist wie jede Naturerscheinung, und dass Gott sich nicht in kleinerem Maße in den Naturerscheinungen offenbart als in den heiligen Worten der Schrift. (Galilei 1615, 316–317; Sambursky 1975, 284)

Damit versetzte er die Naturerkenntnis in den Rang der Bibelexegese und sprach dem „Buch der Natur“ im Zweifelsfall das letzte Wort zu. Dazu kam, dass er bei der Entzifferung des „Buchs der Natur“ nicht nur auf unmittelbare Sinneswahrnehmung im aristotelischen Sinne setzte, sondern Beobachtungsinstrumente wie das Fernrohr, Messgeräte und Experimente hinzunahm, um die Naturerscheinungen zu entschlüsseln und seine Beobachtungs- und Messergebnisse mathematisch zu deuten. Nach Galileis berühmtem Diktum von 1623 ist das Buch der Natur in mathematischen Lettern verfasst:

Die Philosophie ist in dem größten Buch geschrieben, das unseren Blicken vor allem offensteht – ich meine das Weltall [...] Es ist in mathematischer Sprache geschrieben, und seine Buchstaben sind Dreiecke, Kreise und andere Figuren, ohne diese Mittel ist es dem Menschen unmöglich, ein Wort zu verstehen, irrt man in einem dunklen Labyrinth herum. (Galilei 1623, 38; Harig 1987, 275)

Die mathematische Sprache, in der das Buch der Natur verfasst ist, bedarf demnach der Entzifferung, so dass die Lektüre nicht jedermann, sondern nur den Experten gelingt. Der unmittelbare Augenschein trügt; ohne Mathematisierung der Phänomene bleibt man im „dunklen Labyrinth“ des aristotelischen Weltbilds und seiner Widersprüche verfangen.

Eine weitere Pointe von Galileis Diktum ist, dass es die mathematische Ausdeutung der Natur, die seit der antiken Astronomie betrieben wurde, von den Gestirnen auf die irdischen Bewegungen mechanischer Körper übertrug. Mit dem „größten Buch, das unseren Blicken vor allem offensteht“, meint Galilei zunächst den Sternenhimmel und die Bewegungen der Himmelskörper, doch er weitet die Mathematisierung der Phänomene von der Astronomie auf die irdische Mechanik aus. Diese allumfassende Ma-

thematisierung des „Weltalls“ steht in pythagoräischer Tradition und insbesondere in der Tradition von Platons *Timaios*, nach dem die Himmelskörper Kreisbewegungen ausführen und alles in der Welt *letztlich* aus Elementardreiecken „besteht“, die sich zu den platonischen Körpern als Grundbausteinen der Elemente zusammenfügen. Nicht nur Galileis Mechanik, auch Keplers *Weltharmonie*, das Cartesische Programm einer *mathesis universalis* und vor allem auch Newtons Begründung der mathematischen Physik stehen in dieser platonischen Tradition; aber Galileis Metapher vom „Buch der Natur“, das „in mathematischer Sprache geschrieben“ ist, bringt sie zu Beginn der neuzeitlichen Naturwissenschaft am prägnantesten auf den Begriff.

Blumenbergs Ausführungen zur Metaphorologie vor Augen, fragt man sich hier: Inwiefern bringt diese Metapher die Natur *auf den Begriff*? Die Natur als Buch zu bezeichnen, ist metaphorisch – aber die Behauptung, dieses Buch sei in mathematischer Sprache verfasst, lädt natürlich dazu ein, die Naturerscheinungen auf *mathematische* Begriffe zu bringen. Der vorbegriffliche Hintergrund der Metapher liegt in der pythagoräischen Zahlenmystik und im Schöpfungsmythos des *Timaios*. Jedoch begründet das Bild einer *mathematisch verfassten Welt* das neuzeitliche Forschungsprogramm, die Phänomene mit experimentellen Methoden so zu analysieren, dass sie der mathematischen Beschreibung zugänglich werden. Insofern hat das Galileische Diktum in der Physik seit Galileis *Discorsi* (1638) eine überaus machtvolle methodologische und theoretische Wirkung entfaltet, die von Newtons *Principia* (1687) über Maxwells *Dynamical Theory of the Electromagnetic Field* (1865), Einsteins Spezielle und Allgemeine Relativitätstheorie und die Entwicklung der Quantenmechanik durch Planck, Einstein, Bohr, Heisenberg und Schrödinger bis heute reicht. Insofern hatte die Metapher vom Buch der Natur, wie Galilei sie verstand, einen immensen epistemischen Ertrag.

Die Metapher vom „Buch der Natur“, das in mathematischen Lettern geschrieben ist, ging seit Galilei mit etlichen anderen Metaphern einher, die theoretische Begriffe der Physik begründeten und ihre epistemische Wirkung in der Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaften entfalteten: die Metaphern der Natur als Maschine oder Mechanismus, die dem antiken und neuzeitlichen Atomismus zugrunde lag, und die Metapher der Welt als Uhr; die architektonischen Metaphern vom „Bau“ der Natur, der Einheit eines theoretischen Systems (Blumenberg 1978, 95–110) und dem „Fundament“ der Physik – sowie die „axiomatische Methode“ der Mathematik, die ursprünglich auf Euklid zurückgeht, in der Mathematik ab Ende des 19. Jahrhunderts präzisiert wurde und nach Hilbert (1918) auf eine „Tieferlegung der Fundamente“ der Physik zielt.

Dazu kam eine folgeschwere Umdeutung der Mikrokosmos-Makrokosmos-Metapher, nach der die Welt im Kleinen die Welt im Großen, das Universum, widerspiegelt. Diese Metapher begründete seit der Antike Analogieschlüsse vom Universum auf den Menschen, die in der Renaissance – etwa bei Paracelsus und Vesalius (1543) – zu Leitideen der Medizin bzw. Anatomie wurden (Karafyllis und Lobenhofer 2020, 10; Stöckler 2020, 110). Bei den frühneuzeitlichen Atomisten findet sich die Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie als Annahme einer umfassenden strukturellen Einheit der Natur im Großen und im Kleinen wieder. Auf diese Annahme stützt Newton in *Query 31*

seiner *Opticks* seine Spekulationen über die Kräfte und kleinsten Teilchen der Materie und ihre Wechselwirkungen mit dem Licht, von dem er annahm, dass es ebenfalls aus Atomen besteht:

And thus Nature will be very conformable to her self and very simple, performing all the great Motions of the heavenly Bodies by the Attraction which intercedes these Bodies, and almost all the small ones of their Particles by some other attractive and repelling Powers which intercede the Particles. (Newton 1704, 397)

Die Metaphern vom mathematischen „Buch der Natur“, von der Natur als Mechanismus und vom einheitlichen Bau der Natur nach Vorgabe der Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie greifen in der Begründung der Methoden der neuzeitlichen Physik eng in einander. Die Natur als Mechanismus oder Maschine zu betrachten, lädt dazu ein, die Phänomene in isolierte Komponenten zu zerlegen und zu untersuchen, wie diese Komponenten oder Bauteile ineinandergreifen. Die aristotelische Metapher der Natur als Organismus mit teleologischer Struktur lädt hierzu offensichtlich *nicht* ein, weil die Organe eines Lebewesens abgetrennt vom Organismus ihre Lebensfunktionen nicht mehr ausführen können. Auf diese Zerlegung der Phänomene zielt Galileis experimentelle Methode. Experimente regularisieren die Naturerscheinungen, d.h. sie machen sie gleichförmig und regelmäßig, indem sie auf intersubjektiv nachvollziehbare Weise wiederholbare Phänomene herstellen (Hacking 1983). Dabei gehen die Naturforscher seit Galilei resolutiv-kompositiv bzw. (in den entsprechenden griechischen Termini ausgedrückt) analytisch-synthetisch vor (Losee 1972; Engfer 1982; Beaney 2021): Sie ersinnen Experimente dafür, die Phänomene in getrennte Komponenten zu zerlegen, die sie messen können und deren wechselseitige Abhängigkeiten sie durch Variation der Versuchsbedingungen untersuchen. Dies zielt darauf, die Phänomene in präzise mathematische Begriffe zu fassen und ihrer Zusammensetzung auf den Grund zu gehen, um sie durch nicht direkt beobachtbare Ursachen – insbesondere Kräfte und kleinste Teilchen bzw. Atome – zu erklären und ihr Verhalten als gesetzmäßig zu verstehen.

Galilei praktizierte dieses resolutiv-kompositive Vorgehen in seinen Experimenten mit der schiefen Ebene, die unter idealisierten, variierbaren Bedingungen untersucht, wie sich die Wurf- und Fallbewegungen mechanischer Körper aus einer Vorwärts- und einer Abwärts-Komponente zusammensetzen. Newton beschrieb in den *Principia* nach demselben Muster die Kepler-Bahnen der Planeten um die Sonne als Resultante aus einer Trägheits- und einer Zentripetalbewegung; durch seine Theorie der universalen Gravitation vereinheitlichte er die Kepler-Bahnen mit Galileis Fallgesetz. Für den Atomismus der Materie und des Lichts, von dem er überzeugt war, hatte er aber noch keine mathematische Theorie subatomarer Teilchen und ihrer Wechselwirkungen nach dem Vorbild der *Principia* anzubieten, sondern konnte nur naturphilosophische Spekulationen in Frageform präsentieren, sowie eine Reihe von Beobachtungen, die seiner Auffassung nach dafürsprachen. In *Query 31* der *Opticks* gab er eine Vielzahl von empirischen Belegen zur Unterstützung des Atomismus an. Am Ende stellte er sie in den

Kontext der Anwendbarkeit der Mathematik auf die Natur, indem er erläuterte, wie sich die analytisch-synthetische Methode der antiken Geometrie (Pappos 1589; Hintikka und Remes 1974) auf die Physik übertragen lässt:

As in Mathematicks, so in Natural Philosophy, the Investigation of Difficult Things by the Method of Analysis, ought ever to precede the Method of Composition. This Analysis consists in making Experiments and Observations, and in drawing general Conclusions from them by Induction, and admitting of no Objections against the Conclusions, but such as are taken from Experiments, or other certain Truths. [...] By this way of Analysis we may proceed from Compounds to Ingredients, from Effects to their Causes, and from Motions to the Forces producing them; and in general, from Effects to their Causes, and from particular Causes to more general ones, till the Argument end in the most general. [...] This is the Method of Analysis: And the Method of Synthesis in assuming the Causes discover'd, and establish'd as Principles, and by them explaining the Phaenomena proceeding from them, and proving the Explanations. (Newton 1704, 404–405)

Danach ist die Analysis ein induktives Begründungsverfahren, das einen Schluss auf die beste Erklärung der Phänomene durch die Atome und Kräfte, die sie konstituieren, bewerkstelligen soll. Die Synthesis zielt umgekehrt darauf, diese Erklärung – die nichts anderes als eine mechanistische Erklärung im Sinne der neueren Wissenschaftstheorie ist (Machamer et al. 2000; Falkenburg und Schiemann 2019) – mathematisch zu präzisieren, um die Beschaffenheit der Phänomene deduktiv aus den kausalen Aktivitäten und Interaktionen ihrer Komponenten herzuleiten. Der Schluss von den Phänomenen auf ihre kleinsten Teilchen ist dabei ein Analogieschluss. Er beruht auf der Mikrokosmos-Makrokosmos-Metapher bzw. der Formel der Einheit und Selbstähnlichkeit der Natur, in die Newton diese Metapher umdeutete.

Zusammen mit der Metapher vom Bau der Natur hat diese Einheits-Formel die Physik von Newton bis heute bei der Suche nach umfassenden Theorien stimuliert. Bei Max Planck (1908) mündet diese Suche nach einer einheitlichen Fundamentaltheorie wieder in Anklänge an eine höhere, unveränderliche, mathematische Realität hinter den Naturerscheinungen, die an Platon erinnern:

Das konstante einheitliche Weltbild ist [...] das feste Ziel, dem sich die wirkliche Naturwissenschaft in allen ihren Wandlungen fortwährend annähert [...] Dieses Konstante, von jeder menschlichen, überhaupt von jeder intellektuellen Individualität Unabhängige ist nun eben das, was wir das Reale nennen. (Planck 1908, 49)

Metaphern sind nicht wahrheitsfähig, aber sie können angemessen oder unangemessen sein. Die Erfolgsgeschichte der neuzeitlichen Physik lehrt dabei, dass die Metaphern des mathematisch verfassten „Buchs“ der Natur und der Natur als Mechanismus oder Maschine sowie die Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie in vielen Bereichen angemessen sind.

Die Entwicklung der Physik und ihrer Nachbardisziplinen im 20. Jahrhundert lehrt allerdings darüber hinaus, dass der epistemische Ertrag dieser Metaphern auch seine Grenzen hat. Hierfür steht ebenfalls Planck, der im Zuge seiner Vereinheitlichung der Thermodynamik mit der elektrodynamischen Strahlungstheorie tragischerweise auf

das Wirkungsquantum stieß, das zur Entwicklung der Quantentheorie führte und an dem die Einheit der Physik bis heute hartnäckig scheitert. In einem späten Vortrag *Sinn und Grenzen der Wissenschaft* deutete er die Suche nach einer einheitlichen Theorie der Physik, bzw. nach einer allumfassenden mathematischen Einheit der Natur, nur noch im Sinne eines regulativen Prinzips, das dazu dient, ein letztlich unerreichbares Ziel zu verfolgen (Planck 1941, 372–375).

3 Kants Umdeutung der kopernikanischen Revolution

Diese Abschwächung der epistemischen Ansprüche, die seit Galilei aus der Metapher vom „Buch der Natur“ resultierten, entspricht dem Ergebnis der kantischen Vernunftkritik. Kant selbst präsentiert dieses Ergebnis in der Vorrede zur zweiten Auflage der *KrV* einerseits als eine erkenntnistheoretische Neuauflage der kopernikanischen Revolution, bezeichnet es jedoch andererseits als ein „befremdliches“, für die Zwecke der Metaphysik „nachteiliges Resultat“ (Kant 1787, B XIX) der erkenntniskritischen Wende. Seine metaphorische Umdeutung der kopernikanischen Revolution dient dazu, diese auf den ersten Blick negative Bilanz seiner Revolution der Metaphysik zu rechtfertigen. Der positive Ertrag ist dabei aus Kants Sicht an erster Stelle die Leistung, der Metaphysik den „sicheren Gang einer Wissenschaft“ verschafft zu haben, der sich – unter Berufung auf Francis Bacon (Kant 1787, B XII) – insbesondere am Vorbild der empirischen Naturwissenschaft Physik orientiert.

In der bekannten Passage vergleicht Kant zunächst die Metaphysik mit der experimentellen Methode Galileis und seiner Nachfolger (Kant 1787, B XXIII). Dabei grenzt er seine Position vom Empirismus ab: Ein Experiment ist keine bloße Beobachtung von Naturerscheinungen, sondern es ist theoriegeleitet, d.h. es stellt auf der Grundlage theoretischer Vorannahmen gezielte Fragen an die Natur. Aus Sicht der heutigen Wissenschaftsphilosophie nimmt Kant hier eine teils konstruktivistische, teils kritisch-rationalistische Position ein. Genauer gesagt, er verbindet eine konstruktivistische Auffassung, wonach der gesetzmäßige Zusammenhang der Phänomene nur durch die Grundsätze des reinen Verstandes gewährleistet ist, mit einem hypothetisch-deduktiven Ansatz, demzufolge das Experimentieren der empirischen Überprüfung von theoretischen Annahmen dient. Kant bringt die Einsicht der Naturforscher, dass nur diese Vorgehensweise epistemischen Erfolg verspricht, in Zusammenhang mit der Licht-Metapher – d.h. mit einer uralten Tradition, die von Platons Höhlengleichnis über den Neuplatonismus bis zur Aufklärung reicht, aufgrund deren Blumenberg sie viel später auch zum Ausgangspunkt seiner Metaphorologie machte:

[...] so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Principien ihrer Urtheile nach beständigen Gesehen vorangehen und die Natur nöthigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängelein lassen müsse. (Kant 1787, B XIII)

Die Licht-Metapher steht dabei seit alters her für den platonischen Aufstieg aus den Niederungen der Sinnlichkeit zur „wirklichen“ Welt, d. h. für den Zugang zur Wahrheit. Nach Kants Rhetorik in der Vorrede B bietet nur die experimentelle Methode der Physik Galileis einen sicheren Zugang zu wahrer Erkenntnis, weil sie eben *nicht* in der bloßen *Beobachtung* der empirischen Phänomene besteht, wie die aristotelische Physik sie gefordert hatte, sondern in einem hypothetisch-deduktiven Verfahren, das der Vernunft die Richterrolle zuweist und bei dem die Natur nur noch in den Zeugenstand gerufen wird, um die Theorie, die dem Experiment zugrunde gelegt wurde, empirisch zu bestätigen oder zu widerlegen.

Die anschließende Berufung auf die kopernikanische Revolution dient Kant der emphatischen Aufwertung dieser Umkehrung der Rolle von theoretischer Vernunft und empirischer Beobachtung, die sich die Metaphysik von den Naturforschern abgucken soll. Die Rede von politischen oder auch wissenschaftlichen Revolutionen ist ja auch nur eine Metapher, die sich den Titel von Kopernikus' Werk *De revolutionibus orbium coelestium* (Kopernikus 1543) in höherstufiger Umdeutung des Terminus „Umläufe“ zunutze macht. Bei Kant liest sich diese höherstufige Umdeutung bekanntlich so:

Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. (Kant 1787, B XVI)

Kant bettet diese Umdeutung der kopernikanischen Revolution in eine vielschichtige Analogie zwischen der Methode der Metaphysik und der experimentellen Methoden der neuzeitlichen Physik ein, um die negative Bilanz seiner Revolution der Metaphysik anhand des positiven Ertrags der so erreichbaren Gewissheit in der metaphysischen Erkenntnis zu plausibilisieren. Dieser Kontext wird von den meisten Kant-Interpreten nicht beachtet, auch von Blumenberg (1975, 691–714) nicht. Kants „kopernikanische Wende“ wird aber erst voll verständlich, wenn man sich auch mit den Ausführungen zur experimentellen Methode Galileis unmittelbar vor dieser Textstelle und Kants daran anschließenden Erläuterungen zum Experiment der reinen Vernunft befasst.

Mit der kopernikanischen Metaphorik mahnt Kant einen Perspektivenwechsel an, der in einem gewissen Sinn *gegenläufig* zur Revolution des Kopernikus ist. Kopernikus schaffte die Drehung des Sternenhimmels um den Beobachter ab, d. h. er kehrte die Perspektive um, indem er die irdischen Beobachter mit der Erde um sich selbst drehen und den Sternenhimmel ruhen ließ. Kant dagegen kehrt die epistemische Perspektive ein weiteres Mal um. Er fordert, dass man die Beobachter – metaphorisch gesprochen – in Ruhe lassen solle, um einzusehen, dass die Phänomene von unserem Erkenntnisvermögen abhängen. Man könnte also darüber streiten, ob diese Wende eigentlich eher *anti*-kopernikanisch ist, weil sie den Beobachter bzw. das erkennende Subjekt episte-

misch wieder in das Zentrum rückt, aus dem Kopernikus es mit dem irdischen Beobachterstandpunkt verbannt hatte – oder ob sie die kopernikanische Revolution *radikalisiert*, weil Kant die Phänomene *überhaupt* zu bloßen Erscheinungen erklärt, so wie Kopernikus die scheinbaren Bewegungen der Planeten und der Fixsterne.

Eingangs hatte ich behauptet, Kants „kopernikanische Wende“ lasse sich teils als Kritik und teils als Fortschreibung der Metapher von der Lesbarkeit der Welt bzw. des mathematisch verfassten Buchs der Natur deuten. Die angedeutete Zweideutigkeit seiner kopernikanischen Metaphorik mag als erster Beleg für diese These gelten. Eine nähere Betrachtung des Kontexts dieser Metaphorik, nämlich Kants Analogie zwischen der experimentellen Methode der Naturwissenschaft und der metaphysischen Erkenntnis, gibt hier noch mehr Aufschluss. Eine Analogie hat die Struktur eines Doppelverhältnisses; A verhält sich zu B wie C zu D:

$$A : B = C : D$$

Dies ist der traditionelle Analogiebegriff, der ursprünglich aus der Mathematik stammt und den Kant teilt (Kant 1787, B 222). Ein berühmtes Beispiel der Übertragung dieses Konzepts auf die Metaphysik ist: Gott verhält sich zur Welt wie ein Uhrmacher zur Uhr, d. h. er ist die erzeugende Ursache der Welt. Dieses Beispiel geht bis auf Platons *Timaios* zurück und es zeigt, dass Analogieschlüsse in der Metaphysik gegen die Prinzipien der kantischen Vernunftkritik verstoßen. Für Kant haben Analogieschlüsse oft den Charakter symbolischer Erkenntnis; eine Vernunftidee ist für ihn das „Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit“ (Kant 1787, B 693), das nach der *transzendentalen Dialektik* der *KrV* als regulatives Prinzip für die Erweiterung der Verstandeserkenntnis dient. In den *Prolegomena* von 1783, die ähnlich wie die Vorrede B von 1787 der Popularisierung von Kants Vernunftkritik dienen sollten, greift er dieses Beispiel wie folgt auf:

Wenn ich sage: wir sind genöthigt, die Welt so anzusehen, *als ob* sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt [...] zu dem Unbekannten, das ich also hiedurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne. (Kant 1783, 1900, 4: 357)

Die Vorstellung von Gott als Baumeister der Welt ist eine absolute Metapher nach Blumenberg (vgl. Abschnitt 1), die aber nach Kant eine epistemische Funktion für die Naturerkenntnis hat, insofern sie den Verstand mittels der Vernunftidee der „Form eines Ganzen“ auf das Ziel ausrichtet, die systematische Einheit der Natur zu erkennen und die regulativen Prinzipien zu begründen, die diesem Ziel dienen (vgl. Ende von Abschnitt 1).

Dagegen hat die Analogie zwischen der experimentellen Methode der Naturwissenschaft und der metaphysischen Erkenntnis in der Vorrede B eine völlig andere heuristische Funktion. Kant will damit plausibel machen, dass am Perspektivenwechsel der *KrV* für die Metaphysik kein Weg vorbeiführt, weil jede metaphysische Alternative

die Vernunft seiner Auffassung nach in einen Widerspruch vom Typ der kosmologischen Antinomie verwickelt. Die Analogie umfasst insgesamt fünf Stufen, die Kant jeweils als Doppelverhältnis im Sinne des obigen traditionellen Analogiebegriffs ausbuchstabiert (Falkenburg 2018; 2020, 216–225):

(1) Das naturwissenschaftliche Experiment gleicht einem Gerichtsverfahren:

Experiment : Natur = Richter : Zeuge

Die Natur wird beim Experimentieren durch Galileis Methode ins Kreuzverhör genommen; der „sichere Gang“ der Naturwissenschaften verdankt sich dem theoriegeleiteten Vorgehen beim Experimentieren (Kant 1787, B XIII–IV).

(2) Der Perspektivenwechsel in der Metaphysik gleicht der kopernikanischen Revolution:

Sternenhimmel : Beobachter = Beobachter : Phänomene

Die kopernikanische Revolution bestand darin, die Sonne und die Sterne anstelle des irdischen Beobachters als ruhend zu betrachten. Kants kopernikanische Wende besteht entsprechend, aber in *umgekehrter* Stoßrichtung, darin, nicht die Erkenntnisgegenstände, sondern das erkennende Subjekt „in Ruhe“ zu lassen bzw. als unveränderlich zu betrachten (B XVI). Kants Perspektivenwechsel führt anders als derjenige des Kopernikus *zurück* zum Beobachter, bzw. zu unserem Erkenntnisvermögen, als Grund dafür, wie uns die Phänomene erscheinen. Diese Kehrtwendung in der Beobachterperspektive bereitet die nächste, entscheidende Stufe der Analogie zwischen der experimentellen Methode und der metaphysischen Erkenntnis vor:

(3) Unsere Erkenntnis gleicht einem naturwissenschaftlichen Experiment:

Erkenntnis : Gegenstand = Experiment : Resultate

Die Gegenstände richten sich nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens, nicht umgekehrt – genauso wie die Auskunft der Natur sich nach der theoretischen Frage richtet, die durch das Experiment an sie gestellt wird (Stufe (1), Kant wiederholt dies hier nicht noch einmal); deshalb können wir die Gegenstände nur als Erscheinungen, nicht als Dinge an sich erkennen (Kant 1787, B XVII–XIII). Dies ist Kants Position eines transzendentalen Idealismus, den er dann mit einem empirischen Realismus bezüglich der in Raum und Zeit gegebenen Phänomene verknüpft. Kant fügt dieser Analogie dann noch zwei weitere Stufen hinzu:

(4) Die Vernunftkritik gleicht der experimentellen Methode:

Vernunftkenntnis : Test auf Konsistenz = Experiment : Bestätigung/Widerlegung

Kant führt ein Gedankenexperiment durch, das er als „Gegenprobe der Wahrheit“ bzw. als zwingenden Beweis für seine „veränderte Methode der Denkungsart“ betrachtet

(Kant 1787, B XVIII–XXI). Gedankenexperimente zielen darauf, eine Theorie auf Widerspruchsfreiheit zu testen, so wie ein Experiment der Physik auf Bestätigung oder Widerlegung einer theoretischen Vorhersage zielt. Entsprechend zielt Kants Experiment der reinen Vernunft darauf, den transzendentalen Realismus durch den Hinweis auf die kosmologische Antinomie zu widerlegen, die Kant als Widerstreit der Vernunft mit sich selbst deutet (Falkenburg 2020, 149–208).

(5) Die Methode der *KrV* gleicht der analytisch-synthetischen Methode der Chemie:

Transz. Analytik : Transz. Dialektik = chemische Analyse : chemische Synthese

Diese letzte Stufe der Analogie, die Kant in einer Fußnote zum Experiment der reinen Vernunft ausführt, greift die resolutiv-kompositive bzw. analytisch-synthetische Methode Galileis und Newtons am Beispiel der Analyse und Synthese in der Chemie auf:

Dieses Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der *Chemiker*, welches sie mannigmal den Versuch der *Reduction*, im Allgemeinen aber das *synthetische Verfahren* nennen, viel Ähnliches. Die *Analysis* des *Metaphysikers* schied die reine Erkenntnis a priori in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen und dann der Dinge an sich selbst. Die *Dialektik* verbindet beide wiederum zur Einhelligkeit mit der nothwendigen Vernunftidee des *Unbedingten* und findet, daß diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist. (Kant 1787, B XXII)

Hier vergleicht Kant die Unterscheidung zwischen Erscheinungen (*phaenomena*) und Dingen an sich (*noumena*), die er in der Transzendentalen Analytik macht, mit der Trennung von chemischen Stoffen, die Resultat einer chemischen Analyse ist; während die Transzendente Dialektik die Verbindung der Erscheinungen mit Dingen an sich, d.h. den Versuch, die Phänomene am Leitfaden der „notwendigen Vernunftidee des Unbedingten“ mit noumenalen Abschlussbedingungen zu verknüpfen, als trugschlüssig kritisiert. – Ein Hinweis darauf, warum Kant hier die Chemie anstelle der Physik als Beispiel nimmt, findet sich in den *Prolegomena*; dort parallelisiert Kant seine Vernunftkritik bereits in Form einer doppelten Analogie mit den Naturwissenschaften seit Galilei, Kepler und Newton: „Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie *Chemie* zur *Alchymie*, oder wie *Astronomie* zur wahrsagenden *Astrologie*“ (Kant 1783, 1900, 4:366). Danach verhält sich die Vernunftkritik zur „gewöhnlichen Schulmetaphysik“ – gemeint ist die Metaphysik von Christian Wolff und Alexander Baumgarten, die (u. a. von Kant selbst) an den Universitäten gelehrt wurde – wie die echte Naturwissenschaft zur Pseudowissenschaft. (Die Chemie hatte eine Generation vor Newton, mit Robert Boyle, begonnen sich von der Alchemie abzulösen; die Astrologie löste sich erst mit dem Siegeszug des kopernikanischen Weltbilds allmählich von der Astrologie.)

Die Stufen (3)–(5) haben noch einen weiteren Aspekt, der für Kant ebenfalls wichtig ist: den Aspekt einer „Gegenprobe der Wahrheit“ (Kant 1787, B XX), die in den Naturwissenschaften wie in der Mathematik erst den Beweis von zugrundeliegenden theoretischen Annahmen abschließt. Hierin folgt er Newton (1730, 404–405) und Pappos

(1589) (vgl. oben, Abschnitt 2). Unmittelbar vor der Fußnote zum Vergleich der beiden Teile der *Transzendentalen Logik* mit den Verfahren der Analyse und Synthese in der Chemie beschließt Kant seine Ausführungen zum Experiment der Vernunft mit den Worten: „so zeigt sich, daß, was wir Anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet sei“ (Kant 1787, B XX–XXI). Die Transzendente Analytik nimmt danach den transzendentalen Idealismus versuchsweise an, als eine philosophische Hypothese; die Transzendente Dialektik soll diese Position dann beweisen, indem sie die Gegenposition des transzendentalen Realismus – die Kant für die einzige denkbare Alternative hielt – anhand der kosmologischen Antinomie *ad absurdum* führen soll (Kant 1787, B XXI; Falkenburg 2020, 219–222).

4 Der epistemische Ertrag von Kants Metaphorik

Die vielschichtige Analogie zwischen Naturerkenntnis und Metaphysik in der Vorrede B samt ihrer kopernikanischen Metaphorik sollte die Leser der *KrV* darauf einstimmen, welche Art von Metaphysik aus Kants Sicht einzig und allein den „sicheren Gang“ einer Wissenschaft verspricht: eine Metaphysik mit transzendentalphilosophischer Basis, die sich methodologisch am Erfolg der Physik Galileis und Newtons orientiert. Metaphysik ist für Kant im Anschluss an Wolff und Baumgarten Vernunftkenntnis aus reinen Begriffen (Kant 1787, B 869), doch als solche eine Pseudowissenschaft, soweit sie nicht vernunftkritisch begründet ist. Was von der Metaphysik nach der Vernunftkritik übrig bleibt, führt Kant im Architektonik-Kapitel der *KrV* aus. Hier treffen wir auf die architektonische Bauplan-Metapher bzw. die Forderung nach der systematischen Einheit der Erkenntnis, die so zentral für die neuzeitliche Metaphysik seit Descartes war, wie sie die Entwicklung der Physik seit Newton geprägt hat. Kant bestimmt die Metaphysik dort genauer als „ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntniß aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange“ (Kant 1787, B 869), in Abgrenzung einerseits gegen die Mathematik, die sich nicht auf die Welt bezieht und deshalb ihre Begriffe frei konstruieren kann, und andererseits gegen die empirische Erkenntnis, die nicht den im letzten Abschnitt skizzierten Anforderungen an den „sicheren Gang“ einer Wissenschaft genügt.

Von Kants weiteren Unterteilungen ist in unserem Kontext vor allem relevant, dass er die „immanente“ von der „transzendenten“ Metaphysik der Natur unterscheidet. Erstere ist die „wahre“ metaphysische Erkenntnis; sie genügt den Vorgaben der Transzendentalphilosophie, indem sie im Einklang mit den heuristischen Analogien der Vorrede B den Erkenntnisobjekten die theoretische Struktur a priori vorgibt – wie der Experimentator der Natur die Struktur ihrer Antwort –, dabei jedoch auf Sinneserscheinungen bzw. Gegenstände möglicher Erfahrung beschränkt bleibt, also nicht auf Dinge an sich bezogen ist. Kant nennt diesen „wahren“ Teil einer systematischen Metaphysik „rationale Physiologie“ und unterteilt ihn in die „rationale Physik“ und die „rationale Psychologie“ (Kant 1787, B 874). Die Grundlagen der ersteren entwickelt Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* von 1786, die den

Prinzipien der mathematischen Physik Newtons das Siegel metaphysischer Gewissheit verleihen sollen. Der letzteren spricht Kant die Möglichkeit einer weiteren systematischen Ausarbeitung ab, weil die Seele, als Gegenstand des inneren Sinns, aus seiner Sicht nicht mathematisierbar ist – so dass nur die empirische Psychologie bleibt, die aber nicht in die Metaphysik gehört, sondern in die empirische Naturwissenschaft (Kant 1787, B 876–877).

Anders als die „immanente“ Metaphysik umfasst die „transzendente“ Metaphysik nach Kant nur „scheinbare“ metaphysische Erkenntnis, mit den traditionellen Disziplinen der „rationalen Kosmologie“ und „rationale Theologie“. Als „wahre“ metaphysische Erkenntnis verstanden, die von den Grenzen der Welt in Raum und Zeit, den letzten Bestandteilen der Substanzen in der Welt und den unbedingten Ursachen und Daseinsgründe alles Seienden verspricht, führt die „rationale Kosmologie“ nach Kant in die kosmologische Antinomie, die aus seiner Sicht den transzendenten Realismus widerlegt, wie er auch mit dem Experiment der reinen Vernunft in der Vorrede B demonstrieren will. Die Behauptungen der „rationalen Kosmologie“, etwa die verschiedenen traditionellen Gottesbeweise, sind nach Kant zwar nicht antinomisch, beruhen aber ebenfalls auf „dialektischen“ Trugschlüssen der Vernunft. Von ihnen bleibt nach der Vernunftkritik nur noch die eingangs erwähnte Vernunftidee der „Form eines Ganzen“, das vermittelt eines „Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit“ (Kant 1787, B 693) regulative Funktion für die *systematische Erweiterung* der objektiven Naturerkenntnis nach den Prinzipien der Homogenität, Kontinuität und Spezifikation der Natur hat (Kant 1787, B 685–686).

Damit bin ich wieder bei Blumenbergs „absoluten“ Metaphern. Blumenberg folgt Kant darin, dass er absolute Metaphern als Bilder des Weltganzen betrachtet, die sich daraus nähren, dass man die Eigenschaften endlicher Erkenntnisobjekte auf die Welt im Ganzen überträgt. Kants Vernunftideen entsprechen also absoluten Metaphern im Sinne von Blumenberg. Anders als von Blumenberg betont haben sie aber einen epistemischen Ertrag für die Naturerkenntnis.

Man denke etwa an die Idee der Welt im Ganzen, die nach Kant in die kosmologische Antinomie führt, wenn man nach den Grenzen des Universums in Raum und Zeit, nach Atomen oder anderen unteilbaren Substanzen und nach den „letzten“ Ursachen oder Daseinsgründen der Dinge in der Welt fragt; sowie an die Vorstellung, Gott sei der Grund einer durchgängigen systematischen Einheit der Natur. Solche metaphysischen Ideen, die Kant der Vernunftkritik unterzieht, sind nach Blumenberg absolute Metaphern. Sie haben jedoch einen epistemischen Ertrag, der in den regulativen Prinzipien liegt, die man nach Kant aus den Vernunftideen gewinnt. Dieser epistemische Ertrag ist begrifflich, insofern die regulativen Prinzipien der Begriffs- und Modellbildung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zugrunde liegen. Die regulativen Prinzipien, die sich aus den antithetischen Behauptungen der kosmologischen Antinomie Kants gewinnen lassen, leiten als heuristische Annahmen bis heute die Suche nach fundamentalen Elementarteilchen, einer fundamentalen Feldtheorie, einer allumfassenden physikalischen Kosmologie, etc. – so sehr sich die Konzepte der Physik seit Kant auch geändert haben. Dasselbe gilt für die kantische Vernunftidee oder absolute

Metapher eines „Bauplans“ der Natur von der „Form eines Ganzen“; aus ihr leitet sich die Forderung einer systematischen Einheit der Naturerkenntnis her. Kant folgerte daraus im Anschluss an seine *Metaphysischen Anfangsgründe* und die *Kritik der Urteilkraft* die Suche nach einer Grundkraft der Physik; man kann sagen, dass diese Idee der Suche nach einer umfassenden Theorie, die alle physikalischen Wechselwirkungen vereinheitlicht, bis heute zugrunde liegt.

Vom traditionellen System einer Metaphysik im Sinne von Wolff oder Baumgarten lässt Kants Vernunftkritik an „wahrer“ metaphysischer Naturerkenntnis fast nur noch die metaphysische Grundlegung der mathematischen Physik Newtons übrig, die er mit den *Metaphysischen Anfangsgründen* vorlegt. Die *Metaphysischen Anfangsgründe* sind der kantische Restbestand von Galileis „Buch der Natur“, das in mathematischen Letztern geschrieben ist. Die Metaphysik kann es hier leisten – so dachte Kant – der mathematischen Physik ein apodiktisch gültiges, unumstößliches begriffliches Fundament zu geben. Wie die wissenschaftlichen Revolutionen der Physik im 20. Jahrhundert lehrten, hat er sich hierin getäuscht. Dies indiziert aber vor allem, dass die menschliche Erkenntnis nicht erst in der Metaphysik, sondern schon in den Naturwissenschaften auf Grenzen stößt, die den „sicheren Gang einer Wissenschaft“ in Kants Sinne letztlich auf Logik und Mathematik beschränken (wobei nicht einmal hier Vollständigkeit in der Erkenntnis erreichbar ist, wie man seit den Gödel-Theoremen weiß).

Dabei war Kant davon überzeugt, dass das „Buch der Natur“ nicht *durchgängig* mathematisch entzifferbar ist. Zusätzlich zur Mathematisierung der Natur durch Theorien und Experimente sind die regulativen Prinzipien erforderlich, die Kant aus der Vernunftidee von der „Form eines Ganzen“ folgert und die darauf zielen, die systematische Einheit der Natur zu entdecken und ein einheitliches System von Naturgesetzen aufzustellen. Dazu kommen die teleologischen Prinzipien, die nach Kants der *Kritik der Urteilkraft* dazu dienen, die Funktionsweise von Organismen und den Bauplan der Natur insgesamt zu verstehen. Für Kant haben sie ebenfalls nur regulativen Charakter für die Naturerkenntnis, wobei sich in der Biologie mechanistische Erklärungen und teleologische Erkenntnisprinzipien komplementär ergänzen.

Versuch eines Fazits

Meine Eingangsthese war, dass sich Kants „kopernikanische Wende“ teils als Kritik, teils als Fortschreibung der Metapher von der Lesbarkeit der Welt bzw. des mathematisch verfassten Buchs der Natur deuten lässt. In der Tat schreibt Kants kritische Wende diese Metapher wie folgt fort: Die analytisch-synthetische Vorgehensweise der Physik Galileis und Newtons, und vor allem die experimentelle Methode, ist für ihn das Vorbild für den „sicheren Gang“ einer Wissenschaft; wobei die kopernikanische Metaphorik nur Unterpunkt in einer vielschichtigen Analogie zwischen experimenteller Methode und metaphysischer Erkenntnis ist. Resultat der Vernunftkritik ist dann, dass vom traditionellen System der Metaphysik nur die Begründung der mathematischen Physik als „wahre“ metaphysische Erkenntnis übrigbleibt: nur was *mathematisierbar* ist, zählt

für Kant zur „eigentlichen“ Wissenschaft von der Natur (Kant 1786, 1900, 4:470). Zugleich indiziert die Vernunftkritik folgende Grenzen der „Lesbarkeit“ der Welt bzw. der Möglichkeiten, das Buch der Natur in mathematischen Lettern zu entziffern: Jenseits der mathematischen Physik zeigen sich nach Kant die Grenzen des metaphysischen Weltbegriffs. Dennoch bleibt er epistemisch weiter fruchtbar, indem er den Naturwissenschaften regulative Prinzipien zur Erweiterung der Erkenntnis liefert, die dazu dienen, die systematische Einheit der Natur bzw. der empirischen Naturgesetze zu entdecken – ohne aber jemals Vollständigkeit in der Erkenntnis erreichen zu können. Darüber hinaus benötigt die Biologie teleologische Prinzipien, etwa um den Aufbau und die Funktion der Organe von Lebewesen zu verstehen. Kant sieht damit grundsätzliche Grenzen der Objektivierbarkeit *und* der Mathematisierbarkeit der Naturerkenntnis erreicht (zur Sicht der neueren Biologie vgl. etwa Mayr (1974; 1979)).

Blumenbergs Metaphorologie greift die Grundidee von Kants Vernunftkritik in der Konzeption der absoluten Metaphern auf, spart die hier skizzierten Aspekte von Kants Theorie der Natur aber aus – den epistemischen Ertrag, den die Vernunftideen nach Kant haben, genauso wie dessen Grenzen. Nach Blumenberg haben absolute Metaphern eine sinnstiftende Funktion, die er angesichts der neuzeitlichen Astronomie und Kosmologie für verloren gibt. Im Anschluss an Kant ist hier wohl eher eine tiefgreifende Ambivalenz bezüglich des Bedeutungsgehalts absoluter Metaphern zu konstatieren. Die Erkenntnis der Randständigkeit der Erde in der nach-kopernikanischen Welt hält die Menschen ja nicht davon ab, sich für unseren Ort im Universum, die Einzigartigkeit bzw. Nicht-Einzigartigkeit der irdischen Lebensbedingungen, die Existenz anderer intelligenter Lebewesen im Universum, die frühere, jetzige und künftige Entwicklung des Universums sowie viele weitere grundlegende Erkenntnisse über die Natur zu interessieren (Beisbart und Falkenburg 2020).

Vielleicht lässt sich diese Ambivalenz am besten so formulieren: Was nicht-begrifflich an den absoluten Metaphern der Naturerkenntnis bleibt, sind wohl unausrottbare Restbestände der traditionellen Metaphysik. Nach Kants Vernunftkritik lassen sich diese Restbestände auch gar nicht aus der Naturerkenntnis eliminieren; sie sind sogar konstitutiv für die Erweiterung der Naturerkenntnis. Aber sie können eben auch kein Gegenstand objektiver Erkenntnis sein – mit dieser Einsicht hat sich Kants Vernunftkritik als überaus wirkungsmächtig erwiesen.

Literatur

- Beaney, Michael. 2021. „Analysis“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/analysis/>>.
- Beisbart, Claus, und Brigitte Falkenburg. 2020. „Faszination Kosmologie“. In *Naturphilosophie*, hrsg. von Thomas Kirchhoff, Nicole Karafyllis et al., 323 – 331. 2., aktualisierte Auflage. Mohr Siebeck.
- Blumenberg, Hans. 1955. „Der kopernikanische Umsturz und die Wertstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft“. *Studium Generale* 8 (10), 637 – 648.

- Blumenberg, Hans. 1957a. „Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt“. *Studium Generale* 10 (2), 61–80.
- Blumenberg, Hans. 1957b. „Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung“. *Studium Generale* 10 (7), 432–447.
- Blumenberg, Hans. 1965. *Die kopernikanische Wende*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1975. *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1978. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1979. „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“. In *Schiffbruch mit Zuschauer*, 75–93. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1983. *Die Lesbarkeit der Welt*. 2., durchgesehene Auflage. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1988. *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2007. *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Suhrkamp.
- Born, Max. 1969. *Die Relativitätstheorie Einsteins*. 5., unveränderte Auflage, Springer.
- Copernicus, Nicolaus. 1990. „Über die Umläufe der Himmelskreise“. In *Nicolaus Copernicus: Das neue Weltbild*. Lateinisch-Deutsch, 59–153. Felix Meiner.
- Engfer, Hans-Jürgen. 1982. *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Frommann-Holzboog.
- Evers, Dirk. 2020. „Natur als Schöpfung“. In *Naturphilosophie*, hrsg. von Thomas Kirchhoff, Nicole Karafyllis et al., 23–31. 2., aktualisierte Auflage. Mohr Siebeck.
- Falkenburg, Brigitte. 2018. „Was beweist Kants Experiment der reinen Vernunft?“ In *Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant Kongresses*, Band 1, hrsg. von Violetta L. Waibel et al., 641–659. De Gruyter.
- Falkenburg, Brigitte. 2020. *Kant's Cosmology. From the Pre-Critical System to the Antinomy of Pure Reason*. Springer Nature.
- Falkenburg, Brigitte und Gregor Schiemann (Hrsg.). 2019. *Mechanistic Explanations in Physics and Beyond*. Springer.
- Galilei, Galileo. 1623. *Il saggiatore*, hrsg. Libero Sosio, 2. Auflage, 1992. Feltrinelli.
- Galilei, Galileo. 1623. „Lettera a madama Cristina de Lorena, Granduchessa die Toscana“. In *Opere di Galileo Galilei*, Bd. V, 1895, 316–317. Firenze Barbera.
- Hacking, Ian. 1983. *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge University Press.
- Harig, Gerhard. 1987. Galileis „Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme – alte und neue Wissenschaft im Widerstreit“, in: *Galileo Galilei: Schriften Briefe Dokumente* Bd. 2, hrsg. von Anna Mudry, 247–287. Rütten & Loenig.
- Hintikka, Jaakko und Unto Remes. 1974. *The Method of Analysis: Its Geometrical Origin and Its General Significance*, Boston Studies XXV. Reidel.
- Kant, Immanuel. 1770. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Impensis Io. Iac. Kanteri.
- Kant, Immanuel. 1783. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hartknoch.
- Kant, Immanuel. 1786. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Hartknoch.
- Kant, Immanuel. 1787. *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage. Hartknoch.
- Kant, Immanuel. 1900–1966. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften und der Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. 1–29.
- Kopernikus, Nikolaus. 1543. *De revolutionibus orbium coelestium*. Johannes Petreius.
- Losee, John. 1972. *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*. 4th ed., Oxford University Press
- Machamer, Peter, Lindley Darden und Carl F. Craver. 2000. „Thinking about Mechanisms“. *Philosophy of Science* 67, 1–25.

- Mayr, Ernst. 1974. „Teleological and teleonomic: a new analysis“. *Boston Studies in the Philosophy of Science* 14, 91 – 117.
- Mayr, Ernst. 1979. *Evolution und die Vielfalt des Lebens*. Springer.
- Newton, Isaac. 1704. *Opticks: Or, A treatise of the reflections, refractions, inflexions and colours of light*. Smith and Walford.
- Planck, Max. 1908. „Die Einheit des physikalischen Weltbildes“. In *Vorträge und Erinnerungen*, 28 – 51. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Planck, Max. 1941. „Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft“. In *Vorträge und Erinnerungen*, 363 – 380. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pappos. 1589. *Pappi Alexandrini Mathematicae Collectiones*. Venedig 1689.
- Rothacker, Erich. 1979. *Das „Buch der Natur“: Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*. Bouvier.

Reto Rössler

Das ‚Weltgebäude‘ als Epochenmetapher der Aufklärung.

Kosmologie, Metaphernzirkulation und Wissenspoetologie im 18. Jahrhundert

Abstract: ‘Weltgebäude’ as an Epochal Metaphor of the Enlightenment. **Cosmology, Metaphor Circulation and the Poetics of Knowledge in the 18th Century.** ‘Weltgebäude’ is a metaphor of the Enlightenment whose *circulation* far beyond cosmology initiates the genesis of knowledge and aesthetic form processes. The historical case study on metaphorology in the 18th century methodologically proceeds from the assumption of a ‘poetics of knowledge’ – that science and poetry equally form knowledge – and, against this background, integrates a plural set of metaphor-theoretical approaches to expand the notion of metaphor as more than a mere supplement to philosophical concepts in four ways: *Firstly*, the ‘Weltgebäude’ unfolds its heuristic power by motivating concrete textual and cognitive practices towards its imaginative discovery; *secondly*, the metaphor circulates between separate disciplines of Enlightenment knowledge formation, thereby legitimising new forms and modes of writing as well as the interaction of science and art; *thirdly*, the incomprehensibility of metaphorical speech is revealed in the simultaneous decline of both cosmological model and the metaphor or rhetoric around 1800; and *fourthly*, in Jean Paul’s aesthetics, in the transition to preliminary forms of a deconstructive theory of metaphor.

Einleitung

Wie lässt sich von *einer* Welt als Welt und Naturganzem sprechen, die aus dem Legitimationsanspruch des Theologischen herausgefallen und noch nicht ‚Lebenswelt‘ geworden ist? Die Astronomie und Kosmologie der Aufklärung hat hierauf eine verblüffend einfache Antwort gefunden, die den Erkenntnisidealen der Epoche auf den ersten Blick zuwiderläuft: mit davor und danach ungekanntem intellektuellem Enthusiasmus bildet sie Hypothesen und entwirft Modelle, spekuliert, fiktionalisiert, ja fabuliert und stellt so die per se unanschauliche Ganzheit der Welt als Bild und Metapher eines nachkopernikanischen ‚Weltgebäudes‘ vor (Rössler 2020). Theoretisch innovativ verhielt sie sich damit allein noch nicht, bildeten doch Abstraktion, Modellierung und Metaphorisierung seit den antiken Anfängen der Naturphilosophie notwendige Eingangsbedingungen des kosmologischen Denkens überhaupt. Der Kosmos war und ist seit jeher nur als Bild zu haben (Böhme 2016, 78–80). Entsprechend erscheint κόσμος bereits in seinen frühesten Begriffsbelegen im 6. vorchristlichen Jahrhundert nicht als Natur-, sondern als Kulturbegriff. Bevor er von den ionischen Naturphilosophen me-

taphorisch auf die Wohleingerichtetheit physischer Erscheinungen übertragen wurde, bezeichnete er im militärisch-politischen Bereich zunächst die ‚zweckvoll gegliederte Ordnung‘, sei es als „Ergebnis einer Anweisung“ oder als Einfügung des Einzelnen in ein planvolles Ganzes, etwa den Aufbau des Staates oder die Formation eines Heeres (Kranz 1955, 8; Gatzemeier und Ebert 1976, 4:1167).

Das im wissens- bzw. problemgeschichtlichen Sinne ‚Neue‘ am Projekt der Aufklärungskosmologie ist daher viel eher in den eingeschlagenen ‚Umwegen‘ und Verschiebungen des bildlichen Denkens zu sehen, die aus jenen methodologischen Erkenntnisansprüchen resultierten, wie sie Hans Blumenberg in der Vorrede zu seinen *Paradigmen einer Metaphorologie* (1960) umrissen hat. Demnach findet sich in den cartesischen *Regulae ad directionem ingenii* und der Forderung, durch ‚klare‘ und ‚deutliche‘ Begriffe in der Erkenntnis voranzuschreiten das Ideal einer Philosophie, die allzu gerne ohne (Welt-)Metaphern auskommen würde (Blumenberg 2013, 11). Es bedarf keiner Erwähnung mehr, dass diesem philosophischen Traum seine Erfüllung verwehrt geblieben ist, womöglich jedoch, dass das philosophisch derart Zurückgedrängte gut zwei Generationen nach Descartes auf dem Feld der Kosmologie wiedergekehrt und hier nicht lediglich epistemische Potenziale, sondern überdies auch diskursiv vernetzende Wirkmächtigkeit und Dynamik entfaltet hat.

Nachdem die Diskussion der kopernikanischen Hypothese über weite Strecken des 17. Jahrhunderts die naturphilosophischen und theologischen Debatten bestimmte, setzte mit Beginn des 18. Jahrhunderts eine popularisierende Rezeption des Kopernikanismus, ab den 1730er Jahren auch des Newtonianismus in der Popularphilosophie sowie der Literatur ein (Baasner 1987, 69, 83). Bezeichnenderweise hat die auf Descartes zurückgehende Vorstellung einer distinkten Trennbarkeit von Wissenschaft bzw. Philosophie auf der einen und Literatur auf der anderen Seite die Wissenschaftsgeschichtsschreibung mit dazu verleitet, die Leistung und den Beitrag des 18. Jahrhunderts auf den Gebieten der Astronomie und Kosmologie im Wesentlichen in einer Popularisierung der bereits etablierten kopernikanischen und newtonschen Wissensbestände zu sehen. Dass sich indes gerade auf dem schwankenden Boden literarischer und populärer Formate wie naturphilosophischen Kompendien, Lehrgedichten, literarischen Dialogen bis hin zu längeren und kürzeren Prosatexten (Traum; Roman) zum Ende des 18. Jahrhunderts ein eigenständiges kosmologisches ‚Projekt‘ formiert hat, das gesicherte Erkenntnis als Ausgangspunkt für eigenständige poetisch-spekulative Erweiterungsversuche heranzog, erhellt dagegen erst, wenn man die hier zugrundeliegende kosmologische Hintergrundmetaphorik näher in Augenschein und vor allem wörtlich nimmt.

Wie seine diskurs- und wissensgeschichtliche Analyse zeigt, ist das ‚Weltgebäude‘ eine Metapher mit stark performativem Charakter. Als mehrfach hierarchisiertes Gebäude aus Welten und Weltsystemen *repräsentiert* und *bezeugt* es in der Physikotheologie die Vollkommenheit des Schöpfers; *weist* zugleich jedoch auch dem aufgeklärten Weltbetrachter die *Rolle* zu, die verdeckten Architekturen und Räderwerke innerhalb der noch ungeordneten ‚Vielheit der Welten‘ (*pluralité des mondes*) schrittweise freizulegen; es *übersetzt* den Erkenntnisoptimismus, Nicht-Wissen in Wissen zu

überführen, dabei alles in übersichtlichen, klar zu unterscheidenden Tafeln abzubilden in eine konkrete Praxis – im Weltgebäude gestaltet sich mithin das *self-fashioning* des aufgeklärten Zeitalters (Greenblatt 1980); es entfaltet affektmodulierende Kraft, indem es das Erkenntnissubjekt als äußeren ‚Zuschauer‘ imaginiert und aufkommende Ängste wie die der Größe und Geschwindigkeit, der räumlichen Leere, Unendlichkeit und Ewigkeit des Kosmos zumindest zeitweise *rhetorisch stabilisiert*; vor allem aber *formiert* es sich aus der produktiven Wechselwirkung von Wissenschaft und Poesie, die entgegen der Vorstellung eines vermeintlich einseitigen rationalistischen Systemgeists *diskursive Anschlussstellen* für Gattungs- und Formpoetiken sowie Anthropologien der Spätaufklärung *eröffnet*, die nicht mehr auf konzeptuelle Restbestände der Theologie, Teleologie und des geschlossenen Kosmos rekurren. Als Epochenmetapher beschreibt das ‚Weltgebäude‘ schließlich selbst eine Konjunkturbewegung, die von seiner verstreuten Formation der Frühaufklärung über die hypothetischen Erkundungen eines nicht mehr nur tiefenräumlich, sondern nun auch tiefenzeitlich organisierten Kosmos bei Kant (1755) und Lambert (1761) bis hin zur konzeptuellen *Auflösung* der Gebäude-Metapher um 1800 reicht.

Beim ‚Weltgebäude‘ handelt es sich demnach um eine Erkenntnismetapher, die sich ihrerseits nicht in der Dichotomie von Begriff und Trope und damit nicht in ihrer bloßen Supplementfunktion zum manifesten Wissen erschöpft. Mit Blick auf ihre Beweglichkeit und Performanz in Gelehrtenkultur und literarischem Feld der Aufklärung gibt ihre Analyse nicht lediglich Aufschlüsse über die „Substruktur des Denkens“ einer Epoche (Blumenberg 2013, 16), sondern ebenso und mehr noch über die Formation ihrer Diskurse selbst. Je nach Blickwinkel steht die Weltgebäude-Metapher sowohl im Kreuzungspunkt epistemischer und poetologischer Aushandlungen als auch bilden sich an ihr Wechselwirkungen zwischen Naturphilosophie, Kosmologie, (Gattungs-)Poetik und Ästhetik aus. Sie kann so als Gegenstand und Fall einer ‚Poetologie des Wissens‘ aufgefasst werden, die – um die Reziprozität ihrer Interaktionen zu erfassen – „das Wissenssubstrat poetischer Gattungen und die poetische Durchdringung von Wissensformen aufeinander zu beziehen und beide damit im Milieu ihrer Geschichtlichkeit festzuhalten“ versucht (Vogl 2011, 67). Wie abschließend zu zeigen ist, erfasst die wissenspoetologische Wechselwirkung und „Metaphernzirkulation“ (Johach 2011) an der Epochenschwelle ‚um 1800‘ schließlich auch die Metapherntheorie selbst: Im Trümmerfeld eines in jeder Hinsicht unvollkommenen Kosmos erfüllt das Weltgebäude als Metapher in der Ästhetik Jean Pauls weder die Rolle eines Schleiers (wie in der Barockrhetorik) noch (im Stil der Aufklärungsästhetik) die eines Abbilds der Wirklichkeit. In die ästhetische Moderneweisend und ganz im Sinne der Dekonstruktion deutet sie jederzeit bereits auf ihre rhetorische Verfertigung, die Kontingenz ihrer Form und Zeichenrelationen und damit auf den Prozess des Lesens hin.

1 Das ‚Weltgebäude‘ als ‚conceptual metaphor‘ der Kosmologie im 18. Jahrhundert

1.1 Begriff und Konzept

Auch bezogen auf die architektonische Struktur des Kosmos, nicht nur die Stellung der Erde und des Menschen, existierte eine Welt vor und eine Welt nach Kopernikus. Seine besondere Beharrungskraft konnte der mittelalterliche Sphärenkosmos entgegen den Einwänden der Vertreter des neuen Weltbildes lange Zeit nicht zuletzt aufgrund seiner konzeptuellen Stabilität und Wohleingerichtetheit beziehen. Zu den Kennzeichen des neuen Kosmos, wie ihn der *Sidereus nuncius* 1610 erstmals erahnen und ihren Autor Galilei als Umstürzler und theoretischen „Täter“ erscheinen ließ (Blumenberg 1975, 2:312), gehörten demgegenüber vor allem die Ungeordnetheit der ‚Vielheit der Welten‘ sowie die Unvollständigkeit bzw. Unsichtbarkeit der kosmischen Himmelserscheinungen. Der Begriff und die Metapher des ‚Weltgebäudes‘ greifen im frühen 18. Jahrhundert das Desiderat der fehlenden Ordnung am nachkopernikanischen Himmel auf, richten sich zugleich aber auch auf die Ausweitung sowie die ‚Vervollständigung‘ des Systems kosmischer Erkenntnis. Avanciert die Welt als Gebäude zum empirischen Ordnungsdispositiv der Kosmologie, so werden zeitgleich innerhalb der Leibniz-Wolffischen Schulphilosophie Versuche angestellt, den Welt-Begriff in Gestalt einer *cosmologia generalis* auch als Teil der Metaphysik zu etablieren (Bermes 2004, 36–37). Der Schwellencharakter, der dem Begriff und der Metapher in dieser Phase zukommen, lässt sich etwa prägnant an Heinrich Köhlers deutschsprachiger Übersetzung von Leibniz’ *Monadologie* ablesen, in der Köhler sowohl die ‚möglichen Welten‘ (*mondes*), die Vielheit wirklicher kosmischer Welten (*univers*) als auch die Totalität der kosmischen Welt (*tout l’univers*) mit ‚Weltgebäude‘ übersetzt (Rössler 2020, 128–129). Es ist ebenfalls Christian Wolff, der in seinen *Anfangsgründen der Astronomie* die kopernikanische Lehre nicht als Schlussstein, sondern vielmehr als Anfangspunkt eines weit umfassenderen kosmologischen Entdeckungshorizonts ausweist, dessen metaphysisch-spekulative Legitimation ihm wiederum der Leibniz’sche Möglichkeitsbegriff erteilt:

Die Menschen sehen die Erde mit allzugrossen Augen an, weil sie ihnen nahe ist: hingegen das prächtige Welt-Gebäude mit viel zu kleinen, weil der größte Theil desselben in unaussprechlicher Weite von ihnen entfernt. Daher bilden sie sich die Welt als ein Gebäude ein, daß in ihren Gedanken nur groß erscheint, so lange sie es durch ihre Gebäude ausmessen und Gott ist ihnen ein grosser Herr. [...] Allein auch die Astronomie allein kan [sic] euch überführen daß ihr ein Vermögen habet das, was möglich ist, zu gedencken und ihr durch dieses Vermögen die verborgensten Dinge in der Natur ergründen könnet. (Wolff 1750, 1123 f.)

Wie man auf die Welt, die irdische wie die kosmische blickt, ist für Wolff eine Frage des physischen Standpunkts (in der Welt), der Relationen, vor allem aber der intellektuellen Perspektive. Die Beschränktheit der bisherigen Welterkenntnis führt er darauf

zurück, dass die „Menschen“ bisher lediglich den Bau der irdischen Welt als Maßstab genommen, oder moderner und metapherntheoretisch gesprochen: diese als *conceptual frame* herangezogen hätten. Der Wechsel des intellektuellen Rahmens auf nächsthöhere Systemebenen des Gebäudes erscheint möglich, weil sich der Aufbau der Welten (irdische Welt – kopernikanisches Sonnensystem – Weltgebäude) innerhalb des *frames* strukturhomolog verhält und auch irdischer und göttlicher Weltbetrachter nach ein und denselben Vernunftprinzipien urteilen. Lediglich der Wechsel des Rahmenmodells fordert den astronomischen Beobachter dazu auf, sich von den engen Grenzen der Empirie zu lösen und sich stattdessen seiner Einbildungskraft und seines Möglichkeitssinns zu bedienen.

Ob es zulässig sei, die sogenannten ‚unteren Erkenntnisvermögen‘ wie Witz, Scharfsinn, Phantasie, sowie literarische Formen und Fiktionen als Elemente in der wissenschaftlichen Erkenntnisfindung zuzulassen, bot innerhalb der kopernikanischen Diskussion des 17. Jahrhunderts Anlass zu ausgedehnten methodologischen Kontroversen (Rössler 2016). Für eine möglichst scharfe Trennung zwischen kosmologischer Spekulation und mathematisch-astronomischer Demonstration hatte sich etwa Isaac Newton ausgesprochen. Das vielzitierte Diktum ‚hypotheses non fingo‘ seiner *Principia Mathematica* kommt dabei einer doppelten Ausschlussformel, sowohl von Hypothesen als auch literarischer Fiktionen, gleich. Eine epistemische Aufwertung erfahren beide dagegen durch die Kopernikaner Kepler, Galilei und Leibniz und entsprechend durchlässig verlaufen in ihren kosmologischen Darstellungen die Grenzen zwischen faktualisierender und fiktionalisierender Rede (Ait-Touati 2011, 193).

Die Faszinationskraft, die die Erkundung des Weltgebäudes in der Aufklärung auslöst, liegt auch wesentlich darin begründet, dass dem Gebrauch der Gebäude-Metapher ein geradezu heiterer Eklektizismus unterliegt: Vom Weltgebäude zu sprechen, bedeutet einerseits, den Prinzipien des Newtonianismus (neben denen des Kopernikanismus) kosmologisch zu folgen und diese versuchsweise auszuweiten, sie methodologisch jedoch wiederum zu unterlaufen, stattdessen rationalistisches Systemdenken mit den Darstellungsleistungen der unteren Erkenntnisvermögen zu verknüpfen und sich in alldem auf bloße Wahrscheinlichkeiten, Hypothesen und Analogieschlüsse zu stützen. Entsprechend markiert Immanuel Kant in seiner kosmologischen Frühschrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) gleichzeitig den Anschluss an und die Abgrenzung von Newton:

Newton, durch diesen Grund [den der Leere des Raumes; R.R.] bewogen, konnte keine materialische Ursache verstaten, die durch ihre Erstreckung in dem Raume des Planetengebäudes die Gemeinschaft der Bewegungen unterhalten sollte. Er behauptete, die unmittelbare Hand Gottes habe diese Anordnung ohne die Anwendung der Kräfte der Natur ausgerichtet. (Kant 1755, 262)

Das newtonsche Planetengebäude ist Kant zufolge durch einen vierfachen Mangel und eine vierfache Statik gekennzeichnet: Es vermag *erstens* die Bewegungen der Himmelskörper nicht aus sich selbst heraus zu erklären; rekuriert dazu *zweitens* auf die metaphysische Annahme einer unsichtbar ordnenden Schöpferhand (wie sie Newton

eigentlich aus der Kosmologie ausgeschlossen sehen wollte); daraus folgen wiederum für die Handlungsrollen von kosmischem Objekt und erkennendem Subjekt, dass *drittens* das Weltgebäude auf keiner seiner Systemebenen, weder des Sonnensystems noch seiner kosmischen Superstrukturen einer dynamischen Entwicklung oder Veränderung fähig ist, und dass *viertens* schließlich auch das Erkenntnissubjekt lediglich als ein die göttlichen Eingriffe nachvollziehender Beobachter, nicht aber als eigenständiger Entdecker oder gar als Konstrukteur kosmischer Welten agiert.

Mit der Erweiterung des theoretischen Rahmens schafft die Metapher des Weltgebäudes demgegenüber neue Frei- und Handlungsräume, stattet gleichermaßen die kosmische Natur wie das Erkenntnissubjekt mit einer Handlungsmacht (*agency*) aus, die ihnen in keinem der Paradigmen innerhalb und seit der kopernikanischen Revolution zugefallen war. Um ihren performativen Charakter, den sie im epistemischen Kontext dabei erzeugt, zu erfassen, lässt sich an dieser Stelle auf das metaphorentheoretische Konzept der *conceptual metaphor* George Lakoffs und Mark Johnsons zurückgreifen. Für Lakoff und Johnson sind Metaphern „nicht nur Elemente der Sprache, sondern des Denkens, der Kognition – eines Denkens, das auf die Imagination nicht verzichten kann. [...] Die Metapher erzeugt einen mentalen Raum zwischen Logik und Phantasie. [...] Metaphern sind die Paradigmen unseres Selbstverständnisses“ (Lakoff und Johnson 2011, 8–9). In diesem Zwischenraum angesiedelt, strukturieren Metaphern unsere Alltagssprache, indem sie als metaphorische Konzepte bzw. *frames* Handlungsanweisungen, die Art und Weise, wie wir die Welt sehen bzw. in ihr agieren, vorgeben. So erweist sich etwa die geläufige Redewendung ‚Zeit ist Geld‘ nach Lakoff/Johnson als *conceptual metaphor*, die sowohl die Sichtweise auf die Kategorie Zeit (z. B. als kostbares Gut, knappe Zeit, Zeitverlust bzw. -gewinn) als auch den Umgang mit ihr (mit der Zeit haushalten; Zeit sparen/investieren/verschenken etc.) steuert (Lakoff und Johnson 2011, 15–17). Die performative Rolle, die Lakoff/Johnsons Ansatz der Metapher zuerkennt, lässt sich ohne Weiteres auf die Weltgebäude-Metapher übertragen, wie die nachfolgenden Beispiele zeigen. Auch ‚die Welt als systematisches Gebäude aus Welten‘ erweist sich hier als *conceptual metaphor*, die Handlungsrollen auf der Subjekt- wie der Objektseite eröffnet und dabei epistemische Praktiken der Aufklärungskosmologie dirigiert.

1.2 „...noch nicht copernikanisch genug gedacht“. Bewegliche Bühne und externer Zuschauer

Ein Jahr vor dem Erstdruck von Newtons *Principia Mathematica* (1687) war im Frankreich des ausgehenden 17. Jahrhunderts mit Bernard de Fontenelles *Entretiens sur la pluralité des mondes* ein populärer Dialog erschienen, der bis ins ausgehende 18. Jahrhundert vielfach ins Deutsche übertragen und kommentiert worden war und der zur Entfaltung seines kosmologischen Gebäudeentwurfs ausgiebig auf den Gebrauch visualisierender sowie narrativer Mittel zurückgriff. Während die dem Text vorangestellten, je nach Auflage variierenden Frontispize den Kosmos als prächtiges

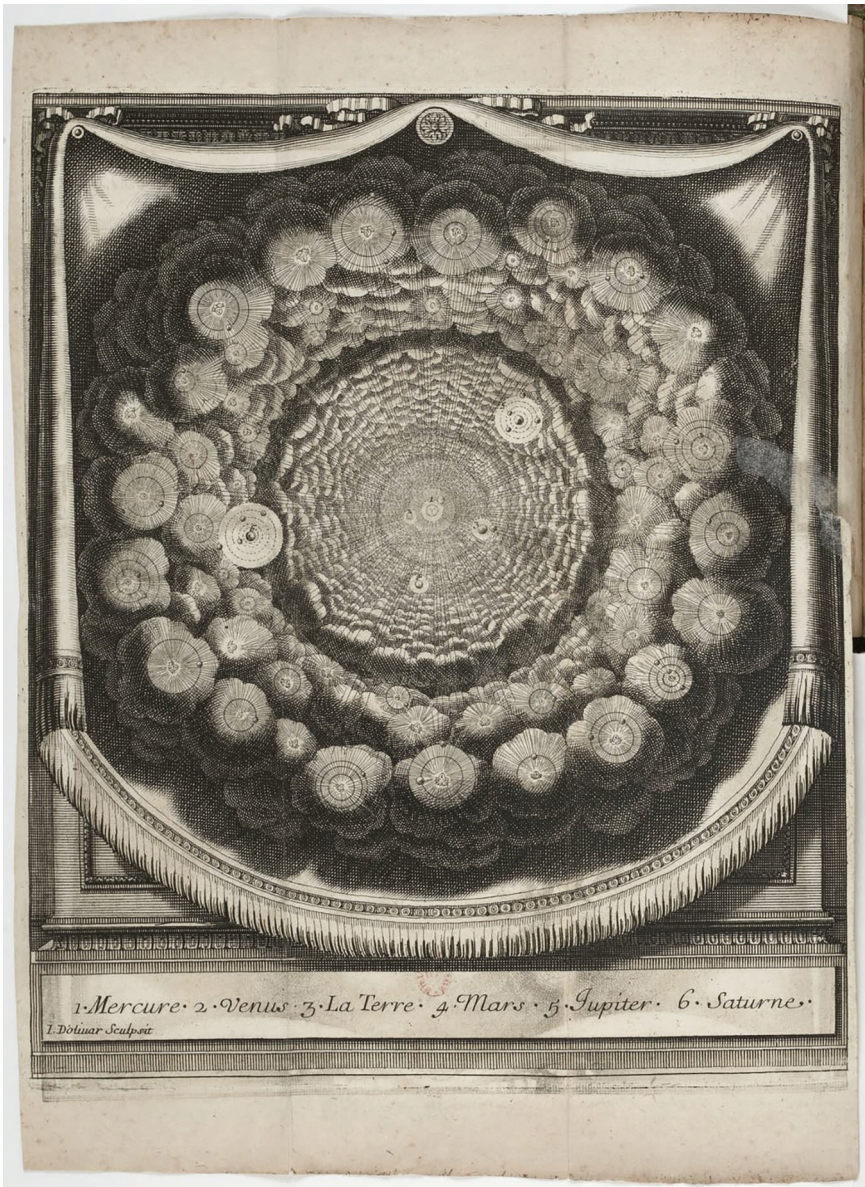
Gebäude hierarchisch geordneter Weltsysteme vorstellten, lässt ihr Verfasser innerhalb desselben einen der beiden Dialogpartner, einen gelehrten Astronomen, die kosmische Gebäudekonstruktion wie folgt erläutern:

Überdas bilde ich mir allezeit ein, daß die Natur ein grosses Schauspiel ist, welches einer Opera nicht unähnlich siehet. An dem Orte, wo sie [die Naturphilosophen; R.R.] sitzen, sehen sie nicht die ganze Schau-Bühne, wie sie gemacht ist: Man hat die Verzierungen und Maschinen so gestellt, daß sie von ferne einen angenehmen Anblick verursachen sollen, und man verbirget vor ihren Augen die Räder und Gewichte, dadurch alle Bewegungen geschehen. (Fontenelle 1726, 17–18)

Was auf den ersten Blick lediglich als Variation aus dem reichen Bildbestand der Tradition des *theatrum mundi* und kaum mehr denn als barocke Schmuckmetapher anmutet, etabliert für die kosmologische Diskussion der Aufklärung genauer besehen doch ein umso mächtigeres Wahrnehmungsdispositiv. Der rahmende Theatervorhang in einem der Frontispize zu Fontenelles Dialog verbirgt nicht nur das dahinterliegende Räderwerk des Gebäudes, das der Betrachter zu entdecken sich anschickt, sondern trennt diesen, im Theatersaal sitzend, zugleich auch von der kosmischen Repräsentation räumlich ab, verlagert ihn damit in ein imaginäres Außen.

Für die zugewiesenen Handlungsrollen offenbart die Metapher nun verschiedene Möglichkeiten: Sie erlaubt (1) die tradierte und konservative, weil beide Seiten als *passiv* ausweisende Vorstellung (der Physikotheologie), der zufolge das Weltgebäude in seiner ‚Vollkommenheit‘ durch die unsichtbare Hand eines göttlichen Uhrmacher-Gottes eingerichtet worden bzw. in Gang gehalten wird. Kennlich wird diese Dispositivvariante etwa im gereimten Motto zu Johann Christoph Gottscheds *Ersten Gründen der gesamten Weltweisheit*: „Hier starret Sinn und Witz, der Geist verliert sich gantz / In aller Welten Heer, Pracht, Ordnung, Lauf und Glantz / O! Was ist hier der Mensch? Er wäre nichts zu nennen, / Könnt er am Wercke nicht des Meisters Größe kennen“ (Gottsched 1976–83, 5:IV). Das Motto kommentiert auch hier ein Frontispiz, das zahllose wild durcheinanderschießende Himmelskörper von ‚Nahem‘ zeigt und verweist somit darauf, dass sich „Pracht, Ordnung, Lauf und Glantz“ des Gebäudes durch die Einnahme der rechten (nämlich distanzierten) Betrachtungsweise, wie sie Gottscheds Schrift etabliert, einstellen werden.

Daneben legt die Metapher aber auch (2) eine *Eigendynamik der kosmischen Objektseite* nahe. Während Fontenelles Kosmologie noch an der cartesischen Wirbeltheorie orientiert war, bei der die planetarischen Himmelskörper durch die räderwerkartig gegeneinander rotierenden Tourbillons mitgeführt werden, so wird diese Vorstellung im 18. Jahrhundert ins newtonsche Paradigma einander anziehender und abstoßender Himmelskörper bzw. Teilgebäude überführt. In Kants Kosmologie der Jahrhundertmitte etwa bedarf es bereits keiner unsichtbaren Schöpferhand mehr. Allein aus der Rotationsbewegung von Attraktions- und Repulsionskraft heraus nimmt sie die Formation der Sonnensysteme zu Galaxien, Galaxiesystemen und schließlich zur kosmischen Gesamtstruktur des Weltgebäudes an: „Sollten nicht alle die *Weltgebäude* gleichermaßen eine beziehende Verfassung und systematische Verbindung unter einander angenommen haben, als die Himmelskörper unserer Sonnenwelt im kleinen, [...]



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Abbildung 1: Bernard le Bovier de Fontenelle: *Entretiens sur la pluralité des mondes*. Paris 1686, Frontispiz. – Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares, RES-R-2778; ark:/12148/btv1b86207579 (letzter Zugriff am 26. Juni 2025).

und dennoch unter einander als Glieder in einem noch größern zusammen hängen?“ (Kant 1900, 1:307). Und auch in Johann Heinrich Lamberts sechs Jahre später erschienenem dialogischem Roman *Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*

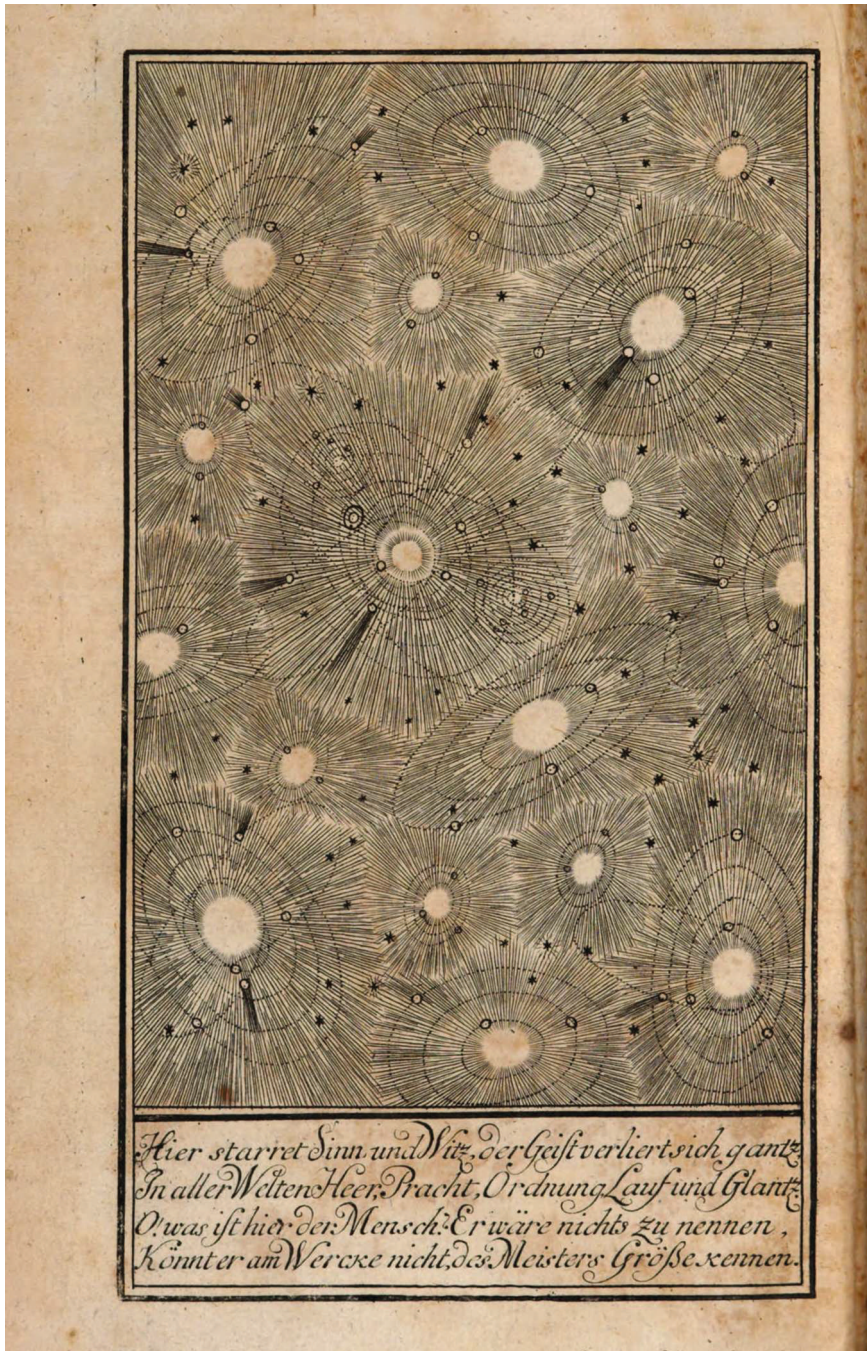


Abbildung 2: Johann Christoph Gottsched: *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*. Leipzig 1762, Frontispiz. Bayerische Staatsbibliothek / Münchener Digitalisierungszentrum. <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045898-1> (letzter Zugriff am 26. Juni 2025).

(1761) ist das irdische Sonnensystem, ihr vermeintlicher Fixstern in beständiger Fortbewegung begriffen, dessen Mittelpunktstellung sich mithin immer nur als eine temporäre herausstellt:

Die Sonne mag immerhin im Mittelpunkte ihres Systems seyn, und die Planeten und Cometen um sich wandeln lassen. [...] Daß sie aber im Mittelpunct des ganzen Weltgebäudes seye, das ist noch lange nicht ausgemacht; und wenn sie es auch einmal wäre, so würde sie bald wieder daraus weggerückt werden. (Lambert 1761, 134)

Es ist diese, den Tiefenraum erfassende Selbstorganisation des Weltgebäudes, die schließlich (3) auch *dem Zuschauer eine aktive Rolle zuweist*, wenn etwa einer der beiden Briefpartner in Lamberts kosmischen Roman erkennt: „Nun sehe ich einmal in allem Umfange ein, warum Sie, mein Herr, immer sagten, daß wir noch nicht genug Copernikanisch denken. Es wäre nicht genug, die Erde aus ihrer Ruhe zu stören, sondern am ganzen Firmamente solle kein Körper in Ruhe bleiben“ (Lambert 1761, 134). Kopernikanischer als Kopernikus zu denken meint für Lambert, nicht nur über die Grenzen des Sonnensystems und der astronomischen Beobachtbarkeit hinaus nach höheren Systemebenen des Kosmos zu fragen, es bedeutet in methodischer Hinsicht vor allem, dass das Erkenntnissubjekt, wenn es, wie hier, die Rotations- und Formationsbewegungen der Sonnensysteme jenseits ihrer Sichtbarkeit imaginiert, selbst zum kosmischen Welterbauer wird.

Unter allen Theoretikern des Weltgebäudes im 18. Jahrhundert ist jedoch Kant derjenige gewesen, der den Schwerpunkt am weitesten weg von der bloßen *contemplatio caeli* und hin zur kosmischen Konstruktionsleistung des Subjekts verschoben hat. Und nicht zufällig kleidet sich auch hier die theoretische Forderung in eine rhetorisch versierte Sprachgebärde: „Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll“ (Kant 1900, 1:230). Jenes Weltgebäude, das der junge Kant imaginiert, ist allenfalls in einzelnen seiner Bauteile durch astronomische Empirie gedeckt. Die Stärke seiner Theorie des Himmels und zugleich die der Leistungsfähigkeit der Gebäudemetapher ist viel eher darin zu sehen, dass sie – wenngleich hypothetisch – ins Bild stellt, was die Fernrohre nicht sehen und Berechnungen dieser Zeit nicht ergeben konnten: dass das Weltgebäude allein durch mechanische Prinzipien geleitet eine tiefenzeithliche Dimension besitzt, aus der heraus es seit „Millionen Jahren“ einen Entwicklungsgang durchläuft, in dem die Natur als ausgebildete Ordnung jederzeit „mit dem Chaos streite[t]“ (Kant 1900, 1:315).

2 Arbeit am Weltgebäude. Die Gebäude-Metapher und ihre Praktiken

2.1 Kompilieren und Serialisieren (Tableau / Handbuch)

Der Traditionsanschluss an Kopernikus und die Kopernikaner, der sich neben Lamberts Kosmologie auch in Gottscheds *Gedächtnißrede auf [...] Nicolaus Copernicus* oder schließlich in Kants ‚kopernikanischer Wende‘ seiner ersten *Kritik* wiederfindet, nimmt in allen Fällen neben der Systematizität des ‚neuen‘ Gebäudes auch auf die anthropologischen und epistemologischen Implikationen des Kopernikanismus Bezug. Wie Kopernikus „den festen Punkt außer der Erde gefunden“ habe (Gottsched 1976, 103), so soll auch der Naturphilosoph (bzw. Dichter) der Aufklärung nicht nur einzelne Himmelskörper verrücken, sondern gleich das ganze Gebäude neu aufbauen. An die Stelle Jupiters, der am Ende von Leibniz’ *Theodizee* (1710) in einem intelligiblen Ordnungsakt „vor Beginn der bestehenden Welt alle Welten *durchgesehen* und die beste von allen erwählt hat“ (Leibniz 1996, 261), rückt er nun an die Stelle eines intelligiblen Weltbildners, dessen Gebäude weniger durch eigenständige astronomische Forschung als durch Akte der Beobachtung zweiter Ordnung, Kulturtechniken wie *Sammeln*, *Kompilieren*, *Imaginieren* und *Stabilisieren* am Schreibtisch entsteht.

Genau betrachtet handelt es sich beim Weltgebäude im 18. Jahrhundert um eine Metapher, die sich ihrerseits aus dem Bestand etablierter Welt-Metaphern wie jener der Kette, der Maschine oder des Uhrwerks zusammensetzt. Im Zuge der säkularisierten Neusemantisierung durch die Naturgeschichte der Frühaufklärung ließ sich etwa die Metapher der ‚Kette der Wesen‘ nahtlos in das bildliche Schema eines mechanischen Weltgebäudes einfügen (Lovejoy 1993, 251–273), in welchem nun „die irdischen Maschinen als Modell für den gesamten Kosmos dienen“ konnten (Remmele 2007, 227). Neben der Homogenisierung des Naturraums und der Möglichkeit, dessen Vorgänge immanent und naturkausal beschreiben zu können, ist die Leistung der Gebäude-Metapher hier vor allem in einer Prozessualisierung der Naturerkenntnis zu sehen, dergestalt, dass erst die Vorstellung lückenloser Ereignisketten und Weltzusammenhänge Anlass zu der optimistischen Haltung bot (Strub 2011, 95–105), die Theorie und Naturlehre könne durch Beobachtung und die Klärung von Begriffen *schrittweise* zu einem ‚vollständigen‘ Abbild der Welt gelangen. Ein Beleg für die strukturelle Homologie von Lehrgebäude und Weltgebäude findet sich hierzu beispielsweise in den grundlegenden Wörterbüchern und Lexika des 18. Jahrhunderts. Johann Christoph Adelungs *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart* definiert ‚System‘ etwa als einen „Zusammenhang von Dingen einerley Art und Einrichtung, und die Ordnung, nach welcher sie untereinander verbunden sind. Das Welt-System, Systema mundi, die mit einander zu einem Ganzen verbundenen großen Weltkörper, das Weltgebäude. [...] Ingleichen ein Zusammenhang von Wahrheiten einerley Art und Einrichtung; das Lehrgebäude“ (Adelung 1774–86, 509–510). In ähnlicher Weise be-

stimmt auch Johann Heinrich Zedlers *Vollständiges Universal-Lexikon* den Begriff in der Doppelbedeutung von „Systema Copernicanum oder copernicanisches Welt-Gebäude, [und] ingleichen systema verum, wahres Weltgebäude“ (Zedler 1732–54, 41:619–620).

Die Faszination der Naturphilosophen und -dichter für die Einnahme eines übergeordneten Standpunktes, von dem aus sich die vermeintliche Unordnung der Welt als Ordnung herausstellt und ihr Optimismus, in der kosmischen Erkenntnis graduell und linear voranzuschreiten, findet seine buchmediale Entsprechung in der besonderen Rolle, die vermeintlich popularisierende kosmologische Schriften, darunter Handbücher und Kompendien, für die Entdeckung des Weltgebäudes spielen. Während sich in den literarischen Popularisierungen der Kosmologie der Schwerpunkt naturgemäß auf die Bereiche der Imagination und Spekulation verlagert, versuchen expositorische Texte wie Gottscheds *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* (1733) oder auch das für interessierte Laien geschriebene astronomische Handbuch *Vollständige Astronomie* (1744) des Gottsched-Schülers Eberhard Christian Kindermann die große Welt des Weltgebäudes im Kleinen, in der textuellen Übersicht einzelner Tableaus, nachzubilden (zur Organisationsform des Tableaus vgl. Graczyk [2004, 11–15]). Indem sie, angefangen bei der Sonne, das bestehende Wissen über die einzelnen Himmelskörper kompilieren, sie Unregelmäßigkeiten und Kontingenzen dabei jeweils in ihre Tableauformen zu integrieren verstehen und selbst die Leerräume von Kosmos und Theorie geschickt überspringen, gelingt in den Kompendien tatsächlich das *de facto* Unmögliche: die kosmische Welt als ‚vollständiges‘ Lehrgebäude darzustellen.

Erst die Kosmologen der Jahrhundertmitte, Kant und Lambert, brechen mit dieser tableauhaften Darstellungstradition, mit der wiederum auch eine Änderung der Fragerichtung sowie eine konzeptuelle Umbesetzung der Metapher einhergehen: an die Stelle der ‚Vollständigkeit‘ der kosmischen Ordnung treten nun die Fragen nach seiner Dynamik, seinem Werden und Vergehen. Mit tiefenzeitleichem Index versehen erscheint das Weltgebäude fortan als organischer Kosmos, der dem Chaos, der Kontingenz wie auch dem Nicht-Wissen gleichermaßen einen Platz einzuräumen hat (Rössler 2023).

2.2 Imaginieren und Stabilisieren

Die Welt des aufgeklärten Weltgebäudes sollte eine Welt der Fülle, Ordnung und Pracht sein. Daher sind es nun gerade ebenjene kosmischen Ordnungslücken und Kontingenzen, die die Gebäude-Metapher anzeigt, in die die Poesie, mit Blumenberg gesprochen, ‚einzuspringen‘ vermag und dabei verschiedene Funktionen übernimmt (Blumenberg 2013, 14). In der Tradition der kopernikanischen Hypothesenbildner beschränken sich bereits die Naturdichter der Frühaufklärung nicht darauf, in ihrer Dichtung lediglich als faktisch und wahr anerkanntes Wissen zu popularisieren. In der Naturlyrik des Hamburger Dichters und Physikotheologen Barthold Heinrich Brockes finden sich etwa eine Vielzahl von Gedichten, die den Akt des Sehens, des geschulten Blicks und des technisch verstärkten Sehens mittels Mikroskop und Fernrohr als Form

der Naturbewunderung und des Gottesdienstes rühmen (Richter 2002, 6–10), um daran anschließend jedoch eigene poetische Beobachtungen mit den Mitteln des Gedichts anzustellen. Vor diesem Hintergrund weisen Brockes' kosmologische Gedichte eine markante Dreiteilung auf, durch die sich das imaginative Sehen in das physikotheologische Entdeckungsdispositiv integriert: Nachdem das lyrische Ich in Gedichten wie *Bewegung der Sternen* oder *Die himmlische Schrift* zunächst mit unverstärktem, sodann mit verstärktem Blick jeweils an Grenzen der Sichtbarkeit stößt, 'übernimmt' an ebendieser Schwelle das Auge der Einbildungskraft und erhebt sich von hier aus in den unendlichen Raum des Weltgebäudes (Hunfeld 2004, 38–50). Was es dort erblickt, gestaltet sich ihm – darin typisch für die kosmologische Naturästhetik des 18. Jahrhunderts – als ambivalenter Eindruck des Naturerhabenen. Inmitten des überaus Großen, in direkter Ansehung des überaus entfernt Liegenden, der simultanen Erfahrung von rasender Geschwindigkeit der Himmelsobjekte sowie der Schwere und Leere des kosmischen Raums, ist es am Ende der Gedichte (ganz ähnlich in der Himmelslyrik Friedrich Gottlieb Klopstocks oder Albrecht von Hallers) die durch das Subjekt wiedererinnerte Präsenz des Schöpfers, der die aus den Wahrnehmungseindrücken resultierenden Ängste abfedert und für die Stabilität und Wohlgeordnetheit des Weltgebäudes einsteht.

Brockes' kosmischer Lyrik fällt damit für die Präsenz und den Erfolg der Gebäude-Metapher die Rolle zu, (1) für den Gebrauch der eigenen Imagination zur kosmischen Erkundung zu werben, (2) die Erfahrung, was es heißt, sich als Mensch im Weltraum des Weltgebäudes zu bewegen subjektiv auszuloten und (3) die Ordnung des Weltgebäudes durch die Nivellierung bzw. physikotheologische Umwendung kosmischer Ängste in Formen der Bewunderung die kosmische Ordnung rhetorisch zu stabilisieren.

Wie wurde die kosmologische Aufklärungslyrik aber wiederum vom zeitgenössischen Publikum rezipiert? Konnte sie mehr sein als bloß schöngeistige Naturdichtung? Dass dem so gewesen ist und sie tatsächlich auch mit argumentativem Gewicht und damit mit epistemischer Kraft belegt wurde, lässt sich an der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* beobachten, in der Kant die Lehrdichter Pope, Addison, Brockes, Haller und Klopstock nicht etwa seine eigenen theoretischen Ausführungen lediglich poetisch ausschmücken lässt, sondern sie als eigenständige Stimmen und Vertreter kosmologischer Positionen in die Darstellung einmontiert. In dieser setzt er mit Hallers *Unvollkommener Ode über die Ewigkeit* und Addisons Hymne *Why all my mercies* (in der Übersetzung von Johann Christoph Gottsched) zwei diametrale literarische Ansichten auf den Kosmos in ein dialogisches Verhältnis, um selber schließlich einen transzendentalen Standpunkt einzunehmen, der es erlaubt, zwischen beiden wiederum zu vermitteln (Kant 1900, 1:321–322). Sowohl der imaginäre Ausblick auf den Zerfall des Gebäudes, das in Hallers Versen „wie ein zweites Nichts begraben“ wird als auch die rhetorische Stabilisierung des Zusammenbruchs im Verweis auf die Systemimmanenz der Kontingenz sind kosmische Hypothesen, die ihrerseits in luftiger Höhe im Modus des poetischen Möglichkeitssinns vorgebracht werden.

2.3 Zirkulieren

Der epochale Charakter der Weltgebäude-Metapher für das 18. Jahrhundert lässt sich schließlich vor allem in ihrer diskursiven Vernetzungsfunktion erkennen. Nicht nur innerhalb der Astronomie und Kosmologie dynamisiert das Weltgebäude in der Aufklärung die Genese neuen Wissens, auch erscheint dabei die Metapher selbst in dynamischer Bewegung begriffen. Wissenschaftliche Metaphern bleiben demnach selten auf eine singuläre Problemstellung limitiert, viel eher lassen sich häufig „Metaphernzirkulationen“ in epistemischen Äußerungszusammenhängen beobachten, wie die Wissenschafts- und Wissenshistorikerin Eva Johach ausführt:

Auch nachdem wissenschaftliche Begriffe sich stabilisiert haben, besitzen sie gewissermaßen eine metaphorische ‚Hülle‘, die die Interaktion zwischen wissenschaftlichen Diskursen ermöglicht. Gerade in der Zirkulierbarkeit, so lautet die These, kommen die metaphorischen Anteile wissenschaftlicher Begriffe zum Tragen. Auch wenn ‚harte Begriffsmünze‘ zu zirkulieren scheint, so verdankt sich ihre Leistungsfähigkeit sowohl für die Arbeit in Forschungskollektiven als auch für die breitere interdiskursive Zirkulation der Tatsache, dass die Münze zugleich als Metapher in Betracht kommt. (Johach 2011, 85)

Nicht der Begriff, sondern die Metapher zirkuliert also mit Johach gesprochen zwischen naturkundlichem und ästhetischem Diskurs der Aufklärung und initiiert dabei Anschlusskommunikationen, die jenseits ihres eigentlichen kosmologischen Referenzbereichs liegen. Während etwa einerseits kosmologische Abhandlungen literarische Formen in die eigene Darstellung entweder einbetten (wie im Falle Kants) oder selbst literarische Formen wie die des Dialogs (Fontenelle) oder Romans (Lambert) annehmen, so lässt sich auch die umgekehrte Relation beobachten: dergestalt, dass die kosmologische Metapher auch im poetologischen Diskurs der Aufklärung transformative Kraft zu entfalten vermag. Im sogenannten ‚Zürcher Literaturstreit‘ zwischen Johann Christoph Gottsched und den Schweizern Johann Jakob Bodmer und Johann Breitingen ist es etwa letzterer, der die Frage, welche Welt als Referenzgröße der ästhetischen Nachahmung anzunehmen ist, an die zeitgenössische kosmologische Debatte anschließt:

Alleine da dieser Zusammenhang der würrklichen Dinge, den wir die gegenwärtige Welt nennen, nicht lediglich notwendig ist, und unendlich vielemahl könnte verändert werden, so müssen ausser derselben noch unzählbar viele Welten möglich seyn, in welchen ein anderer Zusammenhang und Verknüpfung der Dinge, andere Gesetze der Natur und Bewegung, mehr oder weniger Vollkommenheit in absonderlichen Stücken, ja gar Geschöpfe und Wesen von einer ganz neuen und besondern Art Platz haben. (Breitingen 1995, 86)

Liest man die Argumentationen der beiden Streitparteien vor dem Hintergrund der Faszinationsgeschichte um das Weltgebäude, so wird klar, dass im Hintergrund nicht lediglich poetologische Divergenzen, die Frage, ob sich eher auf Aristoteles oder Leibniz zu berufen sei, sondern gleichermaßen die danach steht, welche poetologische Relevanz der kosmologischen Hypothese zuzumessen sei, dass es mit der einen, irdischen

Welt womöglich nicht sein Bewenden habe. Breitinger beruft sich in der angeführten Passage nicht etwa auf die ‚möglichen Welten‘ der Metaphysik und Logik, wie in der älteren Forschung angenommen (Preisendanz 1964, 75). Der Nerv seines Arguments ist vielmehr in der kosmologischen Annahme der *Verwirklichung* des Möglichen in der Vielheit der Welten des Weltgebäudes zu sehen, die darum die Vorwegnahme des Möglichen als lediglich noch nicht verifiziertes Wirkliches unter der Maßgabe des Wahrscheinlichen als legitime Nachahmungen ausweisen.

Was sich in der diskursiven Praxis der Aufklärung als enger Verflechtungszusammenhang von kosmologischer Imagination, poetologischer Reflexion und literarischer Fiktion manifestiert, führt Alexander Gottlieb Baumgarten um die Mitte des 18. Jahrhunderts konzeptuell in seiner Begründung der Ästhetik eng. Baumgarten bestimmt diese nicht mehr als Theorie der freien Künste oder Kunst des schönen Denkens, sondern als „Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis“ (Baumgarten 2007, 11), und wie Breitinger legitimiert auch er die Fiktion durch ihre Einbettung in den kosmologischen Rahmen des Weltgebäudes. Sowohl in der Sphäre des wissenschaftlichen wie des poetischen Erfindens kann sich die Einbildungskraft (*facultas fingendi*) entweder als „fictio historica“ gestalten, wenn sie sich auf die Gegebenheiten unserer Welt richtet oder aber als „fictio heterocosmica“, wenn sie ihren Grund in anderen Welten hat und der „Erfinder derselben im Erdichten derselben gleichsam eine neue Welt schafft“ (Baumgarten 2007, 489).

Die ‚heterokosmische‘ Ausweitung des Erfindungs- und Darstellungshorizonts und die Annäherung von Wissenschaft und Kunst in Baumgartens *Aesthetica* erfasst darüber hinaus aber auch das Nachdenken über die Rolle der Metapher in Erkenntnisprozessen selbst. Baumgartens Leistung für die Theorie der Metapher ist mit Stefan Willer in der „durchgreifenden Ästhetisierung der Rhetoriktradition“ zu sehen, „insofern es sich dabei um einen *Transfer* rhetorischen Wissens in die Wahrnehmung und Urteilsfindung handelt“ (Willer 2005, 106). Die Baumgarten’sche ‚Phänomenologie des Scheins‘ verfolgt entsprechend die doppelte Strategie, diesen einerseits als metaphorische Einkleidung, als ästhetische *simulatio* bzw. *dissimulatio* transparent werden zu lassen und andererseits den künstlich erzeugten Schein metaphorischer Rede über die Kategorie der *Wahrscheinlichkeit* – was Baumgarten über die Metaphorik des lateinischen *verisimilitudo* begründet – wiederum der Wahrheit anzunähern (Baumgarten 2007, 463).

Am Kreuzungspunkt von (Gattungs-)Poetik und Anthropologie steht die Metapher des Weltgebäudes schließlich auch in der ersten deutschsprachigen Romanpoetik, Friedrich von Blanckenburgs *Versuch über den Roman* (1774). Im Unterschied zu den Naturlyrikern der Frühaufklärung, die ihre Dichtung als poetische Erkundungen des kosmischen Tiefenraums und so als Beitrag zur Vervollständigung des Lehr- und Weltgebäudes ansahen, sieht Blanckenburg den Einsatzpunkt der Prosagattung Roman vielmehr in der sich im Verlauf des 18. Jahrhunderts mehr und mehr abzeichnenden Unerfüllbarkeit ebendieses Vollständigkeitsanspruchs: Die Kontingenzen im Außen des Weltgebäudes machen demzufolge poetische Inneneinsichten in die Natur des Menschen erforderlich: „so scheint in dem Roman das Seyn des Menschen, sein *innerer*

Zustand das Hauptwerk zu seyn“¹ (Blanckenburg 1999, 186). Wenngleich aber der ‚ganze Mensch‘, den die literarische Anthropologie der Spätaufklärung mit den ihr eigenen Mitteln zu erforschen und zu (re-)modellieren versucht (Košenina 2016, 9–16), für Blanckenburg einerseits aus der großen ‚Kette der Wesen‘ herausgefallen ist, lehnt sich seine Funktionsbestimmung dennoch an die Modellierung der Aufklärungskosmologie an:

Dichter heißen so gerne Schöpfer. [...] Wenn wir eingeschränkten Geschöpfe unsre Kraft anstrengen, um das All, so viel wir vermögen, zu übersehen: so entdecken wir, daß eins mit allem und alles mit einem verbunden ist [...]. Das Werk des Dichters muß eine kleine Welt ausmachen, die der großen so ähnlich ist, als sie es seyn kann. Nur müssen wir in dieser Nachahmung der großen Welt mehr sehen können, als wir in der großen Welt selbst, unserer Schwachheit wegen zu sehen vermögen. (Blanckenburg 1999, 194)

In der strukturellen Ähnlichkeit des Verfahrens, bei dem auch die poetisch geschaffenen Innenwelten die Komplexität der Natur des Menschen schrittweise hervortreten lassen, um schließlich ‚das Ganze‘ zu übersehen, bleibt Blanckenburgs *Versuch über den Roman* letztlich noch am Erkenntnisverfahren des Weltgebäudes orientiert. Die Vorstellung, dass weniger zureichende als ‚unzureichende Gründe‘ die Triebfedern des modernen Seelenlebens bilden und gerade deren Auslotung den ästhetischen vom naturwissenschaftlichen Text abhebt, markiert wiederum einen Schritt, den mit Blick auf Schriftsteller wie Robert Musil erst die Romanpoetiken der Klassischen Moderne gegangen sind.

3 Um 1800: Kosmische Zusammenbrüche, Dekonstruktion der ‚Gebäude‘-Metapher, Rhetoriken der Kontingenz

Ebenso wie sich die Idee eines kosmologischen Weltgebäudes zu Beginn des 18. Jahrhunderts als Wahrnehmungs- und Erkenntnisdispositiv aus theoretischen wie metaphysischen Vorannahmen sowie Praktiken heterogener disziplinärer Provenienz formiert, lässt sich auch der Niedergang der Gebäudemetapher, der sein dramatisches ‚Finale‘ um 1800 in einer Reihe rhetorischer Zertrümmerungen findet, kaum monokausal erklären. Von kosmologischer Seite aus betrachtet zeichnet sich bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts mit Kants *Allgemeiner Naturgeschichte* ab, dass die Welt als stabiles Gebäude weder der kosmischen Wirklichkeit entspricht noch sie sich als vollständiges Tableau und Lehrgebäude begreifen lässt. Nachdem die ersten sechs Hauptstücke seiner Schrift die Formation der kosmischen Gebäudearchitektur samt der ihrer Einzelercheinungen (darunter Planeten, Monde, Kometen, Saturnring) darge-

1 Hervorhebung im Original.

stellt haben, führt das *Siebente Hauptstück* schließlich ihren bevorstehenden Einsturz in ausladender Bildlichkeit vor Augen:

Es scheint, daß dieses den Welten so wie allen Naturdingen verhängte Ende einem gewissen Gesetze unterworfen sei, dessen Erwägung der Theorie einen neuen Zug der Anständigkeit gibet. Nachdemselben hebt es bei denen Weltkörpern an, die sich dem Mittelpunkte des Welt-Alls am nächsten befinden, so wie die Erzeugung und Bildung neben diesem Centro zuerst angefangen: von da an breitet sich das Verderben und die Zerstörung nach und nach in die weiteren Entfernungen aus, um alle Welt, welche ihre Periode zurück gelegt hat, durch einen allmählichen Verfall der Bewegungen zuletzt in einem einzigen Chaos zu begraben. (Kant 1900, 1:319)

Die „Anständigkeit“ der Theorie, von der Kant spricht, richtet sich hier gegen jenen Anthropozentrismus, der trotz der Verlagerung des kosmischen Beobachters an einen imaginären äußeren Standpunkt jenseits des Gebäudes bis dato subkutan im Diskurs mitgeführt worden war. Die aus den Prämissen der Wechselwirkung der beiden mechanischen Grundkräfte heraus konsequente Annahme einer Balance, in der „die ausgebildete Welt sich zwischen den Ruinen der zerstörten“ befindet und die Natur „unablässig beschäftigt [ist], aus dem rohen Zeuge der zerstreuten Elemente Welten zu bilde[n]“ (Kant 1900, 1:319), zeigt für die Theorie, dass sich Kontingenz, Zerstörung und Ordnung in temporaler Dimension zusammendenken lassen, bedeutet jedoch zugleich, dass das Weltgebäude als Heimat des Menschen seinem Untergang anheimgestellt ist. Kants frühe, „am Leitfaden der Analogie“ aufgehängte Theorie des Himmels wurde in Folgejahrzehnten des 18. Jahrhunderts durch die astronomischen Beobachtungen mittels der ersten Riesenteleskope William Herschels sowie durch die systematische „Durchmusterung“ des Himmels mittels statistischer Verfahren auf eine fortlaufend breitere empirische Basis gestellt (Kant 1900, 1:235).

Neben der Auflösung des Weltgebäudes durch Dynamisierung und Empirisierung ist es jedoch auch die ‚kritische‘ Transzendentalphilosophie des späteren Kant, mit der dieser die Möglichkeit, reine Gedankendinge (*Noumena*) wie Seele, Welt, Gott, erkennen zu können, negiert. Paradoxerweise revidiert Kant mit der ersten und dritten *Kritik* nicht nur seinen früheren kosmologischen Entwurf, sondern darüber hinaus auch die Methode seiner Hervorbringung, die die ‚unteren Vermögen‘ Witz und Einbildungskraft und mit diesen Rhetorik und Metapherngebrauch als legitime Erkenntnismittel herangezogen hatte. Konnte sich der junge Kant in seinem Brückenschlag von Wissenschaft und Kunst, Metaphorik und begrifflicher Erkenntnis noch auf Baumgartens *Ästhetik* berufen, so reißt seine eigene *Transzendente Ästhetik* ebendiese Brücke wieder ein, indem sie Sinnlichkeit und Begriffe möglichst scharf voneinander zu „isolieren“ sucht (Kant 1900, 3:51). Dazu analog unterscheidet Kant schließlich im § 53 seiner *Kritik der Urteilskraft* scharf zwischen der Sphäre der Dichtkunst einerseits, in der „alles ehrlich und aufrichtig zu[geht]“, weil sie „ihre Beschäftigung selbst für bloßes Spiel erklärt“ und dem Gebrauch der Rhetorik in Wissenschaft und Politik andererseits,

die als „Rednerkunst (*ars oratoria*) [...] gar keiner Achtung würdig“ ist (Kant 1900, 5:327).²

Die Poetiken der sogenannten ‚Kunstepoche‘ um 1800 wiederum reagieren unterschiedlich auf die zunehmenden kosmischen Kontingenzeinbrüche sowie die Erfahrung eines unwiderruflichen ontologischen Risses zwischen Subjekt und kosmischer Welt: entweder versuchen sie im Gestus einer neoptolemäischen Wende die Einheit der Naturerfahrung an den terrestrischen Standpunkt des Betrachters rückzubinden, wie in der Landschaftsästhetik Friedrich Hölderlins (Port 2005), oder aber sie erklären gerade die Unvollkommenheit und Lückenhaftigkeit der Welt selbst zu ihrem poetischen Einsatzpunkt. Einen Sonderfall innerhalb der letzten Gruppe, zu der u. a. die Weimarer Klassiker Schiller und Goethe wie auch die Frühromantiker Novalis und Friedrich Schlegel gerechnet werden können, bildet Jean Paul, dessen in seine umfassenden Romane einmontierte kosmische Traumtexte (u. a. *Traum über das All*; *Rede des toten Christus*) nicht lediglich das Weltgebäude der Aufklärung zum Einsturz bringen, sondern die sich darüber hinaus auch als poetische Reflexion auf die rhetorische Formation ebendieses kosmologischen Äußerungszusammenhangs lesen lassen. Jean Pauls *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei* (1796) gestaltet sich demnach als literarisches Gedankenexperiment hinsichtlich der Möglichkeit, eine stabile Ordnung der Welten ohne intelligiblen Schöpfer im Hintergrund vorstellen zu können. In einer kunstvollen, mehrfachen narrativen Schachtelung bestehend aus expositorischem Vorbericht, Rahmen-, sowie einer ersten und zweiten Binnenerzählung lässt er hierin den Ich-Erzähler im Traum auf einem Gottesacker erwachen und den apokalyptischen Moment des in sich zusammenstürzenden Weltgebäudes erleben. Nicht der Erzähler selbst jedoch, sondern der aus den Höhen des Weltgebäudes herabsteigende tote Christus ist es, der die Nichtexistenz Gottes („Er [Christus] antwortete: ‚Es ist keiner‘“ [Paul 1996, 2:273]) mit dem „Abgrund“, der Leere und dem Zerfall des Gebäudes in kosmisches „Chaos“ engführt und damit den verborgenen, weil abgespaltenen theistischen Rest des kosmologischen Aufklärungsmodells schonungslos aufdeckt. Neben der Idee eines intelligiblen Schöpfers im Hintergrund macht der Traum aber auch auf seine eigene, sowohl poetische als auch rhetorische Einkleidung sowie auf die Rolle von Poetik und Rhetorik für den Erfolg der Metapher des Weltgebäudes im 18. Jahrhundert aufmerksam.

Waren in der Frühphase der Aufklärungskosmologie neben Lehrgedichten und Dialogen literarische Traumtexte wie Johannes Keplers *Somnium* (1634) oder auch Denis Diderots *Le rêve de D’Alembert* (1769) maßgeblich an ihrer Formation beteiligt, so fällt der Form des Traums wie auch der *Rede Christi* nun die Rolle zu, die kosmopoetische Konstruktion der Weltgebäude-Metapher gleichermaßen zu enthüllen wie zu dekonstruieren. Der literarische Traumtext vollzieht damit in hochgradig affektgela-

2 Zu Kants Rhetorikkritik vgl. Uhlmann (2019, 242–247).

dener Metaphorik die Zertrümmerung des Weltgebäudes,³ reflektiert zugleich aber auch die poetologischen Bedingungen seiner Unmöglichkeit. Fernab aller Ansprüche, eine vollkommene Welt zu repräsentieren, findet die Poesie hier ihre äußerste Darstellungsgrenze in der Kontingenz von Weltzusammenhängen wie auch in der die für die Moderne wegweisenden Erfahrung eines ontologisch gerissenen Bandes, das Subjekt und Welt von nun an voneinander trennt (Weber 2017).

Zur „Modernität“ der Jean Paul’schen Poetik gehört jedoch zugleich, dass sie die Unterscheidung zwischen einer ‚ersten‘ Welt der Immanenz und einer ‚zweiten Welt‘ der Transzendenz vornimmt (Paul 1996, 5:30), um der Metapher damit die Funktion zuzuweisen, temporäre Übergänge durch kontingente Zeichenrelationen herzustellen (Riedel 1999, 93; Hunfeld 2004, 170). Als metaphorische Verfahren des Übergangs unterscheidet Jean Paul dazu in der *Vorschule der Ästhetik* (1804) zwei Formen des „bildlichen Witzes“, dessen „Doppelzweig“ entweder „den Körper *beseelen* oder den Geist *verkörpern*“⁴ könne (Paul 1996, 5:184):

Das tropische Beseelen und Beleiben fiel [in den kulturellen Anfängen der Bilderschrift; R. R.] noch in *eins* zusammen, weil noch Ich und Welt verschmolz. Daher ist jede Sprache in Rücksicht geistiger Beziehungen ein Wörterbuch erblasseter Metaphern. So wie sich der Mensch absondert von der Welt, die Unsichtbarkeit von der Sichtbarkeit: so muß sein Witz *beseelen*, obwohl noch nicht verkörpern; sein Ich *leht* er dem All, sein Leben der Materie um ihn her. (Paul 1996, 184)

Gerade weil die Eigentlichkeit des Begriffs und die Uneigentlichkeit erblasseter Metaphorizität aber nicht voneinander zu trennen sind, sondern sie im Sprachgebrauch einander durchweben, vermögen es Poesie und Witz, die Metapher aus ihrer epistemischen Komplementärfunktion, die ihr die Aufklärungsästhetik zugesprochen hatte, nun herauszulösen. Die rhetorischen Sprachspiele des *Beseelens* und des *Verkörperns* sind dementsprechend nicht darauf hin angelegt, die Kontingenz des Weltzusammenhangs still-, sondern im Sinne einer „negativen Metaphorologie“ vielmehr auszustellen (Pabst 2009, 62). Wenn der Erzähler in Jean Pauls Roman *Hesperus* (1795) den Auftritt der italienischen Prinzessin etwa als „Erscheinung eines Haarkometen“ bezeichnet, welche der Hofbedienstete „um eine ganze Stunde zu bald in seinen astronomischen Tabellen angesetzt hatte“ (Paul 1996, 631; Esselborn 1989, 205), so lässt die Metapher sowohl ihre ursprüngliche Übertragung (Haar = Kometenschweif; Haarstern) als auch ihre erneute Metaphorisierung erkennen, Verkörperung und Beseelung heben einander hier nicht etwa auf, sondern machen den Akt der Rhetorisierung als kontingentes Zeichenspiel vielmehr in doppelter Weise transparent.

3 So etwa die emphatische Rede Christi: „Starres, stummes Nichts! Kalte, ewige Notwendigkeit! Wahnsinniger Zufall! Kennt ihr das unter euch? Wann zerschlagt ihr das Gebäude unter euch? – Zufall, weißt du selber, wenn du mit Orkanen durch das Sternen-Schneegeästöber schreitest und eine Sonne um die andere auswehst, und wenn der funkelnde Tau der Gestirne ausblinkt, indem du vorübergehst? – Wie ist jeder so allein in der weiten Leichengruft des All!“ (Paul 1996, 274)

4 Hervorhebung im Original.

Fazit

Die Dynamik, die die Weltgebäude-Metapher im 18. Jahrhundert entfaltet, lässt jenseits ideen- und literaturgeschichtlicher Dichotomien, Kategoriebildungen und Epochenbegriffe die enge Verflechtung von Philosophie, Dichtung und Ästhetik erkennen. In methodologischer und metapherntheoretischer Hinsicht kann eine angemessene Reaktion auf eine solche Dynamik nicht darin bestehen, sich dem ephemeren Charakter der Gebäude-Metapher mittels konzeptueller Monismen (die die Interaktionen der Metapher verdecken und ihre Anschlusskommunikationen kaum hervortreten lassen) zu nähern. Hierin dem Denkstil der Aufklärungskosmologen durchaus entsprechend, zeigt sie viel eher das Erfordernis eines metaphorologischen Pluralismus, wenn nicht gar Eklektizismus an. Für den Aufstieg wie für den Niedergang, die Formation wie die Destruktion der Weltgebäude-Metapher hat die Analyse ergeben, dass metapherntheoretische Zugänge unterschiedlicher disziplinärer Provenienz wie jene Lakoff/Johnsons (Linguistik/Psychologie), Eva Johachs (Wissensgeschichte), Hans Blumenbergs (Philosophie), Paul De Mans oder Stefan Willers (Literaturwissenschaft) nicht etwa im Widerspruch zueinander stehen, sondern vielmehr unterschiedliche Funktionsbereiche metaphorischer Rede innerhalb des untersuchten Äußerungszusammenhangs freilegen.

Die poetischen wie expositorischen Zertrümmerungen des Weltgebäudes und die konzeptuellen Umbesetzungen der Metapher um 1800 deuten schließlich darauf hin, dass Ansätze wie die der beiden letztgenannten, die *Theorie der Unbegrifflichkeit* (Blumenberg 2007) und *Epistemologie der Metapher* (De Man 1983), nicht allein in ihrer Betonung der „Unzulänglichkeit“ und der „Leistungsgrenzen“ begrifflicher wie metaphorischer Sprache übereinkommen (Blumenberg 2007, 28), sondern sich Überlegungen ähnlicher Art auch bereits im Schwellenbereich von Wissenschafts- und Kunstsystem am Beginn der ästhetischen Moderne präfiguriert finden. Was Paul de Man am Schluss seines Aufsatzes für den epistemischen Status der Literatur festhält, kann *vice versa* damit auch für die metaphorische Rede gelten: Die Metapher wäre demnach weder eine Sphäre ästhetischer Kompensation oder Suspension des philosophisch Unbegriffenen, sondern der „Ort, an dem gezeigt wird“, dass die Möglichkeit, Literatur und Philosophie scharf voneinander zu scheiden, sich als unhaltbar und „Täuschung“ erweist (De Man 1983, 487; Berg et al. 2018). Ein nächster Schritt, der sich für eine künftige disziplinübergreifende Metaphorologie und Metaphernforschung wünschen ließe, könnte folglich darin bestehen, beide Sphären tatsächlich auch als *symmetrisches* Verhältnis jenseits hierarchisierender ‚Restbestände‘, als Integral eines Zusammenhangs, in dem Poesie und Wissenschaften *gleichermaßen* Wissen bilden, zu denken und zu beschreiben.

Literatur

- Adelung, Johann Christoph. 1774–1786. Art. „System“. In *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart*. 5 Bde., Bd. 4, 509–510. Breitkopf.
- Ait-Touati, Frédérique. 2011. *Fictions of the Cosmos. Science and Literature in the Seventeenth Century*. Übersetzt von Susan Emanuel. The University of Chicago Press.
- Baasner, Rainer. 1987. *Das Lob der Sternkunst. Astronomie in der deutschen Aufklärung*. V&R.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb. 2007. *Ästhetik*. Lat.-Dt., hrsg. u. übersetzt von Dagmar Mirbach. 2 Bde. Meiner.
- Berg, Gunhild, Martina King und Reto Rössler. 2018. *Metaphorologien der Exploration und Dynamik 1800/1900. Historische Wissenschaftsmetaphern und die Möglichkeiten ihrer Historiographie* (= Archiv für Begriffsgeschichte; Bd. 59). Meiner.
- Bermes, Christian. 2004. ‚Welt‘ als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff. Meiner.
- Blanckenburg, Friedrich von. 1999. „Versuch über den Roman“. In *Romantheorie. Texte vom Barock bis zur Gegenwart*, hrsg. Hartmut Steinecke und Fritz Wahrenburg, 179–194. Reclam.
- Blumenberg, Hans. 1975. *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. 3 Bde. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2013. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Kommentar von Anselm Haverkamp. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2007. *Theorie der Unbegrifflichkeit*, hrsg. Anselm Haverkamp. Suhrkamp.
- Böhme, Hartmut. 2016. „Nur leerer Raum und Schatten“. Phantasien und Bilder über Weltraum und Vakuum, Planeten und Meteoriten.“ In *Kosmos und Kontingenz. Eine Gegengeschichte*, hrsg. Reto Rössler, Tim Sparenberg und Philipp Weber, 77–99. Wilhelm Fink.
- Breitinger, Johann Jakob. 1995. „Critische Dichtkunst“. In *Schriften zur Literatur*, Johann Jakob Breitinger und Johann Jakob Bodmer, hrsg. Volker Meid, 83–204. Reclam.
- De Man, Paul. 1983. „Epistemologie der Metapher“. In *Theorie der Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp, 414–437. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Esselborn, Hans. 1989. *Das Universum der Bilder. Die Naturwissenschaft in den Schriften Jean Pauls*. Niemeyer.
- Fontenelle, Bernhard von. 1726. *Gespräche von mehr als einer Welt*. Übers. Johann Christoph Gottsched. Breitkopf. <https://www.digitale-sammlungen.de/de/details/bsb11275053> (abgerufen am 03. Dezember 2024).
- Gatzemeier, Matthias und Rolf Ebert. 1976. „Kosmos, Antike–Neuzeit“. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, hrsg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, 1167–1176. Schwabe.
- Gottsched, Johann Christoph. 1976–83. *Ausgewählte Werke*. 12 Bde., hrsg. Phillip M. Mitchell. De Gruyter.
- Graczyk, Annette. 2004. *Das literarische Tableau zwischen Kunst und Wissenschaft*. Wilhelm Fink.
- Greenblatt, Stephen J. 1980. *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*. The University of Chicago Press.
- Hunfeld, Barbara. 2004. *Der Blick ins All. Reflexionen des Kosmos der Zeichen bei Brockes, Jean Paul, Goethe und Stifter*. Niemeyer.
- Johach, Eva. 2011. „Metaphernzirkulation. Methodische Überlegungen zwischen Metaphorologie und Wissenschaftsgeschichte“. In *Im übertragenen Sinne. Metapherngeschichten in der Philosophie und den Wissenschaften*, hrsg. Matthias Kroß und Rüdiger Zill, 83–102. Parerga Verlag.
- Kant, Immanuel. 1900–1966. *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe, 29 Bde., hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: De Gruyter. [= AA]
- Kranz, Walther. 1955. „Kosmos“. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 2: 7–266.
- Košenina, Alexander. 2016. *Literarische Anthropologie: Die Neuentdeckung des Menschen*. 2. Aufl. De Gruyter.

- Lakoff, George und Johnson Mark. 2011. *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Übers. Astrid Hildenbrand. Carl Auer.
- Lambert, Johann Heinrich. 1761. *Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*. Augsburg. <https://www.digitale-sammlungen.de/view/bsb10134108?page=5> (abgerufen am 03.12.2024).
- Lovejoy, Arthur. 1993. *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*. Übersetzt Dieter Turck. Suhrkamp.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1996. *Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*. 2 Bde., hrsg. und übersetzt Herbert Herring. Suhrkamp.
- Paul, Jean. 1996. *Werke in zehn Bänden*, hrsg. Norbert Miller. Zweitausendeins.
- Port, Ulrich. 2002. „Der Ptolemäer. Über Hölderlins Landschaftskunst.“ *Hölderlin-Jahrbuch* 33: 35–78.
- Preisendanz, Wolfgang. 1964. „Die Auseinandersetzung mit dem Nachahmungsprinzip in Deutschland und die besondere Rolle der Romane Wielands (Don Sylvio, Agathon).“ In *Nachahmung und Illusion*, hrsg. Hans Robert Jauß, 72–95. Wilhelm Fink.
- Remmele, Bernd. 2007. „Maschine.“ In *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, hrsg. Ralf Konersmann, 224–35. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Richter, Karl. 2002. „Teleskop und Mikroskop in Brockes' *Irdischem Vergnügen in Gott*.“ In *Prägnanter Moment. Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik. Festschrift für Hans Jürgen Schings*, hrsg. Peter-André Alt, 3–17. Königshausen & Neumann.
- Riedel, Wolfgang. 1999. „Die Macht der Metapher. Zur Modernität von Jean Pauls Ästhetik.“ *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft*, 34: 56–94.
- Rössler, Reto. 2016. „Hypothese, Abweichung und Traum. Keplers Ellipsen.“ In *Kosmos und Kontingenz. Eine Gegengeschichte*, hrsg. Reto Rössler, Tim Sparenberg und Philipp Weber, 63–76. Wilhelm Fink.
- Rössler, Reto. 2020. *Weltgebäude. Poetologien kosmologischen Wissens der Aufklärung*. Wallstein.
- Rössler, Reto. 2023. „Einbruch der Zeit in die Darstellung. Wissenspoetik und *deep time* in der Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder: die temporale Wende beim frühen Kant.“ In *Zeiten der Natur. Konzeptionen der Tiefenzeit in der literarischen Moderne* (= LiLi: Studien zu Literaturwissenschaft und Linguistik; Bd. 5), hrsg. Johannes Pause und Tanja Prokić, 43–59. Springer Nature.
- Pabst, Stephan. 2009. „Negative Metaphorologie. Jean Pauls ‚andere Welt‘.“ In *Sprache und Literatur* 103: 62–76.
- Strub, Christian. 2011. *Weltzusammenhänge. Kettenkonzepte in der europäischen Philosophie*. Königshausen und Neumann.
- Uhlmann, Gyburg. 2019. *Rhetorik und Wahrheit. Ein prekäres Verhältnis von Sokrates bis Trump*. Metzler.
- Vogl, Joseph. 2011. „Poetologien des Wissens.“ In *Einführung in die Kulturwissenschaft*, Harun Maye und Leander Scholz, 49–73. UTB.
- Weber, Philipp. 2017. *Kosmos und Subjektivität in der Frühromantik*. Wilhelm Fink.
- Willer, Stefan. 2005. Art. „Metapher/metaphorisch“. In *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, hrsg. Karlheinz Barck u. a., 89–148. Metzler.
- Wolff, Christian. 1750. „Anfangsgründe der Astronomie“ [...]. In *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften*. 4 Bde. Regner.
- Zedler, Johann Heinrich. 1732–54. Art. „System“. In *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*. 68 Bde. J. H. Zedler.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Bernard le Bovier de Fontenelle: *Entretiens sur la pluralité des mondes*. Paris 1686, Frontispiz. – Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares, RES-R-2778; [ark:/12148/btv1b86207579](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:5:1-63888-p0011-9) (letzter Zugriff am 26. Juni 2025).
- Abb. 2: Johann Christoph Gottsched: *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*. Leipzig 1762, Frontispiz. Bayerische Staatsbibliothek / Münchener Digitalisierungszentrum. <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045898-1> (letzter Zugriff am 26. Juni 2025).

Rudiger Campe

Metapher und Beschreibung

Ernst Machs *Prinzip der Vergleichung in der Physik*, mit einem Ausblick auf Blumenbergs Metaphorologie

Abstract: Metaphor and Description. Ernst Mach's *On the Principle of Comparison in Physics, With an Outlook on Blumenberg's Metaphorology*. This article discusses the centerpiece for Mach's understanding of science in terms of language and communication in his 1894 *Popular Scientific Lectures*. Mach's lecture uses two different starting points: comparison (metaphor) and description. With its relation to concept, comparison (metaphor) implies the traditional teleological history of knowledge. Description, in contrast, is the essentially ahistorical key term of 19th-century positivism and phenomenology. Mach's theory of science, this paper argues, is characterized by the conflictual simultaneity of both tendencies. The solution his lecture provides can therefore be seen as a decisive theoretical statement. To support this reading, the lecture is discussed in the broader context of *Popular Scientific Lectures* and other works by Mach. In an even larger context, the paper argues that Mach's configuration of metaphor and description in the age of positivism anticipates the similar configuration Blumenberg develops in the phenomenological context.

1

Als Hans Blumenberg seiner Abhandlung den Titel *Paradigmen zu einer Metaphorologie* gab, kam ironischerweise als erstes ein neuer Begriff in die Welt. ‚Metaphorologie‘ – Logos der Metapher – bezeichnete die Typik, in der Metaphern auftreten bzw. Verfahren, die man in ihrer Bildung ausmachen und zur Analyse verwenden kann.¹ Das Interesse der Leser hat sich von Anfang an auf die Frage nach dem Verhältnis dieses Logos der Metapher zur Begriffsgeschichte gerichtet. Man fragte: Sind Metaphern zeitweilige Ersatz- und Alternativformen für den Begriff oder erbringen sie Leistungen, die von Begriffen nicht immer oder gar nicht erfüllt werden? Damit setzte man voraus, dass Fragen der Erkenntnis sich im Verhältnis zwischen Metapher und Begriff in einem wesentlichen Sinne klären lassen. Die Vermutung ist hier aber, dass Blumenbergs *Paradigmen* diese Annahme zur Disposition stellen. Im weiteren Verfolg seines Unternehmens – zum Beispiel in der *Theorie der Unbegrifflichkeit* (Blumenberg 2007) – erschöpft das angestammte rhetorisch-philosophische Paar von Metapher und Begriff

1 Siehe die historischen und sachlichen Erläuterungen zum Begriff ‚Metaphorologie‘ (Haverkamp 2013, 247–249).

nicht mehr einfach den Zusammenhang, in dem man nach ihrer Beziehung und ihren Leistungen fragen kann (Apel 1963, 17–94; Black 1962, 25–47; Derrida 1999, 205–222; Gabriel 2009, 11–22). Unbegrifflichkeit und lebensweltliche Evidenz, Beschreibbarkeit von Erfahrung und Annäherung an die Sachen bezeichnen weitergehende oder jedenfalls andere Dimensionen der Erkenntnis und ihrer geschichtlichen Architekturen.²

Eine Reihe von Vortragstexten in Ernst Machs *Populär-Wissenschaftlichen Vorlesungen* von 1895 können helfen, die Bedingungen zu verstehen, unter denen sich Metaphorologie, in dieser Weise verstanden, von der herkömmlichen rhetorisch-philosophischen Frage nach Metapher und Begriff absetzt. Das zeigt sich besonders in dem Vortrag *Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik* aus dem September 1894 vor der *Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte* in Wien, einem der jüngsten Stücke, als die *Vorlesungen* 1895 zuerst auf Englisch in den USA und kurz danach auf Deutsch in Leipzig erschienen.³ ‚Vergleichung‘ steht nun nicht unbedingt im Mittelpunkt von Machs Fragen nach Erkenntnis in den Wissenschaften und im Leben. Das Interesse an diesem Vortrag liegt im Gegenteil darin, dass Mach hier dieses eine Mal eine rhetorisch-philosophische Erklärung für das versucht, was er sonst im Rahmen der Geschichte der Wissenschaften oder in der systematischen Lehre der Empfindungen ausgearbeitet hat. Der Vortrag ist also eher eine einmalige Probe auf die Möglichkeiten und auf die Grenzen, in denen herkömmlicher Weise Erkenntnis in Blick auf sprachliche und kommunikative Darstellung diskutiert worden sind. Genauer gesagt, sieht Mach sich zu einer Dopplung oder Vermischung der Terminologien veranlasst: Einmal spricht er von Vergleichung und Begriff, dann von indirekter und direkter Beschreibung, kommt dabei aber immer wieder auch auf die Vergleichung zurück. Für den Theoretiker der Denkökonomie, der Mach war, ist das versuchsweise Abwechseln von Theoriesprachen nichts Außergewöhnliches. Es ist Teil der Gedankenentwicklung. In seinem Buch *Erkenntnis und Irrtum* von 1905 hat Mach einen ganz ähnlichen Themenkomplex in den Abschnitten von „Anpassung der Gedanken an die Tatsachen und aneinander“ bis „Ähnlichkeit und Analogie als Leitmotive der Forschung“ behandelt. Hier ist die Auseinandersetzung zwischen Vergleichen in der Art von Metaphern und als Beschreibung aber auch schon zu den Akten gelegt.

Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik ist auch dadurch ausgezeichnet, dass der Vortragstext einen Rezensenten fand, der gerade dabei war, einer der wichtigsten Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts zu werden. In einer Sammelrezension über Schriften zur Logik aus dem Jahr 1894 widmet Edmund Husserl dem Vortrag Machs – den er in der Verbandspublikation der *Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte* gefunden hatte – eine Besprechung von mehreren Seiten (Husserl 1979). Sie steht da neben Rezensionen zu Wilhelm Wundts zweiter Auflage der *Logik*, einem

2 Zum Umfeld dieser Begriffe (Theda 1989, 472; 478–481; Kaulbach und Nobis 1972; Schädelbach 1971; Monod und Zambon 2022).

3 Die erste Ausgabe versammelt Vorträge Machs, die er zwischen 1886 und 1895 hielt. *Über das Prinzip der Vergleichung* ist der jüngste, gerade eben gehaltene Vortrag (Mach 1894). Zur Verbindung zu *Open Court* durch Paul Carus, den leitenden Lektor des Verlags (Holten 1992, 30–33).

Aufsatz Alfons Martys zur Sprachphilosophie, einer Abhandlung von Theodor Lipps zur Urteilstheorie und anderen Schriften dieses Gewichts, die Husserl offenbar in der Vorbereitung auf die *Logischen Untersuchungen* (1900–1901) durcharbeitete. Die Stichworte, die Husserl aus Machs Vortrag aufnimmt, weisen sogar noch über die *Logischen Untersuchungen* hinaus auf die künftige Phänomenologie voraus: Ein direktes Zitat nennt als Erkenntnisziel „eine allgemeine, alle Gebiete umfassende physikalische Phänomenologie“. Eng an Mach angelehnt ist auch die Formulierung von der „Beschreibung“ als „Aufbau der Tatsachen in Gedanken“ (Husserl 1979, 150). Im Kontext von Metapherntheorie und Metaphorologie liest sich die Rezension aber wie eine Gegenprobe. Denn der Titelbegriff ‚Vergleich‘ wird kaum überhaupt erwähnt in der Besprechung dieser „glänzenden Rede“, die dem Rezensenten zufolge ein „viel allgemeineres“ Thema behandle, „als der Titel es vermuten ließe“ (Husserl 1979, 148).⁴

Nicht zuletzt führt damit die Spur von Husserls Besprechung zu Hans Blumenberg zurück. In dem groß angelegten Essay *Das Lebensweltmißverständnis*, der den ersten Teil zu *Lebenszeit und Weltzeit* (1986) bildet, kommt Blumenberg auf Husserls Rezension des Mach'schen Vortrags zu sprechen (Blumenberg 1986, 33–34). Die Art, in der er das tut, stärkt noch Husserls Tendenz, das Thema der Vergleichung auszusparen. Es geht ausschließlich um die Vorwegnahme einer allgemeinen Phänomenologie durch Mach. Das ist umso auffälliger, als Blumenberg an anderen Stellen, wo er unmittelbar auf benachbarte Essays aus den *Populär-Wissenschaftlichen Vorlesungen* eingeht, sich zum *Prinzip der Vergleichung in der Physik* ausschweigt. Der Metaphorologe hat zum Thema der Vergleichung bei Mach nichts zu sagen und macht auch sonst um den protometaphorologischen Text einen weiten Bogen. Es ist aber auch klar, wodurch seine Aufmerksamkeit abgelenkt ist. In Blumenbergs Sicht war, was in Husserls Phänomenologie vom Begriff der natürlichen Einstellung an bis hin zur Lebenswelt zu Tage tritt, in der Vorstellung einer natürlichen Weltauffassung vor der Scheidung zwischen Wahrnehmung und wahrgenommenem Ding bei Richard Avenarius und in Ernst Machs Theorie elementarer Empfindungen angelegt – in Konzeptionen, die weder die Trennung in subjektiv und objektiv, noch die in bewusst oder unbewusst kennen. Blumenberg teilte diese Einschätzung mit seinem langjährigen Assistenten Manfred Sommer, der intensiv über Mach und die Vorgeschichte der Husserl'schen Phänomenologie geforscht hatte. Konzepte wie natürliche Weltsicht und elementare Empfindung verstand Sommer als Varianten einer geradezu mystischen Evidenz, die aus seiner Sicht die frühen Positivisten der Phänomenologie bis hin zu Heidegger vermachten (Sommer 1985; Sommer 1988; Blumenberg 1986, 51; Blumenberg 1989, 645–661; Blumenberg 1997, 516). Über die Vorläuferschaft zur Lebensweltproblematik, die deutlich schon aus Husserls Rezension sprach, übersehen aber Sommer und interessanterweise auch Blumenberg die andere Vorläuferschaft des *Prinzips der Vergleichung* zur Metaphorologie. Vielleicht erkannten sie aber wie wohl vor ihnen schon Husserl, dass der Versuch, der Wendung zu ‚allgemeiner Phänomenologie‘ durch vergleichende und

4 Zum Zusammenhang (Blackmore, Tanaka und Itahaki 2001).

metaphorische Verfahren in herkömmlicher Weise zum Ausdruck zu verhelfen, es mit schwerwiegenden Komplikationen zu tun bekommen würde.

2

Das Interesse an Machs Gebrauch von Vergleichung und Beschreibung im Rahmen seiner Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaften gilt diesen Komplikationen. Durch ihr Studium erfährt man etwas darüber, was über Metapher und Begriff in der rhetorisch-philosophischen Tradition hinausgeht und am Ende zum Neologismus der Metaphorologie führen konnte. Um das besser zu verstehen, muss man zunächst einmal das Umfeld von Machs Essay ins Auge fassen.

In der amerikanischen Erstausgabe der *Populär-Wissenschaftlichen Vorlesungen* gehört *Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik* in die abschließende Gruppe des Bandes. Diese Essays nehmen nach den Vorträgen zu einzelnen Gebieten am Anfang, die meistens auch früher gehalten wurden, nun übergreifend Stellung zu leitenden Grundsätzen der Naturforschung.⁵ Zwei solcher Grundsätze heben sich ab. In ihrem Umkreis muss man also die Bedeutung des *Prinzips der Vergleichung* am Ende suchen. Um das klarer zu machen, seien die beiden Grundsätze kurz genannt: Der erste leitende Gedanke ist der Grundsatz der Ökonomie. Ökonomie des Denkens und alles Nachforschens und Erkennens im Leben und in der Wissenschaft ist am nachdrücklichsten mit dem Namen Machs und anderer Positivisten seiner Zeit verbunden. Alles Denken, besagt das in die frühe Neuzeit zurückreichende Prinzip,⁶ sucht Erkenntnisse in möglichst vollständiger Weise auf möglichst kleinem Raum zu erfassen. Man unterschätzt die systematische Tiefe des Grundsatzes, wenn man ihn für ausschließlich epistemologisch hält. Es geht nicht nur um Denkweise und Forschungsstrategie. Das erste Stück dieser abschließenden Gruppe, *Über das Prinzip der Erhaltung der Energie*, zeigt das eindrucksvoll.⁷ Der Satz von der Erhaltung der Energie gibt der Denkökonomie ein tief in den Naturzusammenhang zurückreichendes Fundament. Wärme und Bewegung

5 Die Schlussgruppe umfasst in der ersten Fassung den achten Vortrag (*On the Principle of the Conservation of Energy*) bis zum zwölften Vortrag (*On Instruction in the Classics and the Mathematico-Physical Sciences*). In den späteren Ausgaben wird diese Aufteilung durch hinzukommende Vorträge immer weiter überdeckt.

6 Eine Fassung des Ökonomieprinzips, die über die klassische Geometrie hinaus das Experiment miteinbezieht, findet sich bei Georg Christoph Lichtenberg (1972, 275–276). Für die klassische Anwendung auf die Methode der Geometrie durch Definition ihrer Terme (Pascal 1957, 576–578).

7 Der Text ist die für die *Populär-Wissenschaftlichen Vorlesungen* gekürzte und auf ein Vortragsformat gebrachte Fassung einer deutlich älteren Veröffentlichung Machs, *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit* (Mach 1872). Vom frühen Datum der Veröffentlichung her würde die Arbeit darum zu der ersten Gruppe, den eher spezialistischen Texten, gehören. Die pointierte Neufassung, mit dem bedeutsamen Wechsel von der Arbeit zur Energie als dem prinzipiell Erhaltenen, macht aber aus der Spezialabhandlung geradezu den Paradefall der späteren, umfassend argumentierenden Teilstücke.

setzen die Aufwendung von Energie voraus und setzen ihrerseits Energie frei, die dann weitere stoffliche Veränderungen herbeiführt. In der Summe bleibt in einem geschlossenen System die Energie konstant. Dass es sich um einen Satz handelt, der auf die (physikalische) Natur im Ganzen zutrifft, bzw. um ein Prinzip der (als die Gesamtheit der Physik gedachten) Natur, hat Mach zufolge die Naturforschung seit langem und in immer wieder ganz unterschiedlichen Zusammenhängen herausgearbeitet. Dazu gehören die Mechanik der Bewegung und des freien Falls ebenso wie Wärmetheorie, Hydrostatik und Elektrizitätstheorie. Der grundlegende Charakter des Erhaltungssatzes sei, argumentiert Mach, gerade dadurch sichtbar geworden, dass die jeweiligen Theorien in den einzelnen Gebieten wie Mechanik, Elektrizitätstheorie usw. oftmals aus Analogiebildungen zu anderen Untersuchungsfeldern hervorgegangen seien. Der Erhaltungssatz erweist sich damit als eine Art roter Faden durch die Naturforschung. Nochmals weitergehend folgert Mach, dass die Erhaltung der Energie Grundsatz nicht nur der Mechanik und aller auf sie rückführbaren mathematischen Formeln ist, sondern sich auf den noch einmal tieferen, vor-mathematischen Satz vom ausgeschlossenen Perpetuum Mobile zurückführen lasse. Dieser Satz ist in Machs Verständnis aber der Grundsatz der Physik, d. h. der Gesamtheit aller zwischen natürlichen Körpern und ihren Zuständen möglichen Verhältnisse. An diesen Satz kann man letztlich gar nicht mehr die Frage richten, ob es sich um einen Satz der Naturerkenntnis oder der Natur in ihrem wesenhaften Bestand handelt. Es gibt keine andere Natur als die, von der der Satz der Erhaltung gilt. Ökonomie des Denkens ist in die Ökonomie der Natur selbst verwoben.

Ernst Mach hütet sich, aus dem Befund, dass die Ökonomie des Denkens letztlich ein Teil der Natur ist, über die es Gedanken entwickelt, einen positiven Satz abzuleiten – einen Satz, hieße das, über die Identität von Denken und Natur. Ein solcher Satz wäre in seinem Anspruch gerade, was durch diese Gedankenreihe verhindert werden soll: ein Satz der Metaphysik. Gelegentlich, aber eher selten wagt Mach stattdessen eine andere Formulierung – keine metaphysische Aufstellung, aber eine starke Behauptung am Schnittpunkt von Natur und Erkenntnis. Damit kommt man zum zweiten Leitgedanken in der Schlussgruppe der Vorträge, die den Grundsatzfragen der Naturforschung gelten und denen das *Prinzip der Vergleichung* zugehört. Von ihm ist weniger oft und versteckter nur die Rede als vom Prinzip der Ökonomie. Auf den Vortrag zur Erhaltung der Energie folgt *Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung*.⁸ Dass der Ökonomie in der Arbeitsweise und Geschichte der Wissenschaften eine Ökonomie der Naturverhältnisse selbst entspricht oder sogar zu Grunde liegt, wird eigentlich erst hier gesagt. Ausgesprochen ist es in einem ersten Resümee, das der Redner aus seinem Vortrag zur Ökonomie der Forschung zieht: In dem immer weiteren Voranschreiten der Analogien und Vereinfachungen lasse die Naturforschung schließlich die Einzeluntersuchungen hinter sich und suche „die Grenzen und Formen des Bettes zu erfassen, in

⁸ Diesen Vortrag hielt Mach 1882 mit einem ausdrücklichen Rückverweis auf *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit* von 1871.

welchem der lebendige Strom der Erscheinungen fließt.“ Mach fährt dann fort: „*Den sparsamsten, einfachsten begrifflichen Ausdruck der Tatsachen erkennt sie als ihr Ziel*“ (Mach 1903, 236). Selten hat Mach die Möglichkeit einer ersten und einer letzten uneingeschränkten Evidenz so deutlich formuliert wie in diesen beiden Sätzen. Das Ineinander von End- und Ausgangspunkt ist aufschlussreich. Ausdrücklich ist nur vom Ziel die Rede, dem Begriff am Ende der denkökonomischen Bewegung. Der sparsamste und einfachste Ausdruck der Tatsachen am Ende des Weges bringt rückwirkend aber auch die Vorstellung eines Beginns ins Spiel. Der ‚lebendige Strom der Erscheinungen‘ ist offensichtlich das Bild eines solchen Anfangs vor der wissenschaftlichen und überhaupt jeder Art von Erkenntnis.

Solcher Sätze wegen haben Sommer und Blumenberg in Mach einen Vorläufer der Husserl'schen Phänomenologie bis hin zur Lebensweltphilosophie gesehen: Die erste Evidenz der Lebenswelt ist ‚der Strom der lebendigen Erscheinungen‘, die zweite Evidenz – die zur Vollendung gebrachte Wissenschaft – ist der ‚sparsamste, einfachste begriffliche Ausdruck der Tatsachen‘. Als Fluss zwischen Ufern soll Machs lebendiger Strom aber auch wieder so begrenzt und eingebettet sein wie die Ökonomie des Denkens. Das so sichtbare erste Prinzip der Denkökonomie und das eher verborgene zweite Prinzip der End- und Anfangsevidenzen lassen sich nicht einfach auf einen gemeinsamen Grundsatz beziehen. Man braucht allerdings jeweils das eine, um das andere zu verstehen.

Nun geht Mach aber in dieser Rede auch noch einmal weiter, zu einem zweiten Resümee. Das Fazit der ersten und der zweiten Evidenz genüge dem Naturforscher, sagt Mach. Was darüber hinausgeht, seien Spekulationen, die sich offenbar auf der Grenze zwischen Naturforschung und Philosophie bewegen. An dieser Stelle kommt die Theorie der elementaren Empfindungen ins Spiel, die Mach in diesen Jahren veröffentlichte. Diese Theorie umfasst nicht mehr nur die Physik in ihrer Gesamtheit. Sie will die Brücke zwischen Physik und Psychologie schlagen. Empfindungen sind Mach zufolge elementar nicht im Sinne von Atomen oder kleinsten Teilen. Sie sind elementar, weil sie weder auf die psychologische Seite der Empfindung noch auf ihre physische hin reduzierbar sind. Damit kommt eine weitere, umfassende Evidenz ins Spiel, die der ersten und der letzten Evidenz der Naturforschung zugrundeliegend gedacht werden kann, aber mit deren Mitteln zumindest noch nicht zu bestimmen ist. Mach schließt im Überschwang eines Ausblicks, den er sich selten erlaubt: „Allein ahnen können wir, dass dann“ – in einer „Wissenschaft der Zukunft“ – „die harte Scheidewand zwischen dem Menschen und der Welt allmählich verschwinden wird, daß die Menschen nicht nur sich, sondern der ganzen organischen und auch der sogenannten leblosen Natur mit weniger Selbstsucht und einem wärmeren Gefühl gegenüberstehen werden“ (Mach 1903, 242). Gäbe es die Einsichten einer solchen zukünftigen Wissenschaft, dann gäbe es Evidenz an sich und nicht nur den Strom der Erscheinungen einerseits (der dem Erkennen unzugänglich ist) und die kürzeste und genaueste begriffliche Formel andererseits (die immer nur in Annäherung ihr Maximum erreicht). Und in dieser einen und einzigen Evidenz wäre auch der Gegensatz zur Ökonomie des Denkens, dem immer schon eingefassten und gerichteten Prozess, beseitigt. Manfred Sommer hat die philo-

sophische Evidenz, die die eingeschränkten Evidenzen der Denkökonomien überwinden würde, als ‚Evidenz im Augenblick‘ bezeichnet (Sommer 1987). Gemeint ist damit der immer nur momentan denkbare Wegfall der Scheidewand, eine – wie Sommer es auch sagt – mystische Vorstellung. Allerdings: Mach war kein Mystiker. Ihm bleibt nur die ‚Wissenschaft der Zukunft‘, eine Vorstellung, die ebenso unbestimmt wie notwendig ist. In ihr wäre Wissenschaft wahrhaft populär. Populärwissenschaftliche Vorlesungen wären kein Zugeständnis an interessierte Laien, sondern die Erfüllung der Wissenschaft in einem auch politisch umfassenden Sinne. Und dieser Lebenssinn schlosse sogar noch die Dinge der Natur jenseits der Menschen ein.

Von der Denkökonomie als erstem und der doppelten Evidenz als zweitem Prinzip im Schlussteil der *Populär-Wissenschaftlichen Vorlesungen* war die Rede, weil die eigentümliche Überlagerung von Vergleich und Beschreibung im *Prinzip der Vergleichung* – wie man sehen wird – in der Sache eng verbunden ist mit den beiden Prinzipien, einschließlich ihrer Friktionen. Was ist aber das Gebiet der *Populär-Wissenschaftlichen Vorlesungen* im Ganzen? Im Medium welchen Anliegens stellt sich Mach die Frage nach dem Umbau der alten Metapherntheorie in der veränderten Umwelt einer Wissenschaft, in der Beschreibung zu einer Forderung eigener und von Metapher und Vergleich unterschiedener Art wird? Eine letzte Bemerkung vor der internen Lektüre des Vortrags dazu, weil nur diese noch einmal weitere Einbettung des Vortrags Anspruch und Tragweite der Vergleichung in ihren beiden Formen einschätzen lässt.

Man denkt heute beim Namen Ernst Mach an Stichworte wie ‚Empfindungsmonismus‘ und das ‚unrettbare Ich‘ oder an Überlegungen zur Thermodynamik und die Versuchsreihen mit Geschossfotografien im Zusammenhang der Schallexperimente. Durch die Fortwirkung seines Namens im Wiener Kreis, der zuerst *Verein Ernst Mach* hieß, denkt man sich Mach vielleicht auch als Wissenschaftstheoretiker. Aber Mach war in allen Arbeiten immer auch Historiker der Wissenschaften. So hieß auch der Lehrstuhl, den er schließlich an der Universität Wien einnahm: Professur für „Philosophie, insbesondere Geschichte und Theorie der induktiven Wissenschaften“ (Stadtler 1988, 24). Entscheidend ist es aber zu verstehen, dass Geschichte der Wissenschaften in Machs Fall weder nur Vorbereitung, noch nachgeordnete Aufbereitung seiner eigentlichen Arbeit ist (Rheinberger 2007, 18–22). Wissenschaft realisiert sich für Mach wie alles Wissen und alle Erkenntnis in der stetigen Veränderung, der Veränderung der Zugangsweisen und der der Gegenstände selbst. Vielleicht den subtilsten und auch klarsten Ausdruck findet das in dem Vortrag *Gestalten der Flüssigkeit* von 1868, einem der frühen in den *Populär-Wissenschaftlichen Vorlesungen*, wo es um Spezialfragen der Naturforschung geht, und demjenigen, den Mach an den Anfang der Sammlung stellte. Mach sagt da zum einen: „Jedermann, der sich mit Wissenschaft beschäftigt, erkennt, wie schwankend und unbestimmt die Begriffe sind, welche er aus dem gewöhnlichen Leben mitgebracht, wie bei schärferer Betrachtung der Dinge scheinbare Unterschiede sich verwischen, neue Unterschiede hervortreten. Und eine fortwährende Veränderung, Entwicklung und Verdeutlichung der Begriffe weist die Geschichte der Wissenschaft selbst auf“ (Mach 1903, 2). Das, so werden die Zuhörer in Prag verstanden haben, scheint sich zunächst auf unsere Sicht der Dinge zu beziehen. Wenn man sich an die

umfassenden Vorträge am Ende der Sammlung erinnert, greift Mach damit auf die Theorie von der Denkökonomie voraus. Allerdings zeigte sich da, dass Ökonomie durchaus nicht nur eine Frage der Erkenntnis der Natur ist, sondern sich durch Ausdehnung auf immer weitere Teilgebiete der Natur schließlich als Teil des Naturprozesses selbst erweist. Wenn man sich das ins Gedächtnis zurückruft, liest man umso aufmerksamer einen sich anschließenden Satz in den *Gestalten der Flüssigkeit*: „Wir wollen [...] an einem naturwissenschaftlichen Beispiel sehen, wie sehr sich ein Ding ändert, wenn man es immer genauer und genauer ansieht [...]“ (Mach 1903, 2). Vielleicht ist es dem Publikum im Deutschen Casino in Prag nicht aufgefallen – aber wörtlich genommen, sagt Mach nun, dass es die Dinge selbst sind, die sich im Wandel unserer Anschauungsweisen verändern. Damit kommt man aber bereits der Auffassung nahe, die Mach erst in der *Analyse der Empfindungen* systematisch begründen wird und die sich im Zusammenhang der zwei Evidenzen in den späteren Vorträgen immerhin abzeichnet. Es ist die Auffassung, wonach Dinge nichts anderes als Empfindungskomplexe sind, die sich weder auf eine subjektive, noch eine objektive Seite hin auflösen lassen, die sich ständig umwandelnden Prozessualisierungen sinnesrelevanter materialer Grundkonstellationen. Das naturwissenschaftliche Beispiel, das Mach hier ankündigt, könnte nicht emblematischer sein: Gestalten der Flüssigkeit. In schwindelerregender Meisterschaft führt Mach seine Zuhörer von einer eher konventionellen Geschichte der Forschung zur Oberflächenspannung liquider Körper bis zu dem Gedanken, dass die Gestalt, in der wir eine Person verkörpert sehen, mit in der Reihe von Gestaltformen dieser Art zu sehen ist. Die Verflüssigung der Gestalt, die für uns das menschliche Individuum ausmacht, wird bekanntlich als ‚Unrettbarkeit des Ich‘ das Motto der Wiener Moderne (Mach 1991, 20; Bahr 1904). Umso eindrücklicher, dass Mach dieses in die Moderne um 1900 hineinreichende Stück Geschichte der Wissenschaften in seinem Vortrag dreißig Jahre vorher mit dem Rückgriff auf die Sprachspiele des platonischen Sokrates eröffnet hatte: „Was meinst Du wohl, lieber Eutyphron, was das Heilige sei und was das Gerechte“ (Mach 1903, 1). Die ‚fortwährende Veränderung, Entwicklung und Verdeutlichung der Begriffe‘, von der Mach in diesem Vortrag spricht, kommt mit dieser Intonierung geradewegs aus dem ältesten Bestand griechischer Philosophie. Für den virtuosen Redner im Prager Casino ist es nur ein kleiner Sprung von der sokratischen Fragetechnik zur neuesten Experimentalphysik flüssiger Körper. Das ist Geschichte – oder man kann durchaus sagen: Geschichtlichkeit – der Wissenschaft nach Ernst Mach.

In der Bindung der einzelnen Stücke an den jeweiligen Anlass und ihre Stellung zwischen Alltäglichkeit und Wissenschaft sind die *Populär-Wissenschaftlichen Vorlesungen* im Ganzen Ausdruck einer solchen Geschichtlichkeit. In diesem Sinne sind sie als erster Versuch in einem Unternehmen zu sehen, das Mach 1905 mit dem Buch *Erkenntnis und Irrtum* fortführt. *Erkenntnis und Irrtum* erscheint auf den ersten Blick als das nun endlich zusammenhängende Buch, das in eine geregelte Gedankenfolge bringt, was in der Sammlung von Vorträgen Stückwerk des Zufalls war. In der Tat unterlegt Mach in dem umfangreichen Werk die Geschichte der Wissenschaft nun mit einer expliziten Theorie, jedenfalls mit deutlichen Anspielungen darauf. Man soll das Buch

ohne Zweifel als darwinistische Geschichte der Wissenschaft verstehen. Das *Movens* und Gesetz der ständigen Veränderungen der Dinge der Wissenschaft heißt nun Anpassung, Denkökonomie erscheint als Bewegung im Zuge der Adaptation von Organismen wie von Theorien zum Zweck der Lebensoptimierung. Allerdings versieht Mach eine solche Durchherrschaft der Geschichte der Wissenschaft durch Theorie mit einem Caveat. Der Untertitel lautet *Skizzen zur Psychologie der Forschung*. Während die Stückhaftigkeit der Beiträge in der Vortragssammlung einfach faktisch gegeben war, stellt Mach sie nun im zusammenhängenden Buch kompositorisch her. Er nennt die Kapitel eben nicht so und zählt sie auch nicht durch, sondern er ordnet sie als ‚Skizzen‘ wie unverbunden hintereinander an. Man kann einen systematischen Aufbau der behandelten Themen natürlich trotzdem leicht ausmachen. Es gibt rahmende ‚Theoriekapitel‘ (*Philosophisches und naturwissenschaftliches Denken* und *Eine psycho-physiologische Betrachtung* zu Anfang, *Sinn und Wert der Naturgesetze* am Ende); die eigentlichen ‚Skizzen‘ beginnen dann mit psychologischen und physiologischen Grundfragen der organischen Körper wie Gedächtnis und Assoziation, Reflex und Willen und führen zu den komplexen Themen von Zeit und Raum.

Auch wenn Machs Position in vieler Hinsicht erst im Buch *Erkenntnis und Irrtum* deutlich wird, sind doch die *Populär-Wissenschaftlichen Vorlesungen* nicht nur ein Werk, das gleichen Rang beanspruchen kann, sondern es ist gerade wegen seiner stückweisen Zusammensetzung dem Theorieimpuls Machs in besonderer Weise eigen. *Erkenntnis und Irrtum* muss gleichsam dagegen ankämpfen, das darwinistische Verständnis zu seiner Leittheorie zu erheben. Das Verhältnis der beiden Werke zueinander zeigt sich besonders klar, wenn man den Vortrag *Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik* mit der ‚Skizzen‘-Folge *Anpassung der Gedanken an die Tatsachen und aneinander bis Ähnlichkeit und Analogie als Leitmotive der Forschung* in *Erkenntnis und Irrtum* vergleicht.⁹ Beide behandeln ähnliche Themen. Aber während die ‚Skizzen‘ in *Irrtum und Erkenntnis* diese Themen dem darwinistischen Grundverständnis des Buches einordnen, unternimmt der Vortrag zu den Arten der Vergleichung einen ganz eigenständigen Versuch, die Geschichtlichkeit der Naturwissenschaft als stetige Veränderung der Wahrnehmungsweisen und der Dinge selbst unter dem Gesichtspunkt der sprachlichen Mitteilung zu erfassen.

3

Zufall oder eher nicht: Den Vortrag *Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik* hält Ernst Mach in Wien im Jahre 1894, kurz bevor er aus Prag, wo er die Professur für Physik innehatte, auf den Wiener Lehrstuhl für Philosophie und – nach heutigem Sprachgebrauch – die Geschichte und Theorie der empirischen Wissenschaften

⁹ Wiederaufnahmen aus dem *Prinzip der Vergleichung* finden sich besonders im Abschnitt *Anpassung der Gedanken an die Tatsachen und aneinander* (Mach 1906, 165–166; 177–179).

wechselt. Der Vortrag formuliert grundlegende Thesen darüber, was für Mach das philosophisch Entscheidende an der Wissenschaft ist.¹⁰ Für ihn gilt dafür nicht die Darstellung der Theorien im Nachhinein der konsequenten Ableitung, sondern es ist, wie im sozialen Leben der Menschen auch, das Entstehen und das Werden des Wissens in den Wissenschaften. Damit ist nicht etwa nur ein soziologischer Vorrang des Handelns und Herstellens vor den Theorien gemeint, wie in der *Science in Action* von Bruno Latour und anderen heute. Für Mach liegt das Wesen der Wissenschaft vielmehr im gleichermaßen experimentellen wie gedanklich nachvollziehenden Versuch, zu den jeweils günstig erscheinenden Problemstellungen unter wechselnden Annahmen und Anforderungen zu kommen. Der Physiker im Laboratorium der Prager Universität ist darum nicht ein Anderer als der Wiener Professor für Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der induktiven Wissenschaften. Indem er unter einem anderen Titel arbeitet, übt er im Kern doch dieselbe Arbeit in Sinne desjenigen fortlaufenden Versuchens aus, das Wissenschaft ist: in der Arbeit im Labor und im Nachvollzug der Ansätze, die im Wandel der Zeit verfolgt worden sind; als Experimentator und als Historiker.

Vergleichung in der Physik bringt dieses Relais zwischen dem Experiment und der Geschichte in besonderer Weise zum Ausdruck. Denn Vergleichung ist nach Mach zum einen der konkrete Akt, in dem Physiker – eine der Heldenfiguren ist in dieser Hinsicht der flämische Gelehrte und Ingenieur Simon Stevin aus dem 17. Jahrhundert – Verfahren, die für die eine Fragestellung vertraut waren, in ähnlicher Weise für andere Gebiete nutzen, die nicht mit ihnen verbunden waren. Zum anderen bezeichnet Vergleichung für Mach die Rekonstruktion dessen, was sich aus solchen Akten für die Geschichte der Wissenschaften in ihrer Entwicklung und Tendenz herleiten lässt. Der Vortrag an der Schwelle zwischen der Prager und der Wiener Zeit sucht mit der Vergleichung eine grundlegende Kategorie für das Verständnis der Wissenschaft als Geschichte zu gewinnen. Es ist aber auch ein Vortrag, der voller kleinteilig erläutelter Beispiele für das praktische und konzeptuelle Vorgehen von Physikern seit der Neuzeit ist. Mach hat diese beiden Seiten immer wieder, auf verschiedenen Ebenen und unter verschiedenen Namen, miteinander ins Spiel gebracht. Aber in keinem anderen Fall ist mit ‚Vergleichung‘ die Überschrift – die leitende Kategorie – so deutlich sprachlich kommunikativer Art. Diese Fokussierung hebt den Vortrag heraus.

Die Fruchtbarkeit und zugleich die innere Schwierigkeit des Vortrags besteht darin, dass Mach zwei Terminologien und Argumentationsweisen verbindet, die sich eigentlich nicht miteinander vertragen: Einmal spricht Mach von Vergleich und Begriff in einer Weise, die aus der schon antiken und danach nie wieder aufgegebenen Theorie der Metapher vertraut ist. Dinge und Sachverhalte werden anfänglich oder probeweise durch Ähnlichkeiten mit anderen Dingen und Sachverhalten bezeichnet, der Begriff bezeichnet sie dagegen in der Identität ihres eigenen und eigentlichen Wesens. Der Begriff kann darum als das Ziel der Arbeit an den Vergleichen gesehen werden, um

10 Zu einer erhellenden Diskussion dieses Vortrags im Vergleich mit Robert Musil siehe Feng 2004.

ihren bloß vergleichenden oder metaphorischen Status zu überwinden. Man kann aber auch sagen, dass die Bezeichnung des Eigenen und Eigentlichen im Begriff schon vorausgesetzt sein muss, um zu wissen, was eine bloß metaphorische Beziehung oder ‚Vergleichung‘ ist. Die metaphorische Bedeutung des Vergleichs und der Begriff sind relationale Größen und darum nicht voneinander zu trennen. Zum anderen verwendet Mach den Ausdruck ‚Beschreibung‘. Er bezieht sich dabei auf eine ganz bestimmte und zeitgenössische Kodifizierung von Beschreibung. Sie stammt aus Gustav Kirchhoffs *Vorlesungen über Mechanik* aus dem Jahr 1876, 18 Jahre vor Machs Vortrag erschienen. „Aufgabe der Mechanik“ sei es – zitiert Mach – „die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen *vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben*“ (Mach 1903, 263).¹¹ Die Beschreibung, die rezente Ausdruckweise, hat im Gegensatz zu der hergebrachten Terminologie des Vergleichs (bzw. der Metapher) kein notwendig mitgegebenes Gegenstück wie den Begriff. Es gibt keine Relation und keine Linie der qualitativen Entwicklung von einem Anfang zu einem Ziel. Sicherlich dient die Beschreibung dazu, eine Aufgabe zu erfüllen, und zu diesem Zweck eignet ihr ein innerer Optimierungsspielraum. Trotzdem ist die Beschreibung immer sie selbst. Sie ist verbesserungsfähig, spannt aber keinen geschichtsphilosophischen Bogen von einem Anfang zu einem Ende. Mach benutzt in seinem Vortrag beide Ausdrucks- und Argumentationsweisen (Vergleich-Begriff und Beschreibung), und er tut es abwechselnd und sogar gleichzeitig. Auf geschickte Weise glättet er dabei die Diskrepanz zwischen beiden, man kann auch sagen: er verdeckt sie. Der Optimierungsspielraum der Beschreibung wird mit der Geschichtsphilosophie aus Metapher und Begriff nämlich immer wieder zusammengebracht, wenn der Vergleich auch eine indirekte Beschreibung genannt wird und der Begriff eine direkte Beschreibung. Man kann darin ein Desinteresse an terminologischer Klarheit sehen. Aber Überblendungen divergenter Konzepte gehören zu Machs Programm ständiger Anpassung und Veränderung in Erkenntnis und Wissenschaft. In diesem Fall kann man im Wandel der Bezeichnungsweisen und in der dadurch erzeugten Reibung zwischen ihnen geradezu die eigentliche Stellungnahme zur sprachlichen und argumentativen Bestimmung der Erkenntnis in den Wissenschaften sehen. Im Hin und Her der alten und der zeitgenössischen Terminologien liegt – um es mit Cassirer sagen – ein Hin und Her zwischen einer substanziellen und einer funktionalen Sichtweise – mit dem Unterschied zu Cassirer, dass bei Mach damit kein Fortschritt vom einen zum andern gemeint ist.

Um sich einen Eindruck von Machs Vorgehen in seinem Vortrag zu verschaffen, ist es hilfreich, ihn in aller Kürze zweimal zu durchlaufen, einmal aus der Sicht von Vergleich und Begriff, dann aus der Sicht der Beschreibung – auch wenn man damit die Komplexität der Gleichzeitigkeit beider Sichtweisen auflöst. Zur besseren Kennzeichnung der Vorgehensweisen seien im Folgenden die Bezeichnungen ‚metaphorische

¹¹ Hervorhebung so bei Mach, Kirchhoff hebt den Akt des Beschreibens nicht hervor (Kirchhoff 1876, 1).

Vergleichung‘ und ‚Vergleichung als Beschreibung‘ verwendet.¹² Beide ‚Vergleichungen‘ teilen zunächst denselben Ausgangspunkt: das „Wunder“, das die „*sprachliche Mitteilung*“ ist, und seine Fortentwicklung durch die „bekannten Zauberszeichen, welche unsere Bibliotheken bewahren“ (Mach 1903, 265). Wunder und Zauberszeichen sind sie, weil sie durch die Wissenschaft – und im engerem Sinn die Naturwissenschaften – ihrerseits keine Erklärung finden. Wissenschaften können sprachliche Mitteilung und Schrift nicht erklären, weil es Wissenschaften Mach zufolge nur durch den sprachlichen Austausch und nur unter der Voraussetzung der Bibliothek gibt. Damit ist der Gesichtspunkt bestimmt, unter dem Mach im *Prinzip der Vergleichung* sein Verständnis der wissenschaftlicher Erkenntnis und ihrer eigentümlichen Geschichtlichkeit entwickelt. Es ist der Gesichtspunkt von Sprache und Schrift.

Versteht man den Gesichtspunkt von Sprache und Schrift in der herkömmlichen Logik von Vergleich (Metapher) und Begriff, dann stellt sich Machs Argumentation folgendermaßen dar: Der Versuch, „eine eben beobachtete Tatsache mitzuteilen“ (Mach 1903, 265), beginnt in diesem Fall mit ‚metaphorischen Vergleichungen‘, die sich auf einfache Empfindungen beziehen. Empfindungen sind in einfacher Passivität da, in einer Art der Gegebenheit, die keinen Unterschied zwischen subjektiv und objektiv kennt. Es ist die Mitteilung, die Vergleichung und Sprache in einem voraussetzt und im Akt der Vergleichung die Trennung zwischen Subjektivem und Objektivem hervorbringt. „Wenn wir sagen, die Farben des Spektrums seien rot, gelb, grün, blau, violett,“ spekuliert Mach, „so mögen die Bezeichnungen von der Technik des Tätowierens herkommen, oder sie mögen später die Bedeutung gewonnen haben, die Farben seien jene der Rose, Citrone, des Blattes, der Kornblume, des Veilchens“ (Mach 1903, 267). Mach scheint unter ‚Vergleichung‘ hier sowohl die Zuordnung der Farben innerhalb der sozialen Praxis der Tätowierung wie den Rückbezug auf bereits bekannte Gegenstände der Wahrnehmungswelt zu verstehen. Man kann darin genauer zwei Phasen des Vergleichens ausmachen: In der sozialen Praxis erhält die Empfindung eine vorläufige Markierung und damit einen Sitz im Leben; im Rückgriff auf schon benannte Gegenstände kann sie dann identifiziert werden und in die Sphäre intersubjektiv geteilter Erkenntnis eintreten.¹³ Es verblüfft, dass mit Identifizierung und Benennung für Mach alles schon getan zu sein scheint, um zu Wissenschaft und Erkenntnis zu gelangen. Ohne jeden Übergang fährt er nach dem angeführten Satz fort: „Durch die häufige Anwendung solcher Vergleichungen unter mannigfaltigen Umständen haben sich aber den *übereinstimmenden* Merkmalen gegenüber die wechselnden so verwischt, daß *erstere* eine selbständige, von jedem Objekt, jeder Verbindung, unabhängige, wie man sagt, *abstrakte* oder *begriffliche* Bedeutung gewonnen haben. Niemand denkt mehr bei

12 Die Ausdrücke finden sich – wie gesagt – in dieser Weise nicht bei Mach. Die im Neuhochdeutschen ungewöhnlich gewordene Form ‚Vergleichung‘ hat Mach wohl mit Absicht gewählt, um im Unterschied zur Figur des Vergleichs die – sprachliche – Vorgehensweise herauszustellen. In *Erkenntnis und Irrtum* verwendet Mach meistens nur die Verbform ‚vergleichen‘, was die Vorstellung der Vorgehensweise noch weiter von der rhetorischen Figur abrückt.

13 Diese Argumentation legt es besonders nahe, von ‚metaphorischer Vergleichung‘ zu sprechen.

dem Worte ‚rot‘ an eine andere Übereinstimmung mit der Rose als jene der *Farbe*, bei dem Wort ‚gerade‘ an eine andere Eigenschaft der gespannten Schnur, als die durchaus gleiche *Richtung*.“ (Mach 1903, 267) Der Begriff vollendet und überwindet die ‚metaphorische Vergleichung‘. Er vollendet den Übergang in die sprachliche Mitteilung, weil nun die Identifizierung des Gegenstandes in der Welt und die Identität der Bedeutung des Namens für alle Sprecher gesichert sind. In der vollen Entfaltung des Unterschieds zwischen Subjektivem und Objektivem ist aber durch den Sprung zum Begriff erneut eine Art einfacher Gegebenheit jenseits der Vergleichung erreicht: Allen steht die Mitteilbarkeit in ein und demselben Wort zu Verfügung. Das eine Wort, mit dem alle sich ohne weitere Erklärung miteinander verständigen können, lässt damit den Status der ‚metaphorischen Vergleichung‘ hinter sich und wird zum Begriff. Die Evidenz des Begriffs spiegelt die Evidenz der Empfindung.

Dass es nur einen Schritt braucht von der Einführung der ‚metaphorischen Vergleichung‘ in die einfache Empfindung hin zur Ausschaltung alles Vergleichens im Begriff – in dem einen Wort, das alle miteinander teilen –, liegt zunächst einmal an der Radikalität beider Übergänge. In den herkömmlichen Theorien greift die Metapher auf den Begriff vor. Ein durchgängiger Prozess zielt auf den Begriff hin und setzt seine Möglichkeit in der Metapher voraus. Machs ‚metaphorische Vergleichung‘ ist dagegen durch zwei symmetrische Bruchlinien gekennzeichnet. Sie operiert zwischen zwei Evidenzen, die den Prozess ausschließen. Die eine Evidenz ist die elementare Empfindung, in der es weder Subjekt noch Objekt und keine Sphäre der Mitteilung gibt. Die andere Evidenz ist der Begriff, in dem der Gebrauch des einen Wortes alle Verständnismühnungen schon überwunden hat und in dem die Subjekte sich in der Sphäre der Objektivität zu Hause finden. Die Bruchstellen der Evidenzen, gehen damit über die innersprachliche Spannweite von Metapher und Begriff im herkömmlichen Sinne hinaus. Sind diese Grenzen einmal überschritten, ist das Wesentliche gesagt. Das ist der Grund, warum es keine weiteren Erörterungen braucht. Zum anderen liefert Mach aber eine ganz andere Betrachtung der ‚Vergleichung‘, die sich umgekehrt zu dem Aspekt der Prozessualität zuwendet. Es ist die Betrachtungsweise der Beschreibung; und an diesem Punkt wird sich dann auch der Vorschlag bewähren, ‚metaphorische‘ von ‚beschreibender Vergleichung‘ zu unterscheiden.

Unter dem Gesichtspunkt von Sprache und Schrift stellt die Beschreibung einen neuen und eigenen Ansatz dar, auch wenn Mach sie mit dem Vokabular von Vergleich und Begriff verwebt. Was er die indirekte Beschreibung nennt, heißt wieder Vergleichung, und die direkte Beschreibung läuft wieder unter dem Namen des Begriffs. Und doch tritt mit der Beschreibung eine andere Ebene von Vergleichung in den Fokus und damit auch eine andere Art von Begriff. Einen ersten Hinweis gibt Mach, wenn er die erste Behandlung von Vergleich und Begriff – die ‚metaphorische Vergleichung‘ – abbricht. Der Begriff, alias die direkte Beschreibung, sagt Mach in diesem Moment, sei „eine mühsame Arbeit, selbst dann, wenn die hierzu nötigen Begriffe bereits voll entwickelt sind“. Stattdessen könne man aber nun „einfach sagen [...], eine in Betracht gezogene Tatsache *A* verhalte sich nicht in einem *einzelnen* Merkmal, sondern in *vielen* oder *allen* Stücken wie eine bereits bekannte Tatsache *B*.“ (Mach 1903, 267) Machs

Beispiele helfen, den dunklen Satz besser zu verstehen. Vergleiche ‚in vielen oder anderen Stücken‘ liegen danach vor, wenn man den Mond wie einen Gegenstand behandelt, dessen Schwere auf der Erde zum Tragen kommt, oder wenn man das Licht mit der Bewegung von Wellen vergleicht. Anders als beim Rot, das sich im Rahmen von Tätowierungstechniken heraushebt und durch die Farbe der Rose in seiner kompakten Phänomenalität identifiziert wird, werden der Mond durch die Betrachtung als Gegenstand auf der Erde und das Licht durch die Hinsichtnahme auf Wellen nicht als einzelne und einfache Empfindungen erfasst. Der Mond wird nicht zum Ding auf der Erde und das Licht nicht zu Wasser in dem Sinne, in dem ‚rot‘ durch Abblassen des Übertragungsvorganges zum Begriff der Farbempfindung wird. Gerade in dieser Begriffswendung, alias direkten Beschreibung, der elementaren Empfindung liegt aber für den Physiker die Mühseligkeit seiner Arbeit. Wie ein neuer Adam muss er beim Übergang der elementaren Evidenz in die Sprache der Mitteilung, d. h. der Wissenschaft, das Lexikon jeder einzelnen Empfindung erstellen – eine Unmöglichkeit, auf die später, unter veränderten Bedingungen, Carnap in seinem Projekt der Protokollsprache wieder gestoßen wird (Carnap 1931).¹⁴ Man kann mit anderen Worten die Unterschiede zwischen Machs erstem und zweitem Anlauf in seinem Vortrag auch so ausdrücken: Die Vergleichung des ersten Typs (das Rote der Rose) ist eigentlich Vergleichung im Sinne der Metapher – d. h. auf der Ebene des Wortes –, während der zweite Anlauf (die ‚indirekte Beschreibung‘ des Lichts durch Wellentheorie) den Charakter des Vergleichs im Sinne der Beschreibung eines komplexen Geschehens – auf der Ebene der Aussage – aufweist. Damit ist der früher schon angedeutete Gebrauch von ‚metaphorischer Vergleichung‘ für einzelne Empfindungen und ihre Namen legitimiert, während man bei komplexen Tatbeständen in Aussageform von ‚beschreibender Vergleichung‘ sprechen kann.

Indirekte Beschreibung umgeht also das in Wahrheit unlösbare Problem, die ‚metaphorische Vergleichung‘ der einfachen Empfindungen durchgehend in Begriffe zu überführen. Damit wird der Teil zur indirekten Vergleichung und zur Beschreibung zum Kern des Vortrags. Hier erörtert Mach das, was in der Diskussion der ‚metaphorischen Vergleichung‘ zwischen der Evidenz der elementaren Empfindung und der des Begriffs so frappant unbehandelt geblieben war: die Prozessualität der Vergleichung. Mach entfaltet hier in weitem Bogen und zunehmender Ausführlichkeit seine Wissenschaftsgeschichte der immer wieder wechselnden Anpassungen der Ideen an die Tatsachen bzw. der geschichtlichen Bewegung der Erkenntnis durch Denkökonomie. Das reicht von der Auffassung des Lichts als Welle oder Schwingung und der angenommenen Beziehung zwischen Magnetismus und Anziehung über den Vergleich von Temperaturveränderungen mit dem Überfließen von Massen aus dem einen in einen anderen Körper zu dem daraus wieder entwickelten Gedanken der allgemeinen Erhaltung der Energie und weiteren Prinzipien der Konstanz in der Natur. Man sieht, wie weit sich Mach mit der Vergleichung als indirekter Beschreibung damit von Metapher

¹⁴ Unmittelbar folgend die Kritik von Otto Neurath (Neurath 1932).

und Begriff entfernt hat. Denn die indirekte Beschreibung führt unbeschadet ihres Charakters als Vergleichung offenbar in die Theoriegeschichte der Wissenschaft. Im Rahmen einer Philosophiegeschichte von der Metapher zum Begriff wäre Theorie aber gerade das, was metaphorische Vergleichung auf den Begriff zubewegt. Im Positivismus der Beschreibung nach Kirchhoff ist es aber umgekehrt das bloß Theoretische, was der Physiker mit dem Ziel der einfachen und vollständigen Beschreibung hinter sich lässt, nach Möglichkeit geradezu austilgen muss. In diesem Sinne kann Mach in seiner Überblendung der Ausdrucksweisen paradoxerweise sagen, dass der Begriff, alias direkte Beschreibung, die endliche Überwindung von Theorie ist.

In der Tat spricht Mach im zweiten Anlauf – im Zeichen der ‚beschreibenden Vergleichung‘ – über lange Strecken des Vortrags nur vom Prozess der indirekten Beschreibung, alias Vergleichung, während beim ersten Anlauf – im Zeichen der ‚metaphorischen Vergleichung‘ – sich alles um den Bruch mit der Evidenz der Empfindung einerseits und dem Eintreten in die Evidenz des Begriffs andererseits gedreht hatte. Am Ende des Vortrags scheint es dann fast so, als habe Mach es vergessen, dass seiner Ankündigung nach die direkte Beschreibung doch auch auf den Titel des Begriffs Anspruch erheben können sollte. Wie erschrocken wirft er die Frage auf: „Was ist ein *Begriff*?“ (Mach 1903, 278). Dass die Frage jetzt – kurz vor Ende – gestellt werden muss, heißt, dass es hier um etwas Anderes geht, als was zu Beginn als ‚Begriff‘ Gegenstück zur ‚metaphorischen Vergleichung‘ bedeutet hatte. Dort war der Begriff die Evidenz in der Überstimmung aller, das Gegenstück zur Evidenz der einfachen Empfindung, die keinen Unterschied von Subjektivem und Objektiven und darum auch keine Problematisierung der sprachlichen Mitteilung kennt. Ganz anders heißt es nun im Kontext der ‚beschreibenden Vergleichung‘, „die *Empfindung*“ sei gerade „kein rein passiver Vorgang“. „Die niedersten Organismen,“ führt Mach aus, „antworten auf dieselbe mit einer einfachen Reflexbewegung, indem sie die herankommende Beute verschlingen“ (Mach 1903, 278). Dem entspricht dann die überraschende Erklärung des Begriffs: Seine Definition, ja schon die bloße Nennung seines Namens sei „ein *Impuls* zu einer genau bestimmten, oft komplizierten, prüfenden, vergleichenden oder konstruierenden *Tätigkeit*, deren meist sinnliches *Ergebnis* ein Glied seines Begriffsumfangs ist“ (Mach 1903, 279). Mach vergleicht diese Tätigkeit des Physikers, die der Begriff in einem nun ganz wörtlichen Sinne ist, mit der Weise, in der bei einem geübten Klavierspieler der Notentext unmittelbar die Bewegungen der Finger auf der Tastatur auslöst. An die Stelle der Evidenzen am Anfang des Vortrags treten hier also Reflexhandlungen – das Verschlingen der Beute in der Reaktion auf die Empfindung und die mental vollzogene oder im Labor ausgeübte Handlung des Physikers, reaktiv ausgelöst durch den Namen des Fachbegriffs. Die Reflexe auf der animalen Stufe und die Reflexe der geübten Wissenschaftler bilden gerade keine Evidenzen eines vom Prozess radikal verschiedenen Anfangs oder Endes, wie es Empfindung und Begriff bei der ‚metaphorischen Vergleichung‘ waren. In der ‚beschreibenden Vergleichung‘ sind die Reflexe der (Versuchs-)Tiere und der (sie dem Experiment unterwerfenden) Forscher letztlich nur frühe und späte Varianten innerhalb desselben Prozesses der mäandernden Formen der Deskription. „Auch unser Leben,“ erklärt Mach, „spielt sich in analogen Prozessen

ab, und alles, was wir Wissenschaft nennen, können wir als Teile, als Zwischenglieder solcher Prozesse ansehen“ (Mach 1903, 278).

Trennt man das *Prinzip der Vergleichung* entgegen Machs eigener Verquickung der Ausdrucksweisen in zwei Durchläufe auf, dann zeigt sich, dass Vergleichung im herkömmlichen metaphorischen Sinn und Vergleichung als Beschreibung nach positivistischem Verständnis grundverschieden sind. Sie verhalten sich in ihrer Unterschiedlichkeit aber auch deutlich komplementär zueinander. Im Sinne der überlieferten Beziehung zwischen Metapher und Begriff liegt das Interesse ganz auf dem Beginn der metaphorischen Ersetzung und ihrem Zielpunkt im Begriff. Hier geht es im Kern um die Benennbarkeit der einzelnen und einfachen Empfindung. Im Zeichen der Beschreibung steht dagegen der Prozess der immer wieder erneuerbaren, indirekten Beschreibungen im Mittelpunkt, ihre Anfangs- und Endstadien erscheinen selbst schon und immer noch als Fortsetzungen des Prozesses und geben darüber ihre eigene Finalität auf. Die letztlich niemals ganz anfängliche und niemals ganz ans Ende kommende Beschreibung bringt aus demselben Grund immer schon und immer wieder weitergehende Tatsachenkomplexe ins Spiel. Sie ist von Beginn an jenseits einfacher Empfindungen. Die beiden Durchgänge gehen also von sich einander ausschließenden Annahmen aus und lassen sich nicht in einem einhelligen Verfahren vereinbaren. Aber ihre strikte Komplementarität deutet auf einen ihnen gemeinsamen Problemhorizont.

Dass Mach sich der inneren Spannungen im Vortrag bewusst war, ist anzunehmen. In *Erkenntnis und Irrtum*, dem Buch aus der Glanzzeit der Professur in Wien, tauchen zusammen mit dem Wort von der Vergleichung einige weitere Beinahe-Zitate aus dem *Prinzip der Vergleichung* wieder auf, Beispiele aus der Wissenschaftsgeschichte kommen wieder, und der Anspruch, die Geschichte von Erkenntnis und Wissenschaft nicht aus ihren Resultaten, sondern in ihrem Werden und Entstehen zu erfassen, ist derselbe. Aber die Widersprüche sind nun zumindest terminologisch bereinigt. In *Erkenntnis und Irrtum* scheint das Werden der Wissenschaften ohne Brüche in einer darwinistisch unterlegten Evolutionsgeschichte aufzugehen. Die ‚Skizze‘, in der kurz vom Vergleichen die Rede ist, kennt den Unterschied zwischen der ‚metaphorischen Vergleichung‘ und der ‚Vergleichung als Beschreibung‘ nicht mehr. In der Sache ist mit Vergleichen hier nun weitgehend die Prozesshaftigkeit der wechselnden Theoriemodelle angesprochen, die vorher unter dem Vorzeichen der Beschreibung verhandelt worden war. Von der Bindung an sprachliche Mitteilung, die für die Vergleichung so wichtig gewesen war, heißt es in *Erkenntnis und Irrtum* nur noch: Nur Gemeinschaft und Wissenschaft erforderten Sprache, während Individuen Gedanken Anpassung ohne sie betreiben könnten (Mach 1906, 167–168). Mach bleibt damit seiner alten Themenbreite aus dem *Prinzip der Vergleichung* scheinbar treu. Aber es geht nicht mehr um die Sprache, die er ein Wunder genannt hatte, weil sie von der Wissenschaft, deren Voraussetzung sie sei, ihrerseits nicht erfasst werden könne. Sprache und Schrift treten in *Erkenntnis und Irrtum* nur noch in der Weise evolutionärer Errungenschaften in Erscheinung, und das heißt: in wissenschaftlich bereits bestimmter Form. Es ist darum nur konsequent, dass im Buch der Titel der ‚Skizze‘, in der Passagen aus dem *Prinzip der Vergleichung* aufgegriffen sind, auch nicht mehr Vergleichung heißt, sondern *Anpassung der Gedanken*

an die Tatsachen und aneinander. Einen ganz ähnlichen Titel, der Darwin'sche Evolution und die Entwicklung der Wissenschaften durch Denkökonomie zusammenbringt, hatte es allerdings schon in den *Populär-Wissenschaftlichen Vorlesungen* gegeben. Dort hieß der Titel eines Vortrags, der dem *Prinzip der Vergleichung* um ein Jahr vorausging: *Über Umbildung und Anpassung im naturwissenschaftlichen Denken*. Aber dieser Vortrag behandelte die Geschichte der Wissenschaften nur aus dem wissenschaftsinternen Gesichtswinkel und nicht unter der Fragestellung von Mitteilung und Sprache wie im *Prinzip der Vergleichung*. Um die Analyse von *Prinzip der Vergleichung* wieder aufzunehmen: Vom doppelten Ansatz der metaphorischen Vergleichung zum einen und der Vergleichung als Beschreibung zum andern bleibt in der ‚Skizze‘ in *Erkenntnis und Irrtum* nur die Wissenschaftsgeschichte, wie sie der Beschreibung im *Prinzip der Vergleichung* entspricht. Das Entscheidende im *Prinzip der Vergleichung* ist aber unter dem Zeichen von Sprache und Mitteilung die Überkreuzung von zwei Zweigen, die einander ausschließen und ergänzen.

Die chiastische Anlage des Aufsatzes zeigt, was geschieht, wenn das überkommene Denken in Begriff und Metapher mit dem Verständnis von Wissenschaft als Beschreibung zusammenstößt, so wie es sich zu Machs Lebzeiten von den Anfängen des Positivismus sowohl als der Phänomenologie bis hin zum Wiener Kreis entwickelte. Das heißt, dass Mach in seinem Vortrag nicht einfach einander ausschließende Denk- und Argumentationsweisen nebeneinanderstehen lässt. Er zeigt sie in ihrer Gegensätzlichkeit aufeinander bezogen. Einerseits bleiben Begriff und Metapher nicht unverändert bestehen, so wie man sie seit Aristoteles kannte. Aber Mach trägt andererseits auch in die Beschreibung eine Differenz ein, die es bei dem Physiker Kirchhoff – auf den er sich beruft – höchstens in verdeckter Weise gibt. Was die metaphorische Vergleichung zutiefst prägt, ist Machs nachdrückliche Betonung der Evidenzen an beiden Enden der Wegstrecke von der Metapher zum Begriff. Elementare Empfindungen jenseits der Unterscheidung von Objektivität und Subjektivität und Begriffe, deren Namen bei jedermann dasselbe Verständnis auslösen, stehen beide außerhalb der Geschichte von der Metapher zum Begriff. So überdehnt Mach schon innerhalb der ‚metaphorischen Vergleichung‘ die herkömmlichen Modelle. Er steht damit der positivistischen Philosophie von Richard Avenarius und dessen Vorstellung vom einfachen Leben nahe (Avenarius 1888, V–XIX), und er nimmt voraus, was bei Husserl später Lebenswelt und Evidenz der Wissenschaft heißen wird. Mit seiner Auffächerung der ‚beschreibenden Vergleichung‘ in indirekte und direkte Beschreibung treibt er andererseits Kirchhoffs Auffassung von der Aufgabe der Physik als Wissenschaft an ihre Grenzen. Denn in der Befreiung der Beschreibung aus ihrer dienenden Stellung gegenüber der Erklärung oder Theorie geht es bei Kirchhoff darum, alle Prozessualität in der Wissenschaft vor historistischen Versuchen zu schützen. In der Deskription liegt bei ihm genauso wie dann bei Brentano und bei Husserl der Ruf ‚Zurück zu den Dingen‘. Beschreibungen können vollständiger und einfacher ausfallen oder eben nicht, man kann sie verbessern oder verschlechtern. Aber sie haben keinen geschichtsphilosophischen Sinn. Dass Mach indirekte und direkte Beschreibung trennt und sogar noch in die Terminologie von Vergleich und Begriff verstrickt, konterkariert darum das

Ethos des positivistischen wie des phänomenologischen Rufes zurück zu den Dingen. Gewiss: Mach stellt sicher, dass innerhalb der Beschreibung die Kontinuität gewahrt bleibt. Im Reich der Deskription gelten Empfindungen genauso wie Begriffe als Reiz-Reaktionsabläufe. Insekten treibt die Empfindung so zur Beute, wie der Begriff den Wissenschaftler zur Erkenntnis. Und doch erinnert Mach – willentlich oder nicht – daran, dass in der Idee von der vollständigen und einfachen Beschreibung eine *adaequatio rei et intellectus* verborgen ist, aus der immer wieder eine neue Version der Geschichte von der Metapher zum Begriff aufbrechen könnte.

In den inneren Divergenzen von Machs Vortrag und ihrer chiasmatischen Beherrschung steckt ein umfassender Anspruch. Über der folgerichtigen Durchführung des Programms der Wissenschaft (der Beschreibung) soll nicht vergessen werden, dass es Aspekte von Mitteilung und Sprache nach der Art von Metapher und Begriff gibt, die der Wissenschaft voraus- und zugrundeliegen. Populärwissenschaftliche Vorträge sind darum nicht nur eine Spielart, über Wissenschaft zu sprechen, unter anderen. Aus Machs Verständnis folgt vielmehr in einem wesentlichen Sinne die Anforderung, Wissenschaft in alltäglicher Verständigung zur Sprache zu bringen. *Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik* ist der seltene Fall, in dem Mach unter dem Gesichtspunkt der sprachlichen Mitteilung beide Seiten in Einem verfolgt. Wenn man sich also entschließt, in den auseinanderstrebenden Zweigen ein Muster und ein positives Anliegen zu erkennen, dann lautet der Vorschlag hier, Machs Vortrag als einen ersten Versuch zu einer Metaphorologie zu nehmen. Damit ist nicht gemeint, dass er nach Blumenbergs Vorgaben zu rekonstruieren wäre. Umgekehrt ist die These, dass das *Prinzip der Vergleichung* zu einer Familie von Versuchen gehört, deren prominentestes und bekanntestes Mitglied bis heute Blumenbergs Werk ist. Metaphorologie wäre dann nicht hinreichend verstanden, wenn man in ihr nur eine von der Begriffsgeschichte her gesehene Metapherntheorie sähe. Entscheidend ist dann vielmehr eine innere Umwendung des Verständnisses von Metapher und Begriff überhaupt im Angesicht einer Epistemologie der Beschreibung, die in ihrer Frühphase positivistisch wie auch phänomenologisch ausfallen konnte und damit in die Wissenschaft und Philosophie des 20. Jahrhunderts hinein- und noch darüber hinausführt.

4

Blumenberg, hieß es zu Beginn, war ein eifriger Leser der *Populär-Wissenschaftlichen Vorlesungen*, und zusammen mit Manfred Sommer betonte er die Nähe zwischen Machs Positivismus und den Anfängen der Phänomenologie. Das Stichwort dafür lieferte Husserls Referat dieses Vortrags, als er zustimmend Machs Absicht zitierte, „eine allgemeine, alle Gebiete umfassende physikalische Phänomenologie“ auf den Weg zu bringen. Man kann sich aber fragen, ob in Blumenbergs Interesse an Mach nicht doch auch eine Nähe zu seiner eigenen Position und seinen eigenen Arbeiten liegt. Dabei geht es dann aber nicht um unmittelbare Vergleiche zwischen Theorieansätzen oder Theoriestücken. Es geht stattdessen um die Verwandtschaft der geschichtlichen Lage, in

die beide sich mit der Entwicklung ihrer Arbeitsweisen gebracht sahen – so unterschiedlich das Gebiet des Experimentalphysikers, Wissenschaftshistorikers und Positivisten auch war von dem des Philosophen, Wissenschaftshistorikers und Phänomenologen.

Das Geheimnis in Blumenbergs Werk ist und bleibt – wenn man so schematisch sprechen darf – das Verhältnis zwischen dem Metaphorologen und dem Phänomenologen. Im Zusammenhang der an Machs *Prinzip der Vergleichung* entwickelten Fragen müsste man hinsichtlich der *Paradigmen der Metaphorologie* zunächst sogar vorsichtiger formulieren. Auf den ersten Blick geht es um Paradigmen für die Bildungsgeschichte von Metaphern auf ihrer Reise hin zu Begriffen oder fort von ihnen. Zwar ist damit ein Programm der Beobachtung und der Reflexion eröffnet, das sich in der gleichsam transzendentalen Typik der Paradigmen von rhetorischen oder wissenschaftsgeschichtlichen Metaphernstudien unterscheidet. Aber dem soweit charakterisierten ersten Blick nach gibt es keinen zwingenden Grund, unter dem Namen Metaphorologie etwas Anderes in Vorbereitung zu vermuten, als eine Theorie der Metapher in ihrer Beziehung zum Begriff: Metapherngeschichte als Erweiterung oder allenfalls als Umkehrung von Begriffsgeschichte. Aber natürlich zeigen dann Metaphernuntersuchungen zum Beispiel in *Höhlenausgänge* oder *Weltzeit und Lebenszeit* mit aller Deutlichkeit, dass die Forschung auf der geschichtlichen Bahn zwischen Metapher und Begriff über diese Bahn selbst hinweg greift. In Manuskripten und Büchern, die aus dem Nachlass veröffentlicht wurden, liest man es dann in ausdrücklichen Formulierungen: in der *Theorie der Unbegrifflichkeit*, den *Phänomenologischen Schriften 1981–1988* und schließlich in der *Beschreibung des Menschen*.¹⁵ Die *Theorie der Unbegrifflichkeit* geht schon in ihrer internen Umschrift der *Paradigmen* und vor der ausdrücklichen Beschreibung des Menschen weiter: Jede realisierte Metapher ist danach auf einer geschichtlichen Bahn hin zum Begriff und fort von ihm zu lokalisieren, aber ihre eigene Funktion als Metapher ist außerhalb dieser konstituierten Bahn in absoluten Evidenzen zu suchen. In dem Augenblick, in dem sich die Metapher aus ihrer Bezogenheit auf den Begriff heraus und in die Sphäre der Evidenz hineindreht, beginnt, allgemein gesprochen, das Gebiet der Metaphorologie. Denn Evidenz überdehnt die Anforderung an Metaphern in ihrem herkömmlichen proportionalen oder relationalen Verständnis. Der Prototyp der Evidenz im Sinne des späten Husserl war die Lebenswelt, in Blumenbergs Kritik und spezieller Abwandlung sind es die ‚Wirklichkeiten in denen wir leben‘. Blumenbergs Metaphorologie in seinem besonderen Verständnis konnte man schon aus den *Paradigmen* heraus erkennen, aber man muss wohl die meist erst im Nachlass sichtbar gewordenen Ansätze zum Wirklichkeitsbegriff hinzunehmen. In dem grundlegenden Gedanken der *Paradigmen* vom implikativen Modell der Metaphorologie liegt die Anweisung, Metaphern von einer Evidenz aus zu rekonstruieren, die nicht auf der Bahn von der Anschauung zum Begriff liegt, sondern die erst aus dem jeweiligen Metaphernvorkommen zu erschließen ist. Evident ist in diesem Sinne, was

15 Zum ersten siehe (Haverkamp 2013, 237–240); zum zweiten (Zambon 2017).

sich als jeweils implizierte Wirklichkeit aus sich selbst heraus versteht: Es geht in der Bezüglichkeit zwischen Metaphern und Begriffen nicht auf, bindet sich aber in der Wirklichkeit als Implikat auch an keine feststehende erste oder letzte Evidenz.¹⁶

Metaphorologie, nach Blumenbergs Modell verstanden, bildet den Übergangspunkt zwischen Metapherngeschichte und Phänomenologie – zumindest von Seiten der Metapherngeschichte. Die Umkehrung der Richtung lässt sich nur weniger direkt zeigen. Es gibt aber Anzeichen dafür, dass Blumenberg die phänomenologische, lebensweltliche Evidenz bei aller grundlegenden Bedeutung für sein eigenes Werk doch mitunter verfahrensmäßigen und historischen Außenbezügen aussetzt. Wieder ganz schematisch kann man zwei Stufen solcher Außenbezüge benennen. Die erste Stufe bilden Versuche, Beschreibung im positivistisch-phänomenologischen Sinne in einer Art von Verfahrensgenealogie zu erfassen. Spuren findet man in den Schlusskapiteln der *Höhlenausgänge*, wo es darum geht, den Typus der platonischen Höhle in Positivierungsversuchen der Aufklärung wiederzufinden. So macht Blumenberg für Diderot und seine Zeitgenossen einen neuen Nachdruck auf Beobachtung und Aufmerksamkeit im Gefolge des Gebrauchs optischer Instrumente in der Naturforschung aus: „Sichtbarmachung ist eine Idee, die ein Mißtrauen hinsichtlich der Sichtbarkeit voraussetzt“, (Blumenberg 1989, 523) setzt er an. Bezogen auf Aufmerksamkeit als darüber hinausgehendem Training menschlicher Vermögen fügt er an: „Ihr eine neue Art von Nachhilfe angedeihen zu lassen, die im weitesten Sinne als ‚Beschreibung‘ von Sachverhalten bezeichnet werden kann und darin über ‚Erzählung‘ von Geschichten hinausgeht, vereinigt ganz unterschiedliche Bemühungen ästhetischer wie theoretischer Einlassung auf die Realität“ (Blumenberg 1989, 523). Im weiteren Zusammenhang mit Berkeleys *A Description of the Cave of Dunmore* (1702) und Forsters *Reise am Niederrhein, in England und Frankreich* (1790) heißt es noch deutlicher: „Es war die Freilegung des Beschreibungsgedankens und die vollzieht sich immer und immer wieder gegen eine vorherrschende Verfahrensart, der die Unbefangenheit des Standpunkts nachträglich abgesprochen werden muß [...]“ (Blumenberg 1989, 562). So sehr bei Kirchhoff und Mach, bei Brentano und Husserl die reine, randlose Beschreibung mit dem Auf und Ab der Hypothesen brechen will und nur so Wissenschaft möglich sein soll, ist Blumenberg doch willens, in der Beschreibung ihrerseits Traditionen und Intentionen zu erkennen – vor allem die Tradition und Intention, von dem irgendwie schon Angenommenen und Vorausgesetzten immer wieder neu abzusehen. Die Beschreibung nähert sich damit in ihrem Vorgehen gerade dem, was sie ihrer Absicht nach zutiefst ablehnt: dem vergleichenden und metaphorischen Anschluss an das, was man schon akzeptierter Weise vertreten zu können glaubt. Auf einer höheren Ebene und aus einer komplizierten Herleitung heraus hat Blumenberg sogar von der inneren Notwendigkeit in Husserls transzendentaler Phänomenologie gesprochen, so etwas wie ein Außen der Beschreibung in bestimmten Fällen anzuerkennen. In einer posthum veröffentlichten Skizze

16 Gemeint ist hier das ‚implikative Modell‘ als grundlegendes Verfahren von Blumenbergs Metaphorologie. Zu Belegen und Herleitung (Campe 2022).

erkennt er in Husserls Grundlegung der Intersubjektivität in der Fremderfahrung am Ende der *Cartesianischen Meditationen*, dass der „deskriptiven Einsicht“ (Blumenberg 2018, 69) selbst daran gelegen sein kann, das Postulat der Beschreibung zumindest in seiner Verbindung mit der Faktizität des Beschriebenen zu suspendieren.¹⁷ Vereinfacht gesagt, lautet das Argument: In der Beschreibung der Fremderfahrung habe Husserl sein eigentliches Meisterstück in der Deskription geliefert,¹⁸ das – mit Kirchhoff gesprochen – die Forderung nach Vollständigkeit und Einfachheit besser erfülle als Beschreibung von physischen Körpern. Fremderfahrung stelle aber ihre eigene Beschreibbarkeit dann in Frage, wenn man Beschreibung an die Gegebenheit im Wirklichen bindet. Der Fremderfahrung liege nämlich gerade keine direkte Wahrnehmung und keine eigene Reduktion zu Grunde. Der Beschreibende – Blumenbergs Kommentar – verfare darum in diesem Fall nur wie in einer Deskription. In Wahrheit greife er auf begriffliche Deduktion zurück (Blumenberg 2018, 69). Die Beschreibung der Fremderfahrung vollendet, von Blumenberg so rekonstruiert, in der Grundlegung der Phänomenologie in Intersubjektivität, mit Machs Worten gesprochen, die Forderung der direkten Beschreibung nur als indirekte Beschreibung, und das heißt: im Vergleich. Das – könnte man wieder in Blumenbergs Worten sagen – ist aber ein vom Typus her metaphorologisches Argument: Die Vorgehensweise der Phänomenologie tritt in diesem Fall als Verfahren nach Außen und überschreitet dabei ihre Grenze, „als Indiz für ihre Partizipation am Geschichtsprozeß und seiner Intentionalität“ (Blumenberg 2018, 71).

Wenn man Metaphorologie bei Blumenberg als Bezeichnung für die spannungsreiche Beziehung zwischen herkömmlicher Metapherntheorie und der Beschreibung des Phänomenologen nimmt, ergibt sich dieses Bild: Was sich zwischen Begriffsgeschichte und ihrer Erweiterung zum Studium von Metaphern in Philosophie und Wissenschaft einerseits und der kritischen Erweiterung des Husserl'schen Erbes zu einer phänomenologischen Anthropologie andererseits in durchgängiger Gegenstellung in Blumenbergs Gesamtwerk zeigt, liegt im Detail des Textes in der Verschränkung zwischen metaphorischer und beschreibender Vergleichung in Machs *Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik* vor. Damit ist keine systematische Zusammenführung gemeint, und einflussgeschichtlich kann man nur festhalten, dass Blumenberg es nach Kräften vermieden hat, in Machs Vortrag einen Vorläufer seiner eigenen Metaphorologie zu erkennen. Zwischen dem Experimentalphysiker und Miterfinder des Positivismus und dem Philosophen und Nachlassverwalter der Phänomenologie liegt fast der Abstand einer Welt. Aber Mach und Blumenberg denken und schreiben eben doch auch in einer Welt, der sie beide schon und noch angehören – wenn auch eben an den entgegengesetzten Enden. Es ist die Welt, in der die überkommene Ordnung von Meta-

17 „Phänomenologisch hatte sich mit der Theorie der Fremderfahrung kein zwingendes Argument entwickeln lassen, daß es die der Möglichkeit dieser Erfahrung so günstigen Umstände auch geben müsse. Fremderfahrung wäre auch möglich geblieben und in ihrem Wesenszug beschreibbar, wenn es niemals einen Akt ihres Vollzuges in der Welt gegeben hätte.“ (Blumenberg 2018, 72).

18 Blumenberg denkt hier wahrscheinlich an die §§ 51–55 in der V. Meditation (Husserl 1995, 114–131).

pher und Begriff mit ihren geschichtlich-philosophischen Einlagerungen sich verschränkt mit dem scharfen Bruch dieser Ordnung samt Geschichtsphilosophie, in Positivismus wie in Phänomenologie und mit den weiteren Folgen bis heute. Metaphorologie ist ein Aspekt dieser Verschränkung.

Literatur

- Apel, Karl-Otto. 1963. „Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico.“ *Archiv für Begriffsgeschichte* 8: 17–398.
- Avenarius, Richard. 1888. *Kritik der reinen Erfahrung: Erster Band*. Fues's Verlag.
- Bahr, Hermann. 1904. „Das unrettbare Ich.“ In *Dialog vom Tragischen*, 79–101. S. Fischer.
- Black, Max. 1962. *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. Cornell University Press.
- Blackmore, John, Stefan Tanaka und Ryoichi Itagaki (Hrsg.). 2001. *Ernst Mach's Vienna: 1895–1930*. Kluwer Academic.
- Blumenberg, Hans. 1986. *Lebenszeit und Weltzeit*. Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, Hans. 1989. *Höhlenausgänge*. Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, Hans. 1997. *Arbeit am Mythos*. Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, Hans. 2007. *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Hrsg. Anselm Haverkamp. Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, Hans. 2018. „Beschreibung und Deduktion.“ In *Phänomenologische Schriften: 1981–1988*, 69–77. Suhrkamp Verlag.
- Campe, Rüdiger. 2022. „Implikation: Eine Rekonstruktion von Blumenbergs Verfahren.“ In *Blumenbergs Verfahren: Neue Zugänge zum Werk*, Herausgegeben von Hannes Bajohr und Eva Geulen, 17–45. Wallstein Verlag.
- Carnap, Rudolf. 1931. „Die Physikalische Sprache Als Universalsprache Der Wissenschaft.“ *Erkenntnis* 2: 432–65.
- Derrida, Jacques. 1999. „Die Weiße Mythologie: Die Metapher im Philosophischen Text.“ In *Randgänge Der Philosophie*, hrsg. Peter Engelmann, übersetzt von Mathilde Fischer und Karin Karabaczek-Schreiner, 205–58. Passagen Verlag.
- Feng, Aida. 2024. „Connecting the Thoughts: Ernst Mach, Robert Musil, and the End(s) of Thinking.“ In *Germanic Review* 99(4): 564–578.
- Gabriel, Gottfried. 2009. „Begriff, Metapher, Katachrese: Zum Abschluß des Historischen Wörterbuchs Der Philosophie.“ In *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*, hrsg. Lutz Danneberg, Dirk Werle und Carlos Spoerhase, 11–22. Harrassowitz.
- Haller, Rudolf und Friedrich Stadler (Hrsg.). 1988. *Ernst Mach: Werk und Wirkung*. Holder-Pichler-Tempsky.
- Haverkamp, Anselm. 2013. „Kommentar.“ In *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Herausgegeben von Anselm Haverkamp, 191–514. Suhrkamp Verlag.
- Holton, Gerald. 1992. „Ernst Mach and the Fortunes of Positivism in America.“ *Isis* 83 (1): 27–60.
- Husserl, Edmund. 1979. „Bericht über Deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1894.“ In *Aufsätze und Rezensionen: (1890–1910)*, Herausgegeben von Bernhard Rand, 124–51. Husserliana Band XXII. Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, Edmund. 1995. *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Meiner.
- Kaulbach, Friedrich und Friedrich M. Nobis. 1972. „Beschreibung.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie: Band 2*, Herausgegeben von Joachim Ritter, 838–846. Schwabe.
- Kirchhoff, Gustav. 1876. *Vorlesungen über Mathematische Physik: Mechanik*. B. G. Teubner.
- Lichtenberg, Georg Christoph. „Über Physiognomik; wider die Physiognomen: Zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis.“ In *Aufsätze: Entwürfe, Gedichte. Erklärung der Hogarthischen Kupferstiche*, 257–95. Schriften und Briefe Dritter Band.

- Mach, Ernst. 1872. *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit: Vortrag gehalten in der K. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15. Nov. 1871*. J. G. Clave'sche K. K. Universitäts-Buchhandel.
- Mach, Ernst. 1894. *Popular Scientific Lectures*. Übersetzt von Thomas J. McCormack. Open Court.
- Mach, Ernst. 1903. *Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen*. Dritte Auflage. Johann Ambrosius Barth.
- Mach, Ernst. 1906. „Anpassung der Gedanken an die Tatsachen und aneinander.“ In *Erkenntnis und Irrtum: Skizzen zur Psychologie der Forschung*, 164–82. Johann Ambrosius Barth.
- Mach, Ernst. 1991. *Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. [Nachdruck der 9. Auflage von 1922].
- Monod, Jean-Claude und Nicola Zambon (Hrsg.). 2022. *Langages de la phénoménologie: Expression, description et rhétorique, de Husserl à Blumenberg*. Paris: Hermann.
- Neurath, Otto. 1932. „Protokollsätze.“ *Erkenntnis* 3:204–14.
- Pascal, Blaise. 1957. „De l'Esprit géométrique et de l'art de persuader.“ In *Œuvres Complètes*, herausgegeben von Jacques Chevalier, 575–604. Gallimard.
- Rehbock, Theda. 1989. „Phänomen.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie: Band 7*, herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, 471–83. Schwabe.
- Rheinberger, Hans-Jörg. 2007. *Historische Epistemologie zur Einführung*. Junius-Verlag.
- Sommer, Manfred. 1985. *Husserl und der frühe Positivismus*. Klostermann.
- Sommer, Manfred. 1987. *Evidenz im Augenblick: Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*. Suhrkamp Verlag.
- Sommer, Manfred. 1988. „Denkökonomie und Empfindungstheorie bei Mach und Husserl: Zum Verhältnis von Positivismus und Phänomenologie.“ In *Ernst Mach: Werk und Wirkung*, herausgegeben von Rudolf Haller und Friedrich Stadler, 309–28. Holder-Pichler-Tempsky.
- Stadler, Friedrich. 1988. „Ernst Mach: Leben, Werk und Wirkung.“ In *Ernst Mach: Werk und Wirkung*, herausgegeben von Rudolf Haller und Friedrich Stadler, 11–63. Holder-Pichler-Tempsky.
- Zambon, Nicola. 2017. *Das Nachleuchten der Sterne: Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg*. Wilhelm Fink Verlag.



III Mensch und Metapher

Martin Welsch

Der Mensch als Metapher

Zur Rousseau-Lektüre Paul de Mans

Abstract: Man as Metaphor. On Paul de Man's reading of Rousseau. At the centre of Paul de Man's reading of Rousseau stands the thesis of man as metaphor: Only through metaphor can man figure himself as man, but in doing so he must simultaneously miss himself. Metaphor and insight have a problematic relationship that comes to a head in the question of human insight. By placing this connection in the core of his study of the *Discourse on Inequality*, de Man approaches the actual freedom-philosophical epistemological programme of Rousseau's second discourse. However, he does not reach it. Rather, this programme is suppressed and negated in his reading. Yet it can be developed in a critical counter- and corrective reading of de Man's text on Rousseau. Through this, the thesis of man as a metaphor is determined in terms of philosophy of freedom and the movement of the metaphor proves to be the epistemological movement of Rousseau's second discourse as a whole.

Einleitung

Der Mensch als Metapher – bezeichnet ist damit eine, wenn nicht gar die Kernthese von Paul de Mans Rousseau-Lektüre im Auftakt-Kapitel des Rousseau-Teils seiner *Allegorien des Lesens* (de Man 1979)¹. Dieses Kapitel trägt den Titel: „Metapher (*Diskurs über die Ungleichheit*)“. Das ist erstaunlich, scheint doch Rousseaus zweiter Diskurs von 1755 vieles zu sein, doch keine sprachphilosophische Abhandlung, geschweige denn eine metaphorologische. De Man sieht das anders. Es gibt keinen Text, in dem er seine eigene Sprachphilosophie prägnanter formuliert als in diesem ersten Rousseau-Kapitel der *Allegorien des Lesens*, und im Zentrum seiner Lektüre steht die philosophische These vom Menschen als Metapher.

Doch was besagt sie? Meiner Lesart nach handelt es sich um eine eigenständige Variation der von Nietzsche vertretenen Auffassung vom Menschen als unfest-gestelltes und zugleich nicht-festgestelltes Wesen (ZGdM, Dritte Abhandlung, Nr. 13; JGB, Drittes Hauptstück, Nr. 62): Eine eigentliche, ‚nicht-metaphorische‘ Bedeutung des Ausdrucks ‚Mensch‘ gibt es de Mans Rousseau-Lektüre zufolge nicht; und die uneigentliche, me-

Notiz: Bei dieser Abhandlung handelt es sich um eine stark überarbeitete und erweiterte Fassung meines Aufsatzes *Zur freiheitsphilosophischen Rousseau-Lektüre Paul de Mans. Darstellung, Kritik und Korrektur* (Welsch 2023).

1 Zitiert wird im Folgenden vorwiegend die deutsche Übersetzung der Rousseau-Lektüren Paul de Mans, welche den zweiten Teil der *Allegorien des Lesens* bilden. Sie erschien erst 2012, also erst 24 Jahre nach der Veröffentlichung der deutschen Übersetzung des ersten Teils im Jahr 1988.

taphorische Bedeutung changiere erratisch zwischen den Polen zwischenmenschlicher Gleichheit und Ungleichheit, zwischen Identifizierbarkeit und radikaler Nicht-Identifizierbarkeit. Im Gebrauch des Ausdrucks ‚Mensch‘ sei es unvermeidlich, jedes Mal aufs Neue an die jeweilige referentielle Bedeutung zu glauben. Doch genau deswegen müsse der Mensch sich in seinem Charakter als unfest-gestelltes sowie nicht-festgestelltes Wesen verfehlen. Es sei für ihn unumgänglich, dass er sich selbst fixiert, fest-stellt. Nur durch die Metapher kann er sich als Mensch figurieren, aber dadurch muss er sich zugleich verfehlen; nur durch die Metapher ist er für sich Mensch, doch damit verfehlt er zugleich sein Mensch-sein. Die Metapher nehme sich als Begriff, mithin wörtlich, und deshalb sei sie blind – und die These vom Menschen als Metapher stehe für die anthropologische Tragik dieser Einsicht: Er selbst, der Mensch, ist blind, auch sich selbst gegenüber; er kann sich nicht sehen, muss sich notwendigerweise verfehlen, und will es letztlich sogar.

Metapher und Erkenntnis stehen demnach in einem problematischen Zusammenhang, der sich in der Frage nach der Erkenntnis des Menschen unheilvoll zuspitzt. Indem de Man genau diesen Zusammenhang in den Mittelpunkt seines Rousseau-Kapitels zum *Diskurs über die Ungleichheit* stellt, rührt er an die eigentlich philosophische, ja freiheitsphilosophische Erkenntnis von Rousseaus zweitem Diskurs. Diese Erkenntnis ist in der philosophischen Forschung bisher unbeachtet geblieben – begonnen mit der Tatsache, dass de Man selbst in *Allegorien des Lesens* eine strikt freiheitsphilosophische Lektüre des zweiten Diskurses vorlegt.² Denn: Dass es keine feststellbare Natur des Menschen gäbe und der Mensch darum, wie es bei Nietzsche heißt, „der grosse Experimentator mit sich“, „der ewig-Zukünftige“ sei (ZGdM, Dritte Abhandlung, Nr. 13), dies ist de Man zufolge der *Freiheit* des Menschen geschuldet.

Epistemologisch hat dies weitreichende Konsequenzen, die de Mans Rousseau-Deutung ein gestochen scharfes Profil verleihen. So hatte Michael Theunissen bereits 1982 darauf hingewiesen, dass der Begriff der Selbstverwirklichung in Deutschland erst nach Kant schrittweise als „ein Mit-Sich-Experimentieren“ verstanden wurde, „als ein eigentlich zielloser Weg“; aber dass sich schon bei Rousseau die Position eines Nietzscheanischen Nicht-Wissens über die eigene anthropologische Bestimmung finde (Theunissen 1982, 2, 51). Und schließlich konnte Heinrich Meier (1984) in seinem Kommentar zu Rousseaus *Diskurs über die Ungleichheit* wie kein zweiter darlegen, dass Rousseaus Werk die schier ungeheuerliche Variabilität der menschlichen Anthropologie im Wechselspiel von Freiheit, Natur und Zufall zum Gegenstand hat. Meier zufolge geht es Rousseau in seinem radikal-anthropologischen Werk jedoch letzten Endes primär um die *theoretische* Einsicht in eine menschliche Natur, die allem kulturellen Zugriff vorausgeht und dem *Freiheitshandeln* des Menschen *entzogen* ist (Meier 1984,

² Eine wichtige Ausnahme bildet Gerhard Poppenbergs Studie *ins Freie. Probleme figurativer Sprache nach Rousseau und de Man* (Poppenberg 2012, 304–305, 309, 313). Zu den Problemen der de Man-Lektüre Poppenbergs komme ich später.

XXII–XXIII, LVI–LVII, LIX ff.; Meier 2011, 129). Diese Rousseauistische Deutung kann als Standard-Position der Rousseau-Forschung angesehen werden.³

Dass Rousseaus zweiter Diskurs von der epistemologischen Unmöglichkeit solch einer Rückkehr handelt, davon wollen die Rousseau-Lektüren Paul de Mans überzeugen. Ja es ist der zentrale Punkt, den de Man gegen Derridas Rousseau-Interpretation geltend macht, welche letzterer 1967 mit seiner *Grammatologie* vorlegte. Derrida hatte dort Rousseau dekonstruiert, oder genauer: den in Rousseaus Texten vor allem als nostalgische Ursprungssehnsucht artikulierten Rousseauismus Rousseaus. De Man identifiziert dagegen die Rousseauistischen Muster als Textstrategien, die Rousseau mit philosophischer Absicht ins Werk gesetzt habe. Rousseau war kein Rousseauist, im Gegenteil, so de Man. Deshalb sei nicht Rousseau zu dekonstruieren, sondern die etablierte Tradition der Rousseauinterpretation (de Man 1993, 223, Poppenberg 2012, 282–293). Entsprechend handle der Rückgang zum Naturzustand im *Diskurs über die Ungleichheit* nicht einfach von der Einsicht in eine unveränderliche, ursprüngliche Natur des Menschen, sondern vielmehr von der Unmöglichkeit dieser Einsicht. De Mans Rousseau-Interpretation ist konsequent antirousseauistisch.⁴ Dass es nun aber keine feststellbare Natur des Menschen gibt und der Mensch darum, um wieder mit Nietzsche zu sprechen, „der grosse Experimentator mit sich“, „der ewig-Zukünftige“ ist (ZGdM, Dritte Abhandlung, Nr. 13), dies liege eben an und in seiner *Freiheit*. Und genau diese menschliche Freiheit sei es, die das Rousseauistische Projekt der theoretischen Erkenntnis einer ursprünglichen und unverstellten Natur, die dem Zugriff menschlicher Freiheit entzogen ist, unmöglich mache.

De Man entfaltet im ersten Kapitel des Rousseau-Teils seiner *Allegorien des Lesens* jedoch nur die Grundzüge dieser antirousseauistischen Deutung im Rahmen einer pointierten Lektüre des ersten der zwei Teile des zweiten Diskurses, dem Teil also, der vom Naturzustand handelt (1). Diese Deutung bleibt jedoch insofern nur eine Andeutung, da de Man lediglich die Frage aufwirft, welche Konsequenzen besagte Freiheit für den zweiten, historischen Teil des Diskurses habe, diese Frage aber bei der Lektüre

³ Vgl. zu dieser Position weiterhin exemplarisch: Rohbeck und Steinbrügge (2015, 10 ff.) sowie Iacono (2015, 76–77, 79).

⁴ Derart antirousseauistische Rousseau-Lektüren finden sich in der Literatur vergleichsweise selten, doch es gibt sie. So knüpft der Romanist Paul Geyer mit seiner großangelegten Studie *Die Entdeckung des modernen Subjekts* kritisch an die Rousseau-Deutung de Mans an und führt sie weiter (Geyer 2007, 200–258). Zwar deutet Geyer Rousseaus Anthropologie von 1755 im Unterschied zu de Man nicht als negative (Anti-)Anthropologie, rekonstruiert sie aber antirousseauistisch, als „dialektische Anthropologie“ (Geyer 2007, 161–165). Zudem kommt der Soziologe Hauke Brunkhorst in seinem Buch *Solidarität unter Fremden* zu einem vergleichbaren Ergebnis (Brunkhorst 1997, 13–14). Es gäbe, so der *Emile*, keinen „Endpunkt, bis zu dem der Mensch gelangen [...] und über den hinaus er kommen kann. Wir wissen nicht, was unsere Natur uns zu sein erlaubt.“ Und mit Blick hierauf bemerkt Brunkhorst treffend, dass Ralph Waldo Emerson das „Credo des amerikanischen Pragmatismus“ gut siebzig Jahre später ganz im Sinn dieses *Emile*-Zitats formuliert habe: „The only sin is limitation.“ In die Richtung dieser antirousseauistischen Lektüre bewegt sich wiederum die Interpretation von Blaise Bachofen (Bachofen 2015, 122–124, 107).

dieses zweiten Teils trotz deklarerter Absicht fallen lässt zugunsten einer Art sprachphilosophischem Determinismus, dem wiederum seine eigene dekonstruktive Text-Philosophie entspricht. Dadurch wird der zuvor rekonstruierte Freiheitsgesichtspunkt unterdrückt und verneint, und der freiheitsphilosophische Erkenntnisgang im Anschluss an die These vom Menschen als Metapher wird blockiert (2).⁵ Allerdings lässt sich die in Aussicht gestellte Deutung nachträglich entwickeln, wenn man den Freiheitsgesichtspunkt des ersten Diskurs-Teils rehabilitiert und von ihm aus de Mans Lektüre des zweiten Diskurs-Teils in einer kritischen Gegenlektüre dahingehend korrigiert, dass sie dem freiheitsphilosophischen Ausgangspunkt schlussendlich doch noch gerecht wird. Auf diese Weise zeichnen sich die Grundrisse einer neuen, strikt freiheitsphilosophischen Interpretation des zweiten Diskurses ab (3). Diese zum Vorschein zu bringen, ist das Ziel vorliegender Studie. Erreichen möchte ich es durch eine genaue Lektüre und Gegenlektüre des einschlägigen Kapitels in der soeben skizzierten Schrittfolge (1–3).

Die Gegenlektüre besteht dabei freilich darin, de Mans Rousseau-Lektüre gegen den Wortsinn wörtlich zu nehmen. Die These vom Menschen als Metapher lässt sich im Rahmen der Rousseau-Lektüre de Mans erst in ihrem freiheitsphilosophischen Sinn entfalten, wenn man sich de Mans Forderung widersetzt, seine eigene Lektüre des zweiten Diskurses ‚nur‘ metaphorisch zu lesen – eine Forderung, durch die de Man seine Leserschaft in die Verlegenheit bringt, hinter die metaphorologische Einsicht des Textes zurückzufallen, sie zu unterbieten. Im Rahmen seiner Rhetorik der Täuschung ist das indes Teil des Programms. Täuschungsmanöver sollte man jederzeit erwarten, wenn man Paul de Man liest.

1 Zu Paul de Mans Lektüre des Diskurs über die Ungleichheit

De Mans Lektüre des zweiten Diskurses im ersten Kapitel der *Allegorien des Lesens* ist von beachtlicher Komplexität. Dies ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass de Man eben seinen eigenen sprachphilosophischen Ansatz mit seiner Rousseau-Lektüre fortschreibt. So trägt das Kapitel nicht ohne Grund den Titel: „Metapher (*Diskurs über die Ungleichheit*)“. De Man geht es in seiner Lektüre um die Entfaltung einer Metaphorologie, und der komplexe Text-Aufbau des Kapitels ist zugeschnitten auf die Komplexität dieses Gegenstands: der Metapher. Bevor de Man jedoch zum für das Kapitel zentralen Thema kommt, nähert er sich dem Gegenstand in einer einleitenden Diskussion der Forschungsliteratur, welche der eigentlichen Lektüre des Diskurses

5 Diese Eigenheit und Problematik des ersten Rousseau-Kapitels der *Allegorien des Lesens* bleibt in der einschlägigen Lektüre Poppenbergs (2012) unbeachtet. Poppenberg geht davon aus, dass de Man nicht lediglich den Ansatz einer freiheitsphilosophischen Alternativlektüre vorgelegt hat, sondern diese Lektüre bereits selbst.

vorangestellt ist. Die Literaturbesprechung überspringe ich an dieser Stelle, um direkt in die Rousseau-Lektüre de Mans einsteigen zu können.

2 Zur Lektüre des ersten Diskurs-Teils

Seine Lektüre des zweiten Diskurses setzt de Man mit einem ausführlichen Hinweis ein, welche radikalen Folgen der Freiheitsbegriff im ersten Teil des Diskurses für die Anthropologie habe, für die Wissenschaft vom Menschen (de Man 2012, 17–21). Den Freiheitsbegriff Rousseaus deutet er dabei mit Blick auf die einschlägige Stelle (Rousseau 1755, 98 ff.), anders wie später Heinrich Meier (Rousseau 1755, 99, Anm. 123 von Heinrich Meier), nicht als biologische Eigenschaft des natürlichen Menschen und folglich auch nicht als Naturvermögen. Die Freiheit sei vielmehr von Beginn an das Vermögen, alles Naturgegebene zu überschreiten. „Von Anfang an zeigt sich die Freiheit als ein Akt des Willens („der Wille spricht [noch], wenn die Natur schweigt“), der seine Kräfte an dem allgegenwärtigen Hindernis einer Begrenzung misst, die er zu überschreiten sucht“. Dieser „Wille zur Überschreitung“, also die Freiheit, mache für Rousseau die eigentliche Definition des Geistes aus, „the very definition of the Spirit“ (de Man 2012, 18; 1979, 139–140).⁶

Ebendieser Freiheitsbegriff verunmögliche indes von Anfang an eine anthropologische Bestimmung des Menschen. Denn alle tierisch-natürlichen Eigenschaften des Menschen würden durch die Freiheit, als Vermögen der Überschreitung alles Naturgegebenen, zwangsläufig „in offene Strukturen“ transformiert werden: so die natürlichen Bedürfnisse zu unerfüllbaren Leidenschaften, die Wahrnehmung zur Einbildungskraft, etc. „Alle diese offenen Strukturen berauben den Menschen auf immer einer zentralen Identität“, heißt es, die Überschreitung habe keine Grenzen.⁷ Hierfür

⁶ Die Freiheit Rousseaus interpretiert de Man letztlich als Freiheit erstursprünglicher Kausalität im Kantischen Sinn, insofern sie durch eigene Kausalität in das Naturgeschehen eingreife und damit zugleich die Naturbedingtheit überschreite. Doch interessanterweise identifiziert Rousseau dieses Freiheitsvermögen mit dem Vermögen der Wahlfreiheit (Rousseau 1755, 98–99), worauf de Man zu recht hinweist: „the power to choose is precisely the power to transgress whatever in nature would entail the end of human power“ (de Man 1979, 139–140). Rousseau entzieht sich damit der (antivoluntaristischen) Tradition der Unterscheidung von Wahlfreiheit einerseits und Freiheit erstursprünglicher Kausalität andererseits, vgl. zu dieser Tradition den zweiten Teil von Hannah Arendts *The Life of The Mind* (Arendt 1978, 57–63): „The *liberum arbitrium* is neither spontaneous nor autonomous“.

⁷ Ins Werk gesetzt ist dieser Gedanke auch in Kants *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* – einer Schrift, die als Remake des zweiten Diskurses konzipiert ist – sowie in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Zweiter und Dritter Satz: Der Mensch müsse alles, was er über seine mechanische Anordnung hinaus sei, gleich einer Spinne, „gänzlich aus sich selbst herausbringe[n]“, die Vernunft kenne „keine Grenzen ihrer Entwürfe“ (Kant 1900, 15–31, 107–123). Siehe hierzu meinen Aufsatz *Anthropologische Selbstbestimmung bei Kant, Rousseau und Nietzsche* (Welsch 2021b, 183–196).

stehe bei Rousseau schließlich die Perfektibilität als das „direkte Korrelat der so begriffenen Freiheit“ (de Man 2012, 19).

Versteht man also mit de Man den Rückgang auf den Naturzustand als Rekurs auf den begrifflichen Anfang der Freiheit,⁸ so kommt man – entgegen Heinrich Meier und der Rousseauistischen Standard-Lektüre – zur Einsicht in die Unmöglichkeit aller *theoretischen* Erkenntnis einer ursprünglichen und unverstellten Natur, die dem Zugriff der Freiheit entzogen ist und darum quasi neutral erkannt oder ‚geschaut‘ werden kann. Eine anthropologische Natursubstanz gibt es aus dieser strikt freiheitsphilosophischen Perspektive nämlich gerade nicht. Entsprechend versteht de Man das „methodologische Paradoxon“ im Vorwort des zweiten Diskurses (Rousseau 1755, 98–99, 44–45), dass gerade der Versuch, den Menschen zu erkennen, diese Erkenntnis unmöglich mache (de Man 2012, 20–21): Die Einsicht in die (Freiheits-)Natur des Menschen sei zugleich eine Einsicht in die „Unmöglichkeit, auf dem Wege aufgeklärter Vernunft zu einer Anthropologie zu gelangen“. Aber noch mehr, aus Sicht dieser freiheitsphilosophisch aufgeklärten Vernunft werde vielmehr „jede Form von Einengung in den verbindlichen Rahmen einer anthropologischen Selbstdefinition als eine Restriktion empfunden, über die der Mensch als ein Wesen ohne natürliche Spezifität hinausgelangen“ müsse (de Man 2012, 18).

Die deklarierte Frage des ersten Rousseau-Kapitels der *Allegorien des Lesens* ist jedoch, wie eingangs bereits vorweggenommen, folgende (de Man 2012, 21): Wie findet diese ungeheure Einsicht in die Freiheitsnatur des Menschen im ersten Diskurs-Teil seinen Niederschlag im zweiten Teil, wo die Menschengeschichte vom Anfang des Naturzustands bis zur Gegenwart der damaligen bürgerlichen Gesellschaft erzählt wird?

Den Schlüssel zur Beantwortung der Frage sieht de Man im Abschnitt über den Ursprung der Sprache (Rousseau 1755, 117–135) und der dort vorgelegten „Theorie über die Struktur der Sprache“. Zum einen (de Man 2012, 23, 42–43) werde hier das Modell präsentiert, nach dem auch der zweite Diskurs-Teil begrifflich organisiert sei, zum anderen (de Man 2012, 22) kopple Rousseau in diesem Abschnitt „Sprache an den Begriff der Perfektibilität, der seinerseits von den Urkategorien der Freiheit und des Willens abgeleitet ist“, – „was noch wichtiger“ sei.

Bezeichnend für de Mans Interpretation ist freilich, dass sie dem Modell der Sprache – entgegen diesem „noch wichtiger“ – letztlich doch das größere Gewicht zumisst und dabei im gleichen Zug den Freiheitsgesichtspunkt aus dem Blick verliert. Ja dieser Gesichtspunkt wird mit einer deterministischen Deutung des Sprachmodells gewissermaßen sogar verneint: Das „Sprachmodell“ sei eines, „das unabhängig von der Natur und unabhängig vom Subjekt existiert“ und die Freiheitspraxis der Menschen nicht lediglich (in Kantischer Manier) vor-strukturiere, sondern in gewisser Weise auch

⁸ Auch in diesem Punkt stimmt de Mans Rousseau-Lektüre mit der Kantischen überein, ja Kant zufolge stellt Rousseaus vom Naturzustand aus erzählte „Geschichte der ersten Entwicklung der Freiheit“ sogar den Anfang des Weges dar, „den Philosophie [überhaupt] nach Begriffen nimmt“, siehe die einleitenden Absätze von *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (Welsch 2021b, 188–191).

determiniere (de Man 2012, 44, 46).⁹ Will man Rousseau jedoch freiheitsphilosophisch interpretieren, so ist an dieser Stelle eben eine Korrektur-Lektüre notwendig, die sich konsequent den Freiheitsgesichtspunkt zum Leitfaden macht – und auf die de Man immerhin selbst hindeutet. Doch zuerst zu de Mans Lektüre des zweiten Diskurs-Teils.

3 Zur Lektüre des zweiten Diskurs-Teils

Den Abschnitt über den Ursprung der Sprache liest de Man unter Berücksichtigung des Rousseauschen Paralleltextes, des *Versuch über den Ursprung der Sprachen* (kurz: Essay).¹⁰ Von großer Bedeutung sei hier „ein „Beispiel“ in Form einer Erzählparabel, einer kurzen Allegorie“, welche die Geschichte der Entstehung des Namens *Mensch* erzähle (Essay, 171–172, de Man 2012, 32). Denn diese Geschichte bringe das Sprachmodell des zweiten Diskurses narrativ zur Darstellung, verweise zudem aber auch auf die Geschichte der Vergesellschaftung im zweiten Diskurs-Teil, und damit wiederum auf die dort erzählte Menschengeschichte insgesamt (de Man 2012, 42f.). In diesem Kontext entfaltet de Man die These vom Menschen als Metapher.

Besagte Geschichte ist kurz. Sie erzählt zuerst (im Konjunktiv) von der ersten Begegnung eines wilden Menschen mit Seinesgleichen (Essay, 171f.): Ein solcher, solitär lebender Mensch wäre angesichts einer derartigen Begegnung zunächst erschrocken gewesen, hätte Furcht empfunden, und diese Furcht wiederum hätte ihn den Anderen „größer und stärker als sich selbst sehen lassen“. Darum hätte er ihm „den Namen *Riesen* gegeben“. Doch nach „etlichen Erfahrungen“ würde er „erkannt haben“, dass der Andere und die Anderen ihn nicht an Kraft und Leibesgröße überragten und sie nicht „mit der Vorstellung übereinstimmten, die er zuvor mit dem Wort Riese verknüpft hatte“. Folglich würde er alsdann einen anderen Namen ersonnen haben, der allen gemein ist, wie den „Namen *Mensch*“, und „den des *Riesen* bei dem falschen Gegenstand belassen [haben], der sich ihm während seiner Täuschung eingeprägt hatte“.

Auch im zweiten Diskurs erzählt Rousseau eine Variation dieser Geschichte (Rousseau 1755, 178–179): Die ersten Begegnungen seien (angeblich) zuerst Erfahrungen der Ungleichheit in Größe und Stärke gewesen und hätten zu entsprechenden Vorichtsmaßnahmen geführt. Dann sei es jedoch vermehrt zu Wahrnehmungen von Übereinstimmungen gekommen, welche die Menschen wiederum bewegt hätten, anzunehmen, dass ihre „Art zu denken und zu fühlen“ mit derjenigen ihrer Mitmenschen „gänzlich übereinstimme“. Diese Präsumtion allumfassender Gleichheit sei das Fundament der Gesellschaft.

⁹ Siehe hierzu Fohrmann (1993, 86–87). Vgl. indes Menke (1993, 287), wo das Moment der „Freiheit“ und „Autonomie“ im Denken de Mans hervorgehoben wird, sowie Poppenbergs oben bereits angesprochene Rousseau-Lektüre (2012).

¹⁰ De Man vertritt dabei die These, die Positionen beider Schriften seien vereinbar, obwohl sie sich offensichtlich widersprechen (de Man 2012, 30–32, 39).

Letztere Variante der Geschichte wird von Rousseau jedoch recht deutlich mit einem ironischen Unterton vorgetragen. Dieser Ton regt dazu an, die Auflösung der Bedrohungssituation jener ersten Begegnung in völliger Harmonie, mithin den Schritt in die Rousseauistische Idylle, nicht fraglos zu übergehen. Das ist die Spur, welcher de Man in seiner Diskurs-Lektüre folgt und die ihn dazu bewegt, die beiden Stufen und Situationen der Geschichte genauer zu betrachten. Er tut das wie folgt: Zuerst einmal expliziert de Man die erste Begegnung als zwischenmenschliche Grundsituation: „ob man einem Mitmenschen trauen kann, ist und bleibt für jeden, der nicht gerade Paranoiker oder Narr ist, eine offene Frage“ (de Man 2012, 36.). Insofern sei der „Verdacht“ berechtigt, „dass das Geschöpf, dem man da begegnet, zwar nicht wie ein Löwe oder ein Bär aussieht, sich aber, entgegen seinem äußeren Erscheinungsbild, sehr wohl wie ein solcher verhalten könnte“; „[d]as in beruhigende Weise vertraute und ähnliche Äußere könnte eine Falle sein“ (de Man 2012, 34). Die offensichtliche Gleichheit werde dann jedoch durch die, vonseiten der Furcht motivierten, im Grunde aber lediglich diese Furcht bezeichnenden Benennung des Anderen als Riese verneint. Das Wort „Riese“ setze hier nicht wie im alltäglichen Sprachgebrauch das Wort „Mensch“ voraus, sondern bedeute vielmehr „no-man“ (de Man 2012, 39–40). Der Andere wird aus dieser Begriffs-Perspektive heraus als fundamental ungleich angesehen. Somit erfolge der Versuch, die an sich unkontrollierbare Offenheit der Situation einseitig zu schließen, weil das als „Gewissheit“ ausgegeben wird, „was in Wahrheit nur eine Möglichkeit ist“ – nämlich dass der Andere sich wie ein Ungeheuer verhält. Doch die erste Benennung werde als Produkt der Furcht und folglich als Täuschung erkannt, wobei die Benennung als solche, so de Man, zwar „objektiv falsch [sei] (tatsächlich ist der andere Mensch gar nicht größer), aber aus subjektiver Sicht [...] ehrlich (dem Subjekt, das sich fürchtet, erscheint er größer)“. „Die Aussage mag im Irrtum sein, aber sie ist in keiner Weise eine Lüge, vielmehr verleihe sie der inneren Erfahrung in konkreter Weise „Ausdruck,““ (de Man 2012, 35).

Trotz der Einsicht in die Irrtümlichkeit der ersten Benennung – der Andere ist *kein Mensch* („no-man“) – werde derselbe Fehler jedoch mit der zweiten Benennung – der Andere ist *ein Mensch* – wiederholt (de Man 2012, 39–42). Der einzige Unterschied ist, dass durch die Alternativ-Benennung versucht werde, die Problem-Situation in die entgegengesetzte Richtung aufzulösen. Anstelle der gänzlichen Nicht-Übereinstimmung – die fundamentalste *Ungleichheit* als Ausdruck der Furcht – tritt nun die Behauptung der gänzlichen Übereinstimmung, und zwar in der Deklaration einer allumfassenden *Gleichheit* der Menschen. In den Worten de Mans: Die „in der Schwebe befindliche potenzielle Wahrheit der ursprünglichen Furcht [wird] durch die Illusion der Gleichheit gebändigt“ – und mit dieser einseitigen Bändigung der Situation werde die „Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft“ gelegt (de Man 2012, 42). Nach der Einsicht in den Täuschungszusammenhang der ersten Benennung sei die Wiederholung desselben Fehlers in der Erfindung des Wortes „Mensch“ nun jedoch „nicht mehr unschuldig“. Man habe Anlass, anzunehmen, dass es sich um „eine Lüge“ handelt, „die einen Irrtum überlagert“, also dass der Akt ein intentionaler und der Irrtum ein bewusster ist (de Man 2012, 41–42).

De Man deutet die kleine Geschichte aber vorrangig als narrative Entfaltung eines Sprachmodells – und darum heißt das erste Rousseau-Kapitel der *Allegorien des Lesens* schließlich „Metapher (*Diskurs über die Ungleichheit*)“. Deshalb ein genauerer Blick auf die sprachlichen Bewegungen der kleinen Geschichte: Zuerst einmal lässt sich der Verlauf der Geschichte in einer ersten Lektüre so deuten, dass die *erste Namensgebung* – der Andere ist ein *Riese* – die Bildung einer *Metapher* ist. Der Andere ist (eigentlich) nicht an Größe und Stärke überlegen, aber aus dem Affekt (der Angst) heraus wird das innere Gefühl auf die äußere Person projiziert (Poppenberg 2012, 315–319). Die Person wird (uneigentlicherweise) *Riese* genannt, womit diese Übertragung eine Metapher im wörtlichen Sinn ist. Doch die Metapher sei „ein Irrtum, weil sie an ihre eigene referenzielle Bedeutung glaubt oder zu glauben vorgibt“: „Die Metapher ist blind“ (de Man 2012, 35–37). So hält in Rousseaus Geschichte der Mensch seinen Mitmenschen tatsächlich zuerst für einen Riesen. Oberflächlich genommen wird die fehlerhafte Benennung aber durch die zweite Namensgebung – der Andere ist ein *Mensch* – korrigiert, da der andere Mensch nun nicht mehr Riese genannt wird, sondern der Mensch fortan ein Mensch ist. An die Stelle der Metapher tritt der *Begriff*, der den Menschen als das bezeichnet, was er tatsächlich ist, nämlich als einen Menschen. Die uneigentlich-metaphorische Bedeutung wird durch eine eigentlich-wörtliche ersetzt, tout est bien.

Doch de Mans Rousseau-Lektüre bleibt bei dieser ersten, oberflächlichen Lektüre nicht stehen. Sie deckt wie gesagt auf (de Man 2012, 39–42), dass die zweite Namensgebung strukturgleich wie die erste verläuft, nur eben in eine andere Richtung, insofern die Vorstellung totaler Ungleichheit durch die Vorstellung totaler Gleichheit ersetzt wird. Somit sind beide gleichermaßen „uneigentlich“. Das heißt: Auch der Begriff *Mensch* ist eine Metapher. Und diese (Begriffs-)Metapher sei ihrerseits blind und im Irrtum, da auch sie „an ihre eigene referenzielle Bedeutung glaubt oder zu glauben vorgibt“ (de Man 2012, 36). Nur handele es sich aufgrund des Korrektur-Charakters der zweiten Benennung nicht mehr bloß um einen Irrtum, da durch sie ja derselbe Irrtum schlicht wiederholt werde, den sie zu korrigieren vorgibt. Das erweckt besagten Verdacht, dass es sich um eine vorsätzliche Täuschung handelt, um eine Lüge.

Nun *scheine* das aber nur so (de Man 2012, 42). Denn die zwei Etappen der Geschichte seien nicht (wörtlich) als Geschichtsereignis und folglich als Zeitfolge zu deuten. Man habe es mit einer (metaphorischen) Bestimmung zweier (atemporal-logischer) Momente eines Sprachmodells zu tun: „Der Erzählmodus der Passage ist selbst eine Metapher, die uns nicht den Fehler begehen lassen sollte, aus einer synchronen Sprachstruktur ein diachrones Geschichtsereignis zu machen“ (de Man 2012, 38, 41).¹¹ Dieses Sprachmodell indes, das de Man hier bei Rousseau sieht, ist kein anderes als dasjenige, das de Man selbst vertritt und für das er bekannt ist. Dem Modell zufolge kennzeichne sich die Sprache, und zugleich das sprachlich verfasste Denken insgesamt, durch zwei Bewegungen, die „gleichermaßen zwingend“, aber „sich einander gegen-

11 Das Zitat bezieht sich wohlgerne nicht auf die Allegorie im *Essay*, sondern auf die Digression zum Ursprung der Sprachen im *Diskurs*.

seitig ausschließend“ sind (de Man 1988, 105, sowie Menke 1993, 280 ff.). Doch genau diese Bewegungen entsprechen präzise den zwei Schritten von Rousseaus Geschichte im *Essay*: Die erste ist die Bewegung der Metaphernbildung, welche die uneigentliche Rede etabliert; doch mit ihr gehe immer zugleich und zeitgleich eine Gegenbewegung einher, in der die Uneigentlichkeit der Rede unter Verweis auf eine angeblich eigentliche Bedeutung eine Korrektur erfahre – nur dass dabei dieselbe Bewegung wiederholt werde. Die Metapher sei eben „ein Irrtum, weil sie an ihre eigene referenzielle Bedeutung glaubt oder zu glauben vorgibt“: „Die Metapher ist blind“. Beide Stufen fallen so gesehen ineinander zusammen, was auch ganz im Sinn de Mans ist, der die erste Bewegung weder als ursprünglich-, noch als uranfänglich-erste gedeutet wissen will.¹²

Zur Bekanntheit gebracht hat de Man dieses Sprachmodell als Modell von Lektüre und Gegenlektüre.¹³ Als solches steht es freilich im größeren philosophischen Kontext einer Art *Text-Philosophie*. De Man deutet die These von der sprachlichen Verfasstheit unseres Denkens und folglich unseres sprachlich-geistigen Selbst- und Weltzugriffs nämlich – ähnlich wie Derrida – als sprachlich-*textuelle* Verfasstheit. Unser Denken sei wie ein Text verfasst, ja es sei sozusagen selbst Text; und insofern wir zu uns und zu der Welt nur auf diese Weise Zugang haben könnten, seien die Welt und wir selbst *für uns* ebendies: Text.¹⁴ Vor *diesem* Hintergrund schließlich deutet de Man die zwei elementaren Grundbewegungen unseres Sprachgebrauchs als Lektüre und Gegenlektüre. Doch weil sich besagte Bewegungen de Man zufolge unausweichlich abspielen, führe es uns permanent in die Irre: Die Einsicht in den Irrtum reproduziert immerfort denselben Irrtum in Variation; die Kette kann nicht durchbrochen werden; die Bewegung ist unaufhaltsam. Wir sind Gefangene unserer Sprache.¹⁵

Im Zeichen dieses Fatalismus steht nun aber auch Rousseaus *Diskurs über die Ungleichheit* und die dort im zweiten Teil ins Werk gesetzte Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, folgt man de Man: Sofern sie auf der Begriffssprache gründe, seien sie und

12 De Man führt hiermit das Projekt der romantischen Sprachphilosophie fort, von der sich auch Nietzsche hat inspirieren lassen. Diese versteht die gesamte Begriffs-Sprache als ‚Wörterbuch verblasster Metaphern‘ und hat zum Ziel, die Implikationen dieser Einsicht zu entfalten. Hierauf verweisen Fohrmann (2015, 82,) und Poppenberg (2012, 276 ff., 280, 282 ff., 308, 321–326).

13 Die Gegenlektüre wird dabei als ‚dekonstruktiv‘ bezeichnet, weil sie als Korrektur der ersten Lektüre immer sowohl destruktiv als auch konstruktiv ist (de Man 2012, 8–9).

14 De Man geht es durchweg um unseren (sprachlich-textuellen) Zugriff auf die Dinge und die Eigenlogik dieses Zugriffs, also darum, was die Dinge für uns und durch uns sind. Entsprechend heißt „Ideologie“ für de Man – und in dieser Hinsicht ist er ein überzeugter Kantianer – die „Verwechslung von Sprache mit natürlicher Realität, von Bezugnahme auf ein Phänomen mit diesem“ (de Man 1987, 92; Poppenberg 2012, 299). Vor diesem Hintergrund ist auch de Mans immer wiederkehrende Polemik gegen Positionen der Literaturwissenschaft zu verstehen, die vorrangig die Frage nach der extra-textuellen und außersprachlichen Referenz literarischer Texte stellen, wie beispielsweise die Frage nach der historischen oder autobiographischen Bedeutsamkeit und Wirksamkeit eines Werkes (vgl. exemplarisch de Man (1988, 31), und hierzu Fohrmann (1993, 80 ff., 84 ff.)).

15 Auch in dieser Hinsicht ist de Mans philosophisches Projekt als Fortführung von Nietzsches Sprachphilosophie aufzufassen. In der Nietzsche-Forschung ist diese Position als „tragische“ Nietzsche-Interpretation bekannt und wird etwa von Josef Simon vertreten (Stegmeier 2010, 3–7).

ihre Institutionen „auf dem Flugsand des Irrtums erbaut“ (de Man 2012, 47, Rousseau 1755, 58–61). Auch und insbesondere die menschliche Freiheits- und Kulturpraxis sei demnach auf besagte Weise vorstrukturiert, aber dadurch auch in gewisser Weise vorherbestimmt (de Man 2012, 46).

Rousseau selbst ermögliche die Einsicht in diesen Zusammenhang nun allerdings durch eine spezielle Text-Rhetorik, und auf sie will de Man in seiner Auseinandersetzung mit Derridas *Grammatologie* (1967) als Erster hinweisen.¹⁶ Das Besondere an dieser Rhetorik sei, dass sie jene zwei Bewegungen der Sprache nicht wie jeder andere beliebige Text unwillkürlich zum Ausdruck bringe und ihr darum blind erliege – was Derrida Rousseau anlastet. Rousseau setze diese Struktur vielmehr bewusst so ins Werk, dass sie auch erkannt werden könne. Das Stichwort lautet „Rhetorik der Blindheit“: Die Rousseau-Texte sind so strukturiert, dass der Leser zuerst der Blindheit des konventionellen Denkens und Sprechens erliegt. Das passiert etwa, wenn er zur oberflächlichen und wörtlichen Lektüre der kleinen Geschichte oder auch des gesamten zweiten Diskurses angeregt wird. Das konventionelle und gewohnte Denken erfährt zuerst Bestätigung. Aber der Leser kann dieses Denken infolge einer genaueren (Gegen-)Lektüre dieser ersten, konventionellen Lektüre in seiner erheblich komplexeren Problemstruktur erkennen – und somit qua Text-Lektüre sowohl den Irrtum als auch die Korrektur dieses Irrtums selbst und selbsttätig erfahren. Der Ironie entbehrt es allerdings nicht, dass auch diese erkenntnisorientierte Text-Rhetorik nach exakt demselben Modell von Lektüre und Gegenlektüre strukturiert ist, welches durch diese Text-Rhetorik in seiner erratischen Logik erkannt werden soll. Doch auch das gehört zu besagter „Rhetorik der Blindheit“.

4 Die freiheitsphilosophische Korrektur-Lektüre

Nun ist de Man selbst ein Textstrategie ersten Ranges. Davon zeugt wohl auch das hier in Rede stehende Kapitel „Metapher (*Diskurs über die Ungleichheit*)“. Sehr leicht könnte man den Vorwurf erheben, es sei inkonsistent: De Man setzt seine Rousseau-Deutung mit Ausführungen zum Freiheitsbegriff des ersten Diskurs-Teils an, die diesen Begriff überaus ernst nehmen und als Freiheit der Überwindung von Naturhindernissen deuten; dann wirft er die Frage auf, wie dieser durch und durch radikale Freiheitsbegriff im zweiten Diskurs-Teil zum Ausschlag kommt; berücksichtigt diesen Begriff zuerst auch, indem er die Sprache bei Rousseau auf die menschliche Freiheit zurückgeführt sieht, und in diesem Zusammenhang entfaltet er die These vom Menschen als Metapher; doch die freiheitsphilosophischen Reflexionen werden zugunsten der Entfaltung des eben dargelegten Sprachmodells abgebrochen, welches wie gesagt

¹⁶ Hierzu muss indes der frühere Aufsatz *Die Rhetorik der Blindheit: Jacques Derridas Rousseauinterpretation* aus dem Jahr 1971 zu dem in Rede stehenden Kapitel der *Allegorien des Lesens* von 1979 hinzugezogen werden. Auf eine genauere Besprechung verzichte ich allerdings an dieser Stelle.

auf eine Art Determinismus hinausläuft. Den Bogen zum anfänglichen Freiheitsbegriff bekommt de Man so jedenfalls nicht geschlagen, im Gegenteil.

Doch die Inkonsistenzen sind ein wenig zu offensichtlich. Es ist ja nicht nur so, dass de Man die Frage nach der Verbindung der zwei Diskurs-Teile stellt und dann wieder fallen lässt, als habe er sie in scheinbar betriebsblinder Fixierung auf sein eigenes sprachphilosophisches Projekt schlicht vergessen. Vielmehr provoziert de Man mit dieser Nachlässigkeit, dieselbe Frage für seinen Text aufzuwerfen, die er für den Rousseau-Text gestellt, aber nicht beantwortet hat: In welchem Verhältnis stehen die zwei Teile des Textes zueinander? Doch damit nicht genug. Hinzu kommt, dass die zwei Teile des de Man-Textes denselben Widerspruch zur Darstellung bringen, der auch in Rousseaus *Diskurs* ins Werk gesetzt ist. Schließlich beginnt der *Diskurs über die Ungleichheit* ebenfalls mit der Freiheit des Menschen und endet mit seiner Unfreiheit: der Mensch ist frei geboren, doch überall liegt er in Ketten. So gesehen lässt sich das Kapitel „Metapher (*Diskurs über die Ungleichheit*)“ – ähnlich wie Kants *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* – als eigenwillige Miniaturversion des zweiten Diskurses betrachten.

Doch wie ist diese Text-Rhetorik philosophisch zu deuten? Das ist eine sehr interessante Frage, deren Beantwortung bereits allein wegen der vielen Tücken des de Man-Textes eine größer angelegte Studie verlangen würde. Eins steht jedoch fest: De Mans Rhetorik deutet ausdrücklich in die Richtung einer strikt freiheitsphilosophischen Lektüre des zweiten Diskurs-Teils. Diese Lektüre möchte ich nun entfalten, gewissermaßen in Form einer freiheitsphilosophischen Korrektur-Lektüre des de Man-Textes.¹⁷ Dazu werde ich die kleine Geschichte des *Essay*, wie de Man sie liest, auf die einführenden Ausführungen zur anthropologischen Tragweite des Rousseauschen Freiheitsbegriffs zurückbeziehen. In diese Richtung weist de Man selbst, wenn er gegen Ende seines Textes, freilich nur kurz, wieder auf die „Spezifität des Menschen“ zurückkommt und den „Verdacht“ äußert, sie „habe ihre Wurzeln womöglich in einer [bewussten] Sprachtäuschung“ (de Man 2012, 44)¹⁸. Die anfängliche, negativ-anthropologische Einsicht war immerhin, dass der Mensch aufgrund seiner *Freiheit* ein Wesen *ohne* natürliche Spezifität sei und stattdessen eine unkontrollierbare und uneinheg-bare anthropologische Offenheit seine ‚Natur‘ charakterisiere.

Das Thema ‚Offenheit‘ ist es nun aber, das sich in der eben präsentierten Geschichte der zwei Namensgebungen einschließlich der These vom Menschen als Metapher als das Problem erkennbar macht, mit dem der Mensch offenbar überhaupt nicht klar-kommt und das er deswegen einhegen möchte, aber leider nicht kann. So bleibt es zuerst einmal – auch und insbesondere aufgrund der menschlichen Freiheit – eine

¹⁷ Vergleichbare Lektüren habe ich vorgelegt in meinen Studien zu Kant, zum einen in *Anfangsgründe der Volkssouveränität* (Welsch 2021), zum anderen in *Kant über den Selbstbetrug des Bösen* (Welsch 2019). Siehe zur Frage nach der philosophischen Erkenntnisleistung des Lektüre-Verfahrens *Scheitern und Verstehen? Zum „Forgotten Kind of Writing“-Ansatz der Erforschung philosophischer Rhetorik* (Welsch 2022).

¹⁸ Vgl. auch den Beginn des zweiten Rousseau-Kapitels der *Allegorien des Lesens*: „Selbst (Pygmalion)“.

offene Frage, ob man einem Mitmenschen trauen kann, auch wenn versucht wird, die Offenheit der Situation mit den Namen und den Metaphern *Riese* oder *Mensch* – als Vorstellungen gänzlicher Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit einem selbst – in die eine oder andere Richtung – Unsicherheit oder Sicherheit, Misstrauen oder Vertrauen – zu schließen. Aber noch wichtiger: Durch die pauschale Annahme allumfassender Gleichheit in der zweiten Namensgebung – der Andere ist ein *Mensch* – soll zum einen das Problem des *Fremden im Anderen* eingehegt werden, zum anderen wird mit der Unterstellung einer gänzlichen Übereinstimmung mit dem Anderen aber auch das *Fremde in einem selbst* geleugnet. Wirft man an dieser Stelle einen Blick auf den ersten Diskurs-Teil zurück, so wird klar, dass die zweite Namensgebung eine ganz besondere Schutzfunktion zum Zweck hat. In Abrede gestellt wird durch sie nämlich genau die Grund-Einsicht des ersten Diskurs-Teils, mit der de Man seine Rousseau-Deutung einsetzte, ironischerweise aber nicht mehr zu ihr zurückfand. Dies ist die Einsicht in die Unmöglichkeit, zu einer anthropologischen Selbsterkenntnis zu kommen, weil die eigene Freiheit, qua unumgänglicher anthropologischer Selbstbestimmung (vgl. Welsch 2021b), jede Feststellung des Menschen immerfort überschreite und somit obsolet mache. Was also mit der Namensgebung in der kleinen Allegorie verdrängt wird, ist die durch die Freiheit bedingte Grund-Offenheit des menschlichen Daseins als *Freiheitswesen*. Geleugnet wird mit dem als Metapher zu verstehenden Namen *Mensch* somit nichts weniger als die eigene Existenz als Mensch überhaupt, versteht man darunter ein derart unbeschränktes und nicht feststellbares Freiheitswesen. Anders ausgedrückt: Durch den Gebrauch der Metapher des Menschen leugnet der Mensch sein vom Freiheitsgesichtspunkt so und nur so zu verstehendes Menschsein.

Eine solche Geschichte nun freiheitsphilosophisch zu reflektieren, heißt im Rousseauschen Sinn, die Frage nach der Verantwortung zu stellen – also genau diejenige Frage, welche de Man zwar wortwörtlich aufwirft, dann aber zugunsten einer einseitig-metaphorischen Lektüre der kleinen Geschichte fallen lässt. Um diese Frage geht es immerhin erklärmaßen im zweiten Diskurs. Darauf weist Rousseau im *Lettre à Voltaire* ausdrücklich hin: Wie die Menschen ihr Unglück selbst aus Freiheit verursachen und darum auch eigenverantwortlich verhindern können, das will der zweite Diskurs aufzeigen.¹⁹ Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet ist die Geschichte der Kulturentwicklung im zweiten Diskurs eine Freiheitsgeschichte im strengsten Sinn. Was sie jedoch in besonderer Weise kennzeichnet, ist, dass sie eine Geschichte der *Freiheitsverneinung aus Freiheit* ist. Es die Geschichte der sich selbst überlassenen Menschen, die zwar freigeboren sind, aber deswegen überall in Ketten liegen, weil sie im Verlauf des kulturellen Fortschritts ihre Freiheit aus Freiheit konsequent verneint haben.

19 Rousseau: „car je montrais aux hommes comment ils faisoient leurs malheurs eux-mêmes, et par conséquent comment ils les pouvoient éviter“ (Rousseau 1756, 1061).

Präzise diese Geschichte im Großen reflektiert nun die Geschichte der zweifachen Selbstbenennung des Menschen im Kleinen, die Geschichte vom Menschen als Metapher; interpretiert man sie in Anknüpfung an den Wortlaut de Mans, doch in Abstraktion von ihren sprachphilosophischen Implikationen und stattdessen strikt vom Gesichtspunkt der Freiheit aus – wohlwissend, wie verkürzend diese Eingrenzung der Perspektive ist. Erkennbar wird so, dass es sich bei der zweiten Selbstbenennung, wie de Man auch expressis verbis hervorhebt, um eine vorsätzliche Täuschung handelt: um eine Selbstlüge aus Freiheit, die letztlich dazu dient, sich über die Ungeheuerlichkeit ebendieser Freiheit hinwegzutäuschen – auch wenn diese Lüge für das menschliche Zusammenleben eine lebensnotwendige Lüge (im Sinne Nietzsches)²⁰ sein mag. Ohne sie gäbe es keine Gesellschaft, so de Man (de Man 2012, 42).

Infolge dieser wörtlichen Lektüre eröffnet sich schlussendlich auch die Möglichkeit, die philosophische Rhetorik des zweiten Diskurses strikt freiheitsphilosophisch zu deuten. Immerhin bleibt de Mans Interpretation, ähnlich wie die Deutung Heinrich Meiers (Meier 1988, insb. XXI–XXIII), ebenfalls nicht bei der Lektüre der äußeren, exoterischen Darstellungsebene stehen, derzufolge der *Diskurs über die Ungleichheit* augenscheinlich ein Diskurs *gegen die Ungleichheit* ist. Auch de Man zeigt, dass der Rousseau-Text die Leserschaft zu einer kritischen Gegenlektüre der exoterischen Darstellungsebene anregt, in deren Vollzug sich das bürgerliche Denken mitsamt der für die bürgerliche Gesellschaft konstitutiven *Gleichheitsvorstellung* von Grund auf in Frage stellen lässt. Strikt vom Freiheitsgesichtspunkt aus gelesen liegt dieser Grund jedoch nirgendwo anders als in jener Freiheit des ersten Diskurs-Teils selbst, und die Befragung ist eine nach den Freiheitsvoraussetzungen des auf der exoterischen Darstellungsebene entfalteten bürgerlich-egalitären Denkens. Wie sich das Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft zu dieser Freiheit des ersten Diskurs-Teils verhält, das ist die Frage: Bejaht sie diese Freiheit tatsächlich, oder verneint sie sie nicht vielmehr?

Insofern die nun so gedeutete Text-Rhetorik zum Freiheitsbegriff des zweiten Diskurses zurückführt, realisiert sich durch sie das Projekt des *Diskurs über die Ungleichheit* im wörtlichsten Sinn von *discours*, nämlich als gedankliche Bewegung des Sich-Hin-und-Her-Bewegens: Zum einen läuft das Denken des Menschen über sich und Seinesgleichen angesichts seiner anthropologischen Unfeststellbarkeit notgedrungen auf ein Hin-und-Her-Changieren zwischen Vertrautheit und Fremdheit hinaus, zwischen Gleichheit und Ungleichheit. Zum anderen realisiert sich der Diskurs-Gedanke aber auch in der kritischen Lektüre vom Freiheitsgesichtspunkt aus als selbstreflexive Bewegung, da der Rückbezug der Menschengeschichte im zweiten Diskurs-Teil auf den Freiheitsbegriff des ersten Teils vor allem eine Reflexion der Freiheit auf ihren eigenen Stand- und Gesichtspunkt ist.

20 „Ohne die Irrtümer z.B. des Gleich- und Dauerhaft-Machens (im Sinne etwa der Setzung ‚identischer Fälle‘) und des abkürzenden Ver-Einfachens hoch komplexer Verhältnisse könnten wir uns, wie Nietzsche betont, gar nicht im Dasein halten. Wir würden im indiskreten Fluss der Dinge diffundieren“ (Abel 2010, 31–32).

Discours steht dabei zugleich für die Bewegung der Metapher selbst, der Metapher und des Begriffsdenkens in einem. Die Bewegung, die de Man im Zuge der Mensch als Metapher-Passage zur Darstellung brachte, erweist sich in der freiheitsphilosophischen Lektüre somit letztlich als beides: Einerseits ist sie die Bewegung der freiheitsverneinenden Selbsttäuschung, als Verneinung und ständige Unterdrückung der Einsicht in die unfest-gestellte und nicht-festgestellte Freiheitsnatur des Menschen – und dies spiegelt sich in de Mans eigener text-rhetorischen Unterdrückung dieses Stand- und Gesichtspunktes im Verlauf seiner Diskurs-Lektüre. Doch andererseits ist diese Bewegung, erfolgt sie im Bewusstsein der Freiheit, eben auch jene diskursive Bewegung der freiheitsphilosophischen und auf Freiheitsbejahung ausgerichteten Selbsterkenntnis des Menschen. Die Bewegung der Metapher ist die Erkenntnisbewegung von Rousseaus zweitem Diskurs insgesamt.²¹

Literatur

- Abel, Günter. 2010. „Zeichen der Wahrheit – Wahrheit der Zeichen“. In *Nietzsche-Studien* 39, 17–38.
- Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind*. Secker & Warburg.
- Bachofen, Blaise. 2015. „Der erste Naturzustand als wahrer Naturzustand. Die Tragweite einer anthropologischen Untersuchung. Zweiter Diskurs, erster Teil“. In *Jean-Jacques Rousseau. Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik. Klassiker Auslegen*, Bd. 53, hrsg. Johannes Rohbeck und Lieselotte Steinbrügge, 103–126. De Gruyter.
- Brunkhorst, Hauke. 1997. *Solidarität unter Fremden*. Fischer.
- Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Les Editions de Minuit.
- Fohrmann, Jürgen. 1993. „Misreadings revisited. Eine Kritik des Konzepts von Paul de Man“. In *Lektüren zu Paul de Man*, hrsg. Karl Heinz Bohrer, 79–97. Suhrkamp.
- Geyer, Paul. 2007. *Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau*. Königshausen & Neumann.
- Iacono, Alfonso M. 2015. „Politische Utopie und hypothetischer Ursprung. Staatstheoretische und methodologische Voraussetzungen. Zweiter Diskurs: Widmung, Vorwort, Einleitung (Exordium)“. In *Jean-Jacques Rousseau. Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik. Klassiker Auslegen*, Bd. 53, hrsg. Johannes Rohbeck und Lieselotte Steinbrügge, 63–82. De Gruyter.
- Kant, Immanuel. 1900–1966. „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“. In *Kants gesammelte Schriften*, Bd. 8, S. 15–31. Reimer.
- Kant, Immanuel. 1900–1966. „Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hrsg. von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften und der Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 107–123.
- de Man, Paul. 2012. *Allegorien des Lesens II. Die Rousseau-Aufsätze*. Matthes & Seitz.
- de Man, Paul. 1993. „Die Rhetorik der Blindheit: Jacques Derridas Rousseauinterpretation“. In *Die Ideologie des Ästhetischen*, 185–230. Suhrkamp.
- de Man, Paul. 1988. *Allegorien des Lesens*. Suhrkamp.
- de Man, Paul. 1987. „Der Widerstand gegen die Theorie“. In *Romantik. Literatur und Philosophie*, hrsg. Karl Heinz Bohrer, 80–106. Suhrkamp.

²¹ Entstanden ist der vorliegende Text im Rahmen eines Postdoc-Stipendiums der Fritz Thyssen Stiftung.

- de Man, Paul. 1979. *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. Yale University Press.
- Meier, Heinrich. 2011. *Über das Glück des philosophischen Lebens. Reflexionen zu Rousseaus Rêveries*. C.H. Beck.
- Meier, Heinrich. 2008 [1984]. „Rousseaus Diskurs über die Ungleichheit – Ein einführender Essay über die Rhetorik und die Intention des Werkes“. In *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*, Rousseau, Jean-Jacques Rousseau, XXI–LXXVII. Schöningh.
- Menke, Christoph. 1993. „„Unglückliches Bewußtsein“. Literatur und Kritik bei Paul de Man“. In *Die Ideologie des Ästhetischen*, Paul de Man, 265 – 299. Suhrkamp.
- Nietzsche, Friedrich. 1988 (zit.: JGB). „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“. In *Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, 10 – 243. dtv.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. „Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift“. In *Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, 245 – 412. dtv. [= ZGdM]
- Poppenberg, Gerhard. 2012. „ins Freie. Probleme figurativer Sprache nach Rousseau und de Man“. In: *Allegorien des Lesens II*, Paul de Man, 271 – 346. Matthes & Seitz.
- Rohbeck, Johannes und Lieselotte Steinbrügge. 2015. „Einleitung“. In *Jean-Jacques Rousseau. Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik. Klassiker Auslegen*, Bd. 53, 1 – 26. De Gruyter.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2008 [1755]. *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité. Kritische Ausgabe des integralen Textes*. Schöningh.
- Rousseau, Jean-Jacques 1981 [Essay]. *Versuch über den Ursprung der Sprachen in dem von der Melodie und der musikalischen Nachahmung die Rede ist*, in: ders., *Sozialphilosophische und Politische Schriften*, 165 – 226. Winkler.
- Rousseau, Jean-Jacques 1969 [1756]. *Lettre de J. J. Rousseau à M. de Voltaire. Le 18 Août 1756*, in: ders., *Œuvres complètes IV. Émile. Éducation – Morale – Botanique*, 1057 – 1075. Bibliothèque de la Pléiade.
- Stegmaier, Werner. 2010. „Josef Simons Nietzsche-Interpretation. Fünf Grundzüge zur Orientierung“. In *Nietzsche-Studien* 39, 2 – 11.
- Theunissen, Michael 1982. *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewusstseins*. De Gruyter.
- Welsch, Martin. 2019. „Kant über den Selbstbetrug des Bösen“. In *Kant-Studien* 2019, 1, 49 – 73.
- Welsch, Martin. 2021a. *Anfangsgründe der Volkssouveränität. Immanuel Kants ‚Staatsrecht‘ in der ›Metaphysik der Sitten‹*. Klostermann.
- Welsch, Martin. 2021b. „Anthropologische Selbstbestimmung bei Kant, Rousseau und Nietzsche. Eine ideengeschichtliche Konstellation im Licht der Debatte um den Trans- und Posthumanismus“. In *Anthropologie in der klassischen deutschen Philosophie*, hrsg. Asmuth, Christoph/Helling, Simon (Hrsg.): 183 – 196. Königshausen & Neumann.
- Welsch, Martin. 2022. „Scheitern und Verstehen? Zum „Forgotten Kind of Writing“-Ansatz der Erforschung philosophischer Rhetorik“. In *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 2, 149 – 162.
- Welsch, Martin. 2023. „Zur freiheitsphilosophischen Rousseau-Lektüre Paul de Mans. Darstellung, Kritik und Korrektur“. In *Studia philosophica. Schweizerische Zeitschrift für Philosophie*, 1, 206 – 220.

Lisa Schmidt-Herzog

Ver-**stehen**

Zur Negativität der Metapher zwischen Philosophie und psychiatrischer Diagnostik

Abstract: *Understanding. On the Negativity of Metaphor Between Philosophy and Psychiatric Diagnostics.* The question of the epistemological status of metaphors addresses problems, which are more generally linked to the relation of linguistic expressions to reality. If we focus less on a classical truth postulate, but rather on the meaning-constituting function of language, we can work out the potential that lies in thinking of metaphor both as a positively determinable means of communication and as a negatively indeterminate expressive act. In the following, the productive power of this dialectic will be shown. This will be done by contrasting research on the understanding of metaphor in people diagnosed with schizophrenia with Jacques Lacans' thesis that all speech is built on psychotic-metonymic structures. In the following, I argue against views that conceive schizophrenic language disorders solely as an absence of understanding, and argue for a creative moment of non-understanding (in the sense of understanding differently). This is not, however, to make a relativistic argument that epistemic value should either be attributed to no speech at all or to every speech. Rather, the point is to highlight the normative moment of a linguistic positivism that analogizes the understanding of metaphors to the understanding of concepts and seeks to prove this conviction in empirical experiments.

Diese epistemologische Ambivalenz der Metapher, die die Bewegung des Begriffs stets hervorruft, verzögert, *verfolgt*, hat vielleicht ihr bevorzugtes Feld in den Wissenschaften vom Leben, an denen man eine unaufhörliche Kritik teleologischen Urteilens anbringen muss.“

—Jacques Derrida

Einleitung

In der philosophischen Tradition führt die Metapher ein ambivalentes Dasein. In einer abwertenden Denkbewegung gilt sie als Gegensatz zu begrifflicher Rede, sie wird entweder zum sprachlichen Ornament bzw. zur Verkleidung, die einen Mangel und damit ein *Zuwenig* an erkenntnisfähiger Bedeutung beinhalte. Oder aber die Metapher wird gerade umgekehrt als Exzess, d.h., als ein *Zuviel* von Bedeutungsmöglichkeiten interpretiert (Gehring 2019, 34–37). Beide Richtungen betonen ihre verminderte Wahrheitsfähigkeit und behaupten entweder die Harmlosigkeit ihrer diffusen, unzutreffenden Rede oder die Gefahr, die von ihrer pointiert persuasiven Kraft ausgehe. In beiden Lesarten würde Wirklichkeit durch originär metaphorische Sprache verzerrt

und ein angemessenes Verstehen der Welt bliebe notwendig aus.¹ In dieser Perspektive wird der Metapher nur dann eine erkenntnistiftende und wirklichkeitskonstitutive Funktion zubilligt, wenn sie sich umstandslos in einen Begriff rückübersetzen lässt und als solcher auch verstanden werden kann. So aufgefasst nimmt die Metapher ein bloßes Stellvertretertum für den Begriff ein und scheint durch die Beugung unter dessen Ordnung sämtlicher Eigenwertigkeit beraubt. In einer aufwertenden Tendenz hingegen wird betont, wie die Metapher durch die Evokation von etwas Bildlichem gerade das zur Darstellung bringen könne, was in Begriffen nicht sagbar ist, da sie ohnehin vielmehr im Modus des Zeigens als des Sagens operiere. Metaphorisches Sprechen habe somit einen Ausdrucksmodus für das Unsagbare anzubieten, der dieses zwar nie vollkommen bezeichnen könne, aber gerade in seiner Entzogenheit aufscheinen lasse und somit dessen Unerschöpflichkeit anerkenne.²

Die alte Konkurrenz zwischen Philosophie und Rhetorik führt offenbar zu einer verwirrenden Ausgangslage mit Blick auf die Frage, welcher Modus von Wirklichkeitsbezug eingenommen wird, wenn wir metaphorische Sprache artikulieren und verstehen. Dies betrifft aber nicht nur Debatten innerhalb der Philosophie selbst, sondern weitet sich aus auf solche Wissenschaften, die dem Verstehen von Metaphern empirisch nachgehen. Im Folgenden werden Schlaglichter auf einige Fälle psychiatrischer und neurowissenschaftlicher Experimentalforschung geworfen, in denen nicht nur eine Wiederholung dieser alten Debatte aufscheint, sondern ebenso jene ambivalente Stellung des Bildlichen, die zu einer Abwertung wie zu einer (vermeintlichen) Aufwertung der Metapher führt. Die angeführten Beispiele psychiatrischer Untersuchungen werden in einiger Ausführlichkeit besprochen, um zu zeigen, wie ein zugrundeliegendes positivistisches Sprachverständnis einerseits Metaphern nur dort aufwertet, wo sie wie Begriffe aufgefasst werden, und andererseits nur derjenigen Sprache ein legitimes Verhältnis zur Wirklichkeit attestiert, die sich in verständlicher Kommunikation erschöpft. Wenn sämtliches abweichendes Sprechen und Verstehen in diesem Modell als eine wie auch immer geartete Verminderung erscheint, die bloß notdürftige Funktionen erfüllt, so lässt sich mit Lacan zwar auf eine allgemeine Notdürftigkeit *aller* Sprache verweisen. Da er daraus allerdings schließt, dass nur eine sehr kleine Gruppe poetischer Ausdrücke genuin Bedeutung produziere, verliert seine negativistische Perspektive auf die Metapher an Zugkraft, wenn es um die Frage nach ihrem Verhältnis zur Konstitution von Welt geht. Hier soll sie jedoch produktiv gemacht

1 So verläuft eine metaphernfeindliche Argumentationslinie, die das Bildliche zum Gegenspieler von Wahrheit hypostasiert, von Platons Rhetorikkritik (Platon 1990 [ca. 390 v. Chr.]) über Lockes Forderung nach einer gesäuberten, d. h., rein begrifflichen, Wissenschaftssprache (John Locke 1988 [1690]) bis hin zur Epistemologie Gaston Bachelards (Bachelard 1987 [1938]) oder den sprachanalytischen Ausführungen von Donald Davidson (Davidson 1978).

2 Berühmt ist Nietzsches Aphorismus geworden, dass alle Sprache metaphorisch sei (Friedrich Nietzsche 1980 [1873], der auch bei Hannah Arendt wiederaufscheint (Arendt 1971). Hans Blumenberg hingegen wendet sein Verständnis von der Metapher dahingehend, dass sie qua ihrer Unbegrifflichkeit in der Lage sei, auf all jenes Nichtbegriffliche zu verweisen, das die Welt ist (Blumenberg 1971).

werden, um Argumente gegen einen experimentalpsychologischen Sprachpositivismus vorzulegen und im Anschluss den Ausblick auf eine Vermittlung zu wagen.

1 Zur Geschichte des „Konkretismus“ im psychiatrischen Denken

In klassischen Handbüchern wie in zeitgenössischen psychiatrischen Studien herrscht Konsens darüber, dass Menschen mit der Diagnose Schizophrenie Metaphern nicht verstünden, dass ihr Verständnis vermindert sei oder dass es zumindest eine Tendenz in Richtung dieser formalen Denk- und Sprachstörung gebe, weil eine eingeschränkte Fähigkeit zu abstraktem Denken vorliege. Dieses Phänomen wird als „Konkretismus“ bezeichnet. Anstatt eine Metapher bildlich aufzufassen, bliebe das Verständnis schizophrener Menschen auf der Stufe der wörtlichen Bedeutung stehen und könne jene Übertragungsleistung nicht vollbringen, die aus einem unsinnigen Satz erst ein sinnvolles Sprechen mache (Gaebel und Wölwer 2012, 36). Allerdings sticht ins Auge, dass eine Vielzahl der psychiatrischen Beispiele für Konkretismus nicht allein die Sprache in den Blick rücken, sondern gerade auch den Körper miteinbeziehen. Wird ein Patient, der permanent auf dem Flur tänzelt, gefragt, was er dort tue, lautet die sogenannte konkretistische Antwort: „Ich muß auf dem Laufenden bleiben“ (Holm-Hadulla 1982, 524). „Die Beispiele zeigen uns körpersprachlich handelnde Darstellungen metaphorischer Redeweisen“ (ebd.), wobei eine Verwechslung von Körper und Sprache gerade mit einer Verwechslung von Konkretem und Abstraktem übereinkommen soll.

Wenn in dieser Vorstellung eine Aufteilung des Denkens in ein konkretes und ein abstraktes Vermögen vorgenommen wird, dann meint Ersteres immer einen irgendwie direkteren Weltzugang, in dem das Denken eher dinglich als begrifflich verfare. Zweiteres bezeichnet demgegenüber die Fähigkeit, einen solchen als „primären“ Zustand angenommenen Denkweg zu überschreiten. Während diese Gegenüberstellung häufig als selbstverständlich gilt, wenn psychiatrische Untersuchungen vorgenommen werden, verkürzt sie das Problem, worum es sich bei Abstraktion und Konkretion überhaupt genau handeln soll. Dass dies auch eine philosophisch und gesellschaftspolitisch folgenreiche Frage ist, illustriert eine Passage aus Hannah Arendts Überlegungen, in der sie auf die Behauptung eines französischen Sinologen rekurriert: „Das Chinesische Denken“ (Granet 1934) verfare in Bildern statt in Worten, es werde nie „abstrakt“, sondern bleibe stets dem „Konkreten“ verhaftet (Arendt 1971, 134). Denn während ihr diese Anekdote bloß als Einleitung in ein grundlegendes Nachdenken über den Zusammenhang von Sprache, Bildlichkeit und Denken dient, wird die Zuweisung des Abstrakten und Konkreten zu spezifischen Kulturen gerade dann problematisch, wenn man* bedenkt, wie eng „abstraktes“ Denken in der abendländischen Tradition mit Denkfähigkeit überhaupt assoziiert ist, und dass die Psychiatrie das konkrete Denken dem Bereich des Pathologischen zuschlägt.

Doch was genau meint die Rede vom Abstrakten und vom Konkreten in der psychiatrischen Theorie? Das Konzept des Konkretismus geht auf verschiedene psychiatrische Vorarbeiten zurück, in denen diese Ambivalenz gegenüber der Rolle des Bildlichen im Rahmen der verschiedenen Verstandesleistungen zum Ausdruck kommt. Eugen Bleuler konzipierte die Schizophrenie als Assoziationsstörung, die eine Verminderung der Fähigkeit zum logisch-abstrakten Denken mit sich bringe. Gemeinsam mit Carl Gustav Jung stellte er Versuche an, bei denen Patient*innen dazu aufgefordert wurden, die Bedeutung von Sprichworten widerzugeben.³ Bleuler argumentierte, dass in der Schizophrenie die *logischen* Verbindungen zwischen verschiedenen Vorstellungsinhalten abrissen, weshalb diese nun bloß noch *affektiv* miteinander zusammenhängen. Das Resultat sei ein „autistisches Wunschenken“, in dem die Welt nicht mehr so wahrgenommen werden könne, *wie sie wirklich sei*, sondern wie man* diese *imaginiert*. Im Zuge dessen würden logische Begriffe durch Symbole und komplexe Kausalzusammenhänge durch einfache Erklärungsmodelle ersetzt.

So erfinde das „autistisch-undiziplinierte Denken“ z. B. das Symbol einer Sonne mit Flügeln in Reaktion auf das Bedürfnis nach einer Erklärung für ihre scheinbaren Kreisbewegung (Bleuler 1927). Dabei fallen die Prämissen ins Auge, die dieses Beispiel voraussetzt. Wenn es als anthropologische Konstante gilt, dass die Menschen nach Erklärungen für die Welt suchen, so ist für Bleuler unumstößlich, dass es sich allein bei einer naturwissenschaftlichen Erklärung um ein wirklichkeitskonformes Modell handeln kann. Die Fähigkeit zur Abstraktion wird hier nicht nur als ein logisches Denken konzipiert, das *in sich* kohärent ist, sondern das darüber hinaus mit den Naturgesetzen übereinstimmt.⁴ Demgegenüber wird der Konkretismus dem Bereich des Affektiven zugeschlagen und die hieraus resultierende Rede verzerrt eine wirklichkeitsgemäße Auffassung vom Sein der Dinge. Abstraktion und Konkretion werden in zwei diametrale Bedeutungsfelder eingeordnet, wobei das Abstrakte mit Logik, wissenschaftlichem Wirklichkeitsverständnis und Gesundheit assoziiert ist, das Konkrete hingegen mit Affektivität, Unwirklichkeit und Pathologie. Dieses Denken, dessen Weltbezug hier nicht nur als naiv gilt, sondern auch als pathologisch, lasse sich laut Bleuler aber nicht

3 Da das Denken selbst ein unsichtbarer Prozess ist, wird die Schizophrenie anhand von Sprachstörungen diagnostiziert, von denen Bleuler auf gelockerte Assoziation und mangelndes Abstraktionsvermögen schloss (Bleuler 1911).

4 In der Analyse Theodor W. Adornos ist die Erzählung von der Genese moderner Vernunft auf Engste verschwistert mit der Entstehung neuzeitlicher Naturwissenschaft. Gerade seit Immanuel Kant habe sich die Vorstellung erhärtet, dass Vernunft und Naturgesetz ihrem Wesen nach gleichförmig seien und dass Subjektivität und Objektivität im Erkenntnisprozess übereinkämen. Was hier im Vordergrund steht, ist immer die *Gesetzmäßigkeit* von Erkenntnis, nie jedoch deren *Kreativität* (Adorno 1966). Gerade vor dem Hintergrund, dass die Psychologie der Jahrhundertwende sich zu legitimieren suchte, indem sie sich als harte Wissenschaft profilierte, lässt sich hieran jene von Adorno kritisierte Erzählung einer wissenschaftlich gewordenen Vernunft aufzeigen.

nur für Schizophrene attestieren, sondern ebenso für Dichter*innen und jene rassifizierten Menschen, die er „primitiv“ zu nennen pflegte.⁵

Andere Argumentationslinien leiten sich von Ernst Kretschmer und Kurt Goldstein ab, wobei Ersterer eine evolutionistische „Entwicklungsgeschichte der Seele“ entwirft, in der Bild und Sprache unterschiedlichen onto- und phylogenetischen Stufen der Menschheit zugeordnet werden (Kretschmer 1939). Laut Kretschmer erschaffe sich sowohl das mythisch-magisch-„primitive“ wie auch das pathologisch regrediierte Denken neue Vorstellungsinhalte durch „Bildagglutination“, was auch bedeute, dass Worte dabei gebraucht würden wie Bilder und als identisch mit den Gegenständen gälten. Während jegliche Regression also den pathologischen Abstieg „der Abbildungsvorgänge zu einer weniger entwickelten Stufe, d. h. vom Abstrakten zum Konkreten, vom logisch aufgebauten Satz zu asyntaktischen Bildserien, vom Begriff zur Bildagglutination“ (Gess 2013, 133) führe, verlaufe der gesunde Zivilisationsprozess geradewegs andersherum. So entspricht dem bei Kretschmer entworfenen Stufenmodell der Kulturen ein Stufenmodell der Wahrnehmungs- und Ausdrucksleistungen, in dem eine semantische Kopplung von bildlich/primitiv/konkret und sprachlich/zivilisiert/abstrakt aufscheint. Konsequenz zu Ende gedacht würde solch ein psycho-teleologischer Geschichtsentwurf auf die Erfüllung des alten philosophischen Traums hinauslaufen, dass mit voller geistiger Entwicklung der Menschheit eine rein begriffliche Sprache einhergehe, die sich jeglichem Unbegrifflichen – und damit auch aller Metaphern – entledigt habe, um die Welt restlos in wahrheitsfähiger Sprache aufgehen zu lassen.

Der Neurologe Kurt Goldstein (Cousin und einflussreicher Gesprächspartner von Ernst Cassirer) hatte ursprünglich Kriegsverwundete mit Hirnschäden untersucht, um die Veränderungen ihres Denkens und Sprechens auf organische Ursachen zurückzuführen und so vom Vorwurf der Simulation zu befreien. Dabei unterschied er zwischen einer pathologisch-konkreten und einer gesund-abstrakten Haltung (Goldstein und Scheerer 1941). Während das Bildlich-Konkrete bei Bleuler und Kretschmer als bewusstseinsmäßige Vorstufe der Sprache dargestellt wurde, d. h. als ein eigentümliches Stehenbleiben des Denkvermögens auf dem Weg hin zu seiner vollen Entwicklung, definierte Goldstein die konkrete Haltung als ganz materiell begründete Unmöglichkeit, zu solch einem Entwicklungsstand zurückzukehren. Erst in seinen späten, im US-amerikanischen Exil publizierten, Arbeiten knüpft er eine Verbindung zur Schizophrenie-Forschung, doch gerade dort wurde seine Definition gesunden Abstraktionsvermögens umfassend rezipiert. Während die konkrete Haltung an die *sinnliche* Welt gebunden bleibe, gelte für „the abstract attitude, [that] we transgress the immediately given specific aspect or sense impression; we abstract from particular properties. We detach ourselves from the given impression, and the individual thing represents to us an accidental sample or representative of a category“ (Goldstein 1944, 18–19). Wenn das

5 All diesen Gruppen wie auch Menschen mit der Diagnose Schizophrenie attestierte Bleuler damit einen regressiv degenerierten Zustand, eine kontra-evolutionäre Bewegung hin zu einem früheren Menschheitsstadium, das moderne Zivilisationen eigentlich überwunden hätten (Heinz 2002).

Konkrete auf diese Weise mit einem sinnlich Gegebenen assoziiert wird, meint Goldstein damit allerdings keine schlichte und untrügliche Wahrnehmung, deren primordiale Evidenz unmittelbar auf das Sein der Dinge schließen lasse. Vielmehr gilt dieses Gegebene hier immer zuallererst als potenzieller Zufall. Es wird als ein Besonderes gewertet, das erst noch zu beweisen hat, inwiefern es überhaupt irgendetwas über jenes Allgemeine, das die Welt ist, aussagen könne. Abstraktion hingegen erscheint hier als Verstandesleistung im Sinne einer Synthesis roher Sinnesdaten, die nur dann gelingen kann, wenn Abstand von diesem zufälligen, sinnlich Gegebenen genommen wird, um hin zu den unsinnlichen – und das meint bei Bleuler, Kretschmer und Goldstein: abstrakten – Kategorien des Denkens zu gelangen. Gerade die Fragen danach, was überhaupt als „Gegebenes“ gilt, und welche Verstandesleistungen als Distanzierung von diesem gelesen werden, und welche hingegen als Distanzlosigkeit, spielen eine Rolle, bei der Übersetzung der Theorie in empirische Testverfahren.

2 Abstraktion und Konkretion im psychologisch-psychiatrischen Experiment

Bereits Bleuler und Jung hatten Sprichworttests verwendet, um ihre These vom Abreißen der logischen Assoziationsketten zu untermauern. Sie ordneten sich damit in eine Tradition von experimenteller Psychologie ein, doch erst im Laufe der folgenden Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts wurden Tests zur spezifischen Erforschung des konkretistischen Verstehens in der Schizophrenie entwickelt, die flächendeckend zur Anwendung kamen und so auch international zu einer Vergleichbarkeit führten, die man* mit Jürgen Link als „Verdatung und Verdurchschnittlichung“ (Link 1997) bezeichnen kann. Schließlich wurde ein richtungsweisender *Proverb Test* entwickelt (Gorham 1956), der aus einem freien und einem multiple choice-Format bestand, und in Anlehnung an Goldstein den Prozess des Verstehens bildhafter Sprache *messbar* machen sollte. Im multiple choice-Verfahren wurden 36 Sprichwörter und verschiedene Bedeutungsmöglichkeiten angegeben, darunter *korrekte* (abstrakte) und *falsche* (konkrete) Antworten, aus denen Proband*innen auszuwählen hatten. So konnte man* ankreuzen, ob „The sun shines upon all alike“ bedeutet: „All are created equal. (Ab answer)“ oder „The sun shines on everybody. (Co answer)“. Aus der Summe der Antworten wurde schließlich ein Score gebildet, der eine eher abstrakte oder eher konkrete Tendenz zeigen sollte. Anhand der folgenden Überlegungen lässt sich fragen, was hier überhaupt gemessen wird, vor allem mit Blick auf die Tatsache, dass sich in der Geschichte der Psychiatrie fortwährend ändert, welche Faktoren als Einflussgrößen aufs Experiment gezählt werden.

Voraussetzung für die Vergleichbarkeit ist die Homogenität der verglichenen Einheiten (Link 1997, 320) – in diesem Falle Menschen. Um dies zu garantieren, greift Gorham auf die Messung des IQ durch den damals angewendeten *Word Knowledge Test* zurück, um nur solche „Schizophrene“ und „Normale“ zu vergleichen, die gleich in-

telligent sind. Damit nicht mangelnde Intelligenz für die konkretistischen, „falschen“ Antworten verantwortlich gemacht werden kann, sondern tatsächlich allein das experimentell isolierte Phänomen des schizophrenen Konkretismus aufscheinen kann, müsse der IQ als alternative Begründung für ein schlechtes Abschneiden beim Test ausgeschlossen werden. Epistemologisch ist dies allerdings insofern prekär, als sich die Frage stellt, ob nicht auch andere Eigenschaften des Individuums ausgeschlossen werden müssten, die zur Erklärung herangezogen werden könnten. Doch genauso problematisch wäre der Versuch, *alle* anderen möglichen Erklärungen zu verhüten, da so wenigstens implizit eine Vorstellung davon vorläge, dass es eine begrenzte Anzahl solcher Eigenschaften gäbe. Ludwik Fleck weist daraufhin, dass es (gerade im Kontext des Experiments) „überhaupt sinnlos [ist] von *allen* Eigenschaften eines Gebildes zu sprechen, da die Zahl der Eigenschaften beliebig groß gemacht werden kann und die Zahl der möglichen Eigenschaftsbestimmungen von den Denkgewohnheiten eines Gebietes abhängt, also schon richtungsangebende Voraussetzungen enthält“ (Fleck 2015, 120). Bei dem *Proverb Test* zeigt sich dies daran, dass hier zwar Intelligenz als Einflussfaktor angeführt wird, der für einen legitimen Vergleich zweier Individuen nicht verschieden sein darf, doch in der Studie erscheint es völlig unproblematisch, gesunde Proband*innen der Air Force mit hospitalisierten Kriegsveteranen zu vergleichen, deren kognitive Störungen aus heutiger Sicht weder losgelöst von ihren Kriegstraumata noch von den psychiatrischen Verwahrungsbedingungen der 50er Jahre betrachtet werden können (Goffman 1961).

Um der Blindheit gegenüber konkurrierenden Einflussfaktoren entgegenzusteuern, werden Testverfahren immer mehr verfeinert. In einer zeitgenössischen Studie von Bambini et al. wird eine Reihe von Ausschlusskriterien angegeben, die nicht vorliegen dürfen, wenn metaphorisches Verstehen erforscht werden soll (darunter Drogensucht, ko-morbide Erkrankungen im Bereich der Persönlichkeitsstörungen, neurologische Schäden und perinatale Traumata, Bambini et al. 2002). Eine drogenabhängige Person im Delir wäre also gerade nicht in die Studie aufgenommen worden, weil die Auswirkungen der Substanz auf die Denkstörung nicht von den Auswirkungen der Schizophrenie geschieden werden könnten. Auffällig ist die Rolle, die der IQ hier spielt. Mangelnde Intelligenz erscheint hier nämlich gerade *kein* Kriterium zu sein, das eine alternative Erklärung für schlechtes Abschneiden anbieten würde und somit ausgeschlossen gehörte, um eine „homogene“, d.h., vergleichbare Population herzustellen, bzw. um auf diejenigen „anderen“ kognitiven Prozesse zu schließen, die man* eigentlich untersuchen will. Vielmehr wird die Intelligenz geradezu mit diesen Prozessen identifiziert und so erweist sich ein „objektiver“ Faktor, der Homogenität zwischen Gruppen herstellen soll, als historisch kontingent und veränderlich.

Auch wenn diese Studie also offensichtlich „more fine grained“ vorgeht – einfach, weil sie mehr Ausschlusskriterien formuliert (was nötig ist, um nicht Äpfel mit Birnen bzw. gut situierte Mittelklassler*innen mit traumatisierten Kriegsveteranen zu vergleichen) –, zeigt sich hier ein grundsätzliches Problem in der *Herstellung* von Vergleichbarkeit anhand einer fixen Anzahl von Merkmalen: dass in diesem Modell

nämlich impliziert wird, psychische Vorgänge wie auch ganze Menschen ließen sich in eine endliche Anzahl von Eigenschaften aufgliedern⁶ und dass eine Versuchspopulation, die in diesen Eigenschaften übereinstimmt, nicht nur aus vergleichbaren, sondern aus gleichen Individuen bestünde. Doch „Vergleichbarkeit bezieht sich auf ‚Merkmale‘ (*traits*) von Gegenständen; je weniger Merkmale (im Extremfall eines), um so homogener, aber gleichzeitig um so ‚schmaler‘, erscheint das Feld. Je mehr Merkmale, um so prekärer ist die Homogenität des Feldes“ (Link 1997, 320–321). Gerade wenn man* bedenkt, dass Fleck schon mit Blick auf ein *Bakterium* von einer beliebig großen Anzahl von Eigenschaften spricht, muss man* mit Link also feststellen, dass der *Mensch* eines der prekärsten Forschungsobjekte überhaupt ist. Doch inwiefern ist diese humanistische Binsenweisheit relevant, um das Verhältnis von Testverfahren und seiner Aussagekraft über den vermeintlichen Mangel an abstraktem Denken zu kritisieren? Wenn der Test nicht nur voraussetzt, welche Antwortmöglichkeiten als konkretistisch oder abstrakt zu werten sind, sondern auch, welche Gruppen von Menschen vergleichbar-homogen sind, dann fällt jede allzu individuelle Aneignung von Sprache aus dem Bereich des Messbaren. Persönliche Idiosynkrasie gerät in die Nähe des pathologischen Verdachtsfalls und kann nicht mehr auf ihre etwaige Funktion hin befragt werden, eine Lebenswelt zu konstituieren, die vielleicht nicht mit einer Welt der Naturgesetze übereinstimmt, dafür unter Umständen aber lebbar ist.

Der Bezug auf Goldstein verstrickt sich in Aporien, wenn metaphorisches Verstehen als Fähigkeit gewertet wird, 1) ein Besonderes als zugehörig zu einem Allgemeinen zu erkennen, und 2) sich vom unmittelbar sinnlich Gegebenen zu distanzieren. Beides sind klassische Definitionen eines *begrifflichen* Denkens, sodass suggeriert wird, angemessenes Verstehen von Metaphern sei nichts anderes als das Verstehen dahinterliegender Begriffe, die die Dinge eindeutig identifizieren und unter Merkmalseinheiten rubrizieren. Es wird behauptet, dass schizophrene Proband*innen die metaphorische Bedeutung eines Ausdrucks nicht erkennen könnten, weil sie ihn wie einen Aussagesatz mit propositionalem Gehalt verstünden. Hierdurch würden unsinnige Sätze mit unmöglichem Wahrheitsgehalt produziert, weil es sich beim Wörtlichnehmen von Metaphern stets um eine falsche Identifizierung handelte. Das Problematische hieran zeigt ein anderes Beispiel auf, das in der Studie herangezogen wird: Eine schizophrene Person soll die Bedeutung des Satzes „The lawyer is a shark“ angeben. Eine konventionell akzeptierte Antwort wäre, dass die betreffende Anwält*in brutalste Methoden verwendet, um vor Gericht erfolgreich zu sein, doch die Person sagt schlicht: „He swims very fast.“ Auch hier schließen die Autor*innen: „This tendency is known as concretism, defined as a difficulty in abstract thinking, i. e. thinking beyond the immediate,

6 Diese Verwirrung scheint daraus hervorzugehen, dass seit Wilhelm Wundt und Emil Kraepelin davon ausgegangen wird, dass sich sämtliche psychische Vorgänge in klar abgrenzbare, ursächlich miteinander verbundene Elementarfunktionen zergliedern ließen. Da sich große Teile der hier angesprochenen Forschungstradition auf Goldstein beziehen, erscheint es einigermaßen ironisch, dass gerade er sich einem solch atomistischen Modell widersetzte und stets auf die Ganzheitlichkeit des Organismus verwies (Roelcke 1999, 192).

specific stimulus situation“ (Bambini et al. 2020, 1). Allerdings wird hier sowohl die Behauptung vom unsinnigen Satz durch falsche Identifizierung problematisch wie auch die Behauptung, dass sich schizophrene Menschen nicht vom unmittelbar Gegebenen lösen könnten. Denn auch die Person, die an schnell schwimmende Anwält*innen denkt, erbringt gewissermaßen eine Transferleistung und überträgt Bedeutungen von einem Gegenstand auf einen anderen. Sie denkt *nicht*, dass es sich bei Anwält*in und Hai um etwas Identisches handelte, sondern sie überträgt *eine* bestimmte Eigenschaft des Hais. Dass Menschen im Anwält*innenberuf durchaus Höchstleistungen im Schwimmen erbringen können, erscheint dabei weder unsinnig noch unmöglich. Doch ist diese Antwort nicht diejenige, die im Kontext des Tests erwartet wird und gilt dementsprechend als irrelevant.

3 (Neo-)Pragmatische Perspektiven: Sprache als gelingende oder gescheiterte Kommunikation

Wenn Abstraktionsvermögen als Fähigkeit zum Sprechen nach Maßstäben der Relevanz interpretiert wird, dann erinnert dies merklich an neopragmatische Kognitions- und Kommunikationstheorien. Tatsächlich wird in einer Vielzahl aktueller psychiatrischer und psychologischer Studien explizit gemacht, dass man* sich hier auf die Konzepte der Relevanztheorie bezieht, wie sie 1986 von Dan Sperber und Deidre Wilson geprägt wurde. (Sperber und Wilson 1986). Die Autor*innen entlehnen ihren Begriff der Relevanz den vier Konversationsmaximen von Paul Grice für den sich gelingende Kommunikation durch diejenige Rede auszeichnet, die aus wahren, klaren, informativen und eben relevanten Aussagen besteht (Grice 1975, 41–58). Bei Sperber und Wilson wird die Relevanz zum übergeordneten Prinzip, das auch dann immer den Vorrang habe, wenn es mit einer der anderen Maximen in Konflikt gerate. Sie knüpfen dies eng an die bereits von Grice geteilte Überzeugung, dass ein sinnvolles Sprachverstehen genau dann vorliege, wenn Hörer*innen die Intentionen der Sprecher*innen erkennen, da es so für sie möglich würde „to construct a mental interpretation of this utterance, and hence of the original thought“ (Sperber und Wilson 1986, 230). So herrscht hier eine innere Spannung zwischen einem pragmatistischen Ansatz, in dem Sprache als ein soziales Aushandeln begriffen wird, und einer Auffassung von Sprache als etwas, das einer solchen Sozialität gerade vorausgeht.

Diese Vorstellung eines ursprünglichen Gedankens, der unabhängig vom sprachlichen Ausdruck bestehe und bloß noch sein angemessenes sprachmaterielles Korrelat finden müsse, hat jedoch Folgen für die Metapher, da somit implizit infrage gestellt ist, inwiefern es sich bei ihr überhaupt noch um sinnvolle Rede handelt. Für Grice kann sie sich nur dann als solche beweisen, wenn eine metaphorische Aussage auf einen eindeutigen propositionalen Gehalt rückführbar ist. Hörer*innen leiteten die Bedeutung nach einem Ausschlussverfahren ab, sodass zuerst eine Vorstellung des wörtlichen Inhalts dominant sei, die aber zugunsten einer sinnvolleren Interpretation verdrängt

werde, wenn die wörtliche Lesart unschlüssig ist (Grice 1991 [1975], 34). Übertragen auf den Konkretismus würde dies also bedeuten, dass diese notwendige Verdrängung hier gerade nicht stattfindet, und dass Menschen mit Schizophrenie gewissermaßen hängen blieben an den primären, wörtlichen Vorstellungsgehalten. Doch wie verhält sich dies mit Blick auf die getestete Metapher „The lawyer is a shark“? Müsste eine gänzlich wörtliche Interpretation dieser Aussage nicht eine Vorstellung erzeugen, in der keine Verschiedenheit mehr zwischen Anwalt*in und Hai bestünde, sondern nur noch eine unmögliche Wesensidentität? Selbst wenn sich nachweisen ließe, dass diese Interpretation im Verstehensprozess tatsächlich irgendwie primär wäre, so zeigt sich in der Antwort der schizophrenen Testperson, dass sie den Satz doch offensichtlich anders versteht und gerade nicht darauf beharrt, dass es sich bei Anwalt*in und Hai um zwei Repräsentanten derselben Kategorie handelte.

Sperber und Wilson kritisieren an Grice' Inferenzmodell, dass es keine schlüssige Erklärung für den Gebrauch von Metaphern an die Hand gibt, da Metaphern in dieser Perspektive überflüssig erscheinen. Denn wenn die metaphorische Bedeutung immer in einer propositional begrifflichen aufgelöst wird, gibt es keinen Grund, warum Sprecher*innen sich überhaupt die Umstände machen sollten, eine Aussage zu tätigen, die erst völlig verworfen werden muss, um sinnvoll zu werden (Sperber und Wilson 1986, 240). Doch letztlich muss diese Kritik auch an Sperber und Wilson gerichtet werden, da die hier aufgeworfene Problematik vor allem mit der Vorstellung eines „original thought“ zusammenhängt, der mittels Sprache in die Welt transportiert würde und dem Transportweg irgendwie vorgängig bzw. dessen „eigentliches“ Substrat sei. Paradigmatisch hatte schon Ivor Armstrong Richards behauptet, dass eine Metapher immer aus einem (eigentlichen) Thema und einem (uneigentlichen) Vehikel bestehe (Richards 1936), wobei Letzteres immer implizit der Abwertung ausgesetzt ist. Denn wenn das Vehikel wie gewünscht transportiert, dann wäre die Bedeutung der Metapher nie etwas anderes als die Entschlüsselung eines vermeintlich Ursprünglichen, das gänzlich im Begriff aufgeht. In der Metapher hingegen etwas zu finden, das nicht mit etwas derart Ursprünglichem korrespondiert, sondern auf Anderes oder Neues stößt, kann in dieser Perspektive offenbar nicht als Verstehen gelten. Da dieses aber gerade als Bezugsgröße gesetzt ist, scheint ein solches Anderes als Abwesenheit von Verstehen gedeutet und somit in einen Bereich der Negativität verschoben zu werden. Wenn also Definitionen der Metapher zugrunde gelegt werden, die sie auf ihren zu entschlüsselnden, „eigentlichen“, propositionalen Gehalt reduzieren, dann scheint hier ein Sprachpositivismus auf, in dem Metaphorisches nur dann (und nur scheinbar) aufgewertet wird, wenn es im Begrifflichen aufgeht und wenn Sprache sich vollständig in Kommunikation erschöpft.⁷

7 Sebastian Tränkle arbeitet systematisch aus, was in Adorno implizit angelegt ist, dass sich dessen Sprachkritik nämlich gleichermaßen gegen mystifizierende „Sprachontologie“ (ein Begriff, den Adorno selbst verwendet) und verdinglichenden „Sprachpositivismus“ richtet. Letzterer „erhebt die reibungslose Kommunikation und den gelingenden Austausch (von Information usw.) zum entschei-

Allerdings gehen Sperber und Wilson selbst nicht von einer radikalen Dichotomie zwischen wörtlicher und metaphorischer Bedeutung aus, sondern vielmehr von einem „loose use continuum“, in dem sich alle Sprache bewege. Daher entsteht die reduktionistische Schärfe erst in der Übersetzung der Theorie ins empirische Experiment. Denn wenn das Verständnis von metaphorischer Sprache getestet werden soll, dann muss die Bedeutung der einzelnen Antworten (sowohl im multiple choice-Verfahren wie auch im freien Format) eindeutig festgelegt werden auf *entweder* wörtlich *oder* metaphorisch. Es ist diese vorgängige Festlegung, die es Bambini et al. erlaubt, einen substanziellen Unterschied zwischen konkreten und abstrakten Antworten zu ziehen. Während die schnell schwimmende Anwält*in als wörtlich-konkretistische Auffassung der Metapher gilt (A), wird als Beispiel für ein gelungenes, abstraktes Verständnis das Item „Sally is a chameleon“ gegeben, das von einer Testperson in dem Sinne gedeutet wird, dass „she quickly adopts to new situations“ (B) (Bambini et al. 2020, 2). Wenn zutrifft, dass es sich bei beiden Interpretationen durchaus um Transferleistungen handelt, dann unterscheiden sie sich nicht so sehr dadurch, dass Antwort A am unmittelbar sinnlich Gegebenen haften bliebe, welches von B gänzlich überschritten würde, sondern vor allem darin, dass Antwort A sehr abseitig erscheint, während B einer gewöhnlichen Sprachkonvention folgt. „Somit weicht die metaphorische Verwendung eines Ausdrucks nicht vom konkreten, sondern vom ‚dominanten‘, typischen Sprachgebrauch ab, unabhängig davon, ob dieser Sprachgebrauch der wörtliche oder bereits ein übertragener Gebrauch ist“ (Heinz 1996, 18).

An dieser Stelle verkompliziert sich die Frage danach, worum es sich bei abstraktem und konkretem Verstandesvermögen überhaupt handelt, da in die Bewertung dessen, was als formale Denkstörung gewertet wird und was nicht, offenkundig Komponenten eingehen, die sich an den Normen einer Sprachgemeinschaft bemessen. Zwar reflektieren Bambini et al. darauf, dass die Konstitution von Bedeutung offenbar nicht bloß rein formalen Strukturen folgt. Doch obwohl das Verstehen von bildhafter Sprache somit nicht mehr als rein *logisch-abstrakte*, sondern auch als eine *soziale* Leistung erscheint, die immer in einem spezifischen, materiellen und historischen Kontext stattfindet, lautet die Schlussfolgerung der Studie, dass die konkretistisch „irrelevante“ Antwort auf ein fehlendes Abstraktionsvermögen schließen lasse, mit der Begründung, dass Sprechen und Verstehen in einer sozial konstituierten Sprachgemeinschaft sogar *zusätzlichen* Abstraktionsaufwand erfordere. Wird eine eindeutige Zuordnung von Antwortmöglichkeiten als entweder abstrakt oder konkretistisch vorgenommen, resultiert dies in einem streng dualistischen Begriff davon, was überhaupt unter „Verstehen“ fällt. Dem widerspricht nicht, dass man* in den vorliegenden Fallbeispielen Scores erstellt und von einem abstrakt-konkretistischen Kontinuum spricht. Denn gerade die Vorstellung eines Kontinuums reduziert das Verstehen hier auf ein quantitatives *Mehr oder Weniger*, und verhindert somit ein qualitatives Verständnis, aus dem

denden Kriterium des Gebrauchs und der Beurteilung aller Sprachformen“ (Tränkle 2019, 179). Man siehe hierzu ergänzend Tränkle (2023).

heraus zu fragen wäre: *Was* wird verstanden, *wenn* etwas verstanden wird – so abwegig und merkwürdig es auch erscheinen mag?

4 Jacques Lacan: Metapher als neurotisches Provisorium

In sprachpositivistischer Auffassung werden konkretistische Phänomene schlicht als Fehler oder Abweichungen von einer Kommunikation gewertet, die ohne derlei Störung reibungslos gelingen müsste. Sie sind damit in den Bereich einer spezifischen Negativität verschoben, in der das Negierte nicht beanspruchen kann, von einer eigenen Qualität zu sein, da nur dem gewöhnlichen Verstehen eine bedeutungskonstituierende Funktion zugesprochen wird, während das pathologisch verdächtige Verstehen nur verzerrte Wirklichkeiten produziere. Damit teilt der Konkretismus das Schicksal von Metaphern, die sich nicht im Begrifflichen auflösen lassen und somit als Unsinn gelten (jedenfalls in jenen Theorien, die die Metapher als zu überwindende Zwischenlösung auf dem Weg zum Begriff auffassen). Doch wenn Metaphern mit verschlüsselten Begriffen gleichgesetzt werden, verunmöglicht dies, Neues und Anderes in Sprache zu erschaffen und zu verstehen, weil die Abweichung stets in die Nähe des Bedeutungs mangels verschoben wird.

Mit Jacques Lacan lässt sich diese Nähe produktiv wenden, selbst wenn auch bei ihm die Produktivkraft psychotischen Sprechens in Zweifel gezogen wird. Er betont bereits in seinen frühen Versuchen, von klassischer Subjektphilosophie abzuweichen, dass die Metapher ein negatives Moment beinhalte und in engstem Zusammenhang mit der Erfahrung eines Mangels stehe. Allerdings reiht er sich nicht in jenen kommunikationstheoretischen Paradigmenwechsel ein, der von einigen Strömungen innerhalb des *linguistic turn* ausgerufen wurde. So versteht er die Negativität der Metapher auch nicht als Störung einer an sich gelingenden Kommunikation, sondern setzt sie vielmehr als grundlegende Prämisse *aller* Sprache voraus, weil deren Gegenstand immer schon entzogen sei. Die allgegenwärtige Mangelerfahrung der sprechenden Menschen liege daher in ihrer Unfähigkeit, die Welt oder auch nur sich selbst erschöpfend zu bezeichnen, insofern „Bezeichnen“ die Stiftung von Identität zwischen Signifikat und Signifikant meint. Dass nun aber trotzdem gesprochen wird, stellt für Lacan kein Abgleiten in ein Bedeutungsvakuum dar, in dem alles Sprechen sinnlos, weil immer schon unverständlich wäre. Vielmehr markiert diese negative Erfahrung der Entzogenheit gerade eine Urstiftung von sinnhafter Signifikation. Denn ein Ding zu signifizieren, ist etwas anderes als es zu identifizieren; es zu benennen, geht nicht mit dem absoluten Erkenntnisanspruch einher, aussagen zu können, was es *ist*. Vor diesem Hintergrund interpretiert Lacan Metapher und Metonymie als zwei Weisen, aus dem Mangel heraus eine Welt zu konstituieren.

Dem folgt auch seine Auffassung vom Wesen des Verstehens, welches weder der linguistische Normalfall noch *überhaupt möglich* sei und so kann er kokettierend ver-

künden: „[E]s ist das Prinzip der Analyse, dass niemand irgendetwas von dem, was geschieht, versteht“ (Lacan 2015 [1970], 20). Allerdings gilt dies nach Lacan nicht nur für die Analyse, sondern für Sprache überhaupt. Weder Analysand*innen und Analytiker*innen verstehen noch gewöhnliche Sprecher*innen und Hörer*innen. Nicht nur wird hier das sprechende Subjekt von seiner phantasmatischen Allmacht enteignet, intentional über die eigene Bedeutungsproduktion verfügen zu können, sondern es findet auch ein Abschied von der ontologisierenden Vorstellung statt, dass es einen reinen „original thought“ gäbe, der bruchlos kommunizierbar sei.

In diesem Licht dient Sprache nicht nur der Bedeutung, sondern sie sperrt sich auch gegen diese. Dem entspricht auch Lacans Kritik an der Auffassung, dass Signifikanten nichts weiter seien als materielle Vehikel oder Transportmittel. Man* müsse sich „von der Illusion befreien, dass das Signifikante der Funktion entspreche, das Signifizierte vorzustellen, oder besser: dass das Signifikante seine Existenz im Namen irgendeiner Bedeutung zu verantworten habe“ (Lacan 1996, 181). So kann er gegen Ferdinand de Saussure einwenden, dass nicht das Signifikat dem Signifikanten vorausgeht, sondern geradewegs andersherum: der Signifikant ist auf sprachmaterieller Eben das primäre und er hält Einzug in die Bedeutung eines retroaktiv konstituierten Signifikats. Das Signifikat „gleite“ (ebd. 186) unter dem Signifikanten, der nie absolut bezeichnen könne und immer einen Rest hinterlasse. Wenn *niemand* versteht (in dem Sinne, dass niemand diesen Rest aufzuheben vermag), dann ist dies der Ausgangspunkt, von dem aus Metapher und Metonymie als zwei unterschiedliche Weisen eines Sprechens konzipiert werden, das aus diesem Nicht-Verstehen hervorgeht, wobei „die Metonymie am Anfang [steht], und sie ist es, die die Metapher möglich macht“ (ebd. 269).

Doch inwiefern steht die Metonymie am Anfang? Wenn in allem Sprechen eine Flucht des Sinns angelegt ist, dann ist laut Lacan prinzipiell jeder Signifikant in der Lage, jeden anderen zu ersetzen, sodass sich daraus eine unendliche Kette entspinnen kann, die durch „das *Begehren nach etwas anderem*“ (nichts anderes ist Signifikation) angetrieben wird (ebd. 204). Metonymisches Sprechen wäre demnach eines, das nie zu einem Ende käme und sich nie auf eine Bedeutung fixieren ließe, da sie immer schon im Begriff wäre, durch eine folgende substituiert zu werden. Die Frage, ob Sprecher*innen dieser sprachimmanent angelegten Möglichkeit folgen und sich tatsächlich in endlosen Signifikantenketten verlieren, oder sie sich damit zufriedengeben können, dass ihre Sprache eine permanente Notlösung ist, markiert für ihn den grundlegenden Unterschied zwischen einem psychotischem und einem neurotischen Verhältnis zur Sprache. Ersteres bestehe gerade dann, wenn die metonymische Potenzialität des unendlichen Gleitens tatsächlich ausagiert wird, d. h. wenn Sprecher*innen unaufhörlich neue Signifikanten aneinanderreihen, um etwas zu bezeichnen, was nie bezeichnet werden kann.

Anders verhält es sich mit der Substitutionsform der Metapher, bei der die einander ersetzenden Signifikanten nicht an einer Annäherung an ein entzogenes Signifikat arbeiten (insofern der Begriff der Annäherung meint, dass sich der Abstand oder Rest zwischen ihnen je verringern könnte). Die metaphorische Substitution ist demnach

kein gradueller Prozess, sondern ein radikaler Sprung in ein anderes Bedeutungsregister, wobei der zugrunde liegende Abstand nicht geschlossen, sondern geradewegs ausgestellt wird. Lacan führt in diesem Zusammenhang ein Beispiel aus dem Gedicht „Booz endormi“ („Der schlafende Boas“, 1859) von Victor Hugo an, in dem es heißt: „Seine Garbe war nicht hasserfüllt noch geizig“ (Lacan 1997 [1981], 258).

Dies entspricht der alttestamentarischen Darstellung, in der die Figur Boas als gütiger, wohlhabender Mann erscheint, der die Witwe Rut trotz seines hohen Alters bei sich aufnimmt, heiratet und einen Sohn mit ihr zeugt. Lacan lässt keinen Zweifel daran, dass in der genannten Passage nicht von einer Korngarbe die Rede ist, sondern von der Person Boas, und dennoch lässt sich die Metapher für ihn nicht einfach darin auflösen, dass sie Boas auf eine Art bezeichnen würde, die sich präziser in begrifflicher Rede ausdrücken ließe. Boas und Garbe sind zwei verschiedene Einheiten und dennoch scheinen sie eigentümlich miteinander verbunden, wobei das Poetische nicht einfach darin liegt, Boas als Mann ohne Hass und Geiz zu bezeichnen, sondern anzuzeigen, dass er in diesen Eigenschaften merkwürdig mit einem nichtmenschlichen Objekt übereinstimmen soll. Gerade die Un-Möglichkeit einer solchen Übereinstimmung bleibt dem Satz haften und stellt somit überhaupt erst die Möglichkeit für die Metapher her.

Bemerkenswert ist nun, dass Lacan hier nicht nur zwei anthropologisch grundverschiedene Verhältnisse zur Sprache zu zeichnen versucht, sondern dass er diese darüber hinaus klar an die beiden Subjektivitätspole von Neurose und Psychose bindet. So wie die Metonymie der psychotischen Rede zugeordnet ist, so soll die Metapher die Rede von Neurotiker*innen charakterisieren. Selbst wenn das ewige Gleiten des Signifikats auch für sie gilt, da es für Sprache überhaupt gilt, und selbst wenn dies ihr Leiden erzeuge, so sei die neurotische Rede doch gekennzeichnet von einer Akzeptanz dieses notwendigen Scheiterns eines Repräsentationsmodells, von dem man* sich verspricht, es könne sich irgendwann selbst aufheben. Neurotiker*innen sprächen in dem Bewusstsein, immer nur ein Provisorium zu formulieren, ein Ungefähres, Symbolisches, das so wenig mit dem Realen zusammenfallen kann wie Signifikant mit Signifikat oder Wort mit Welt. Erst dieses Unmöglichkeitsverhältnis stellt für Lacan die Bedingung der Möglichkeit metaphorischen Sprechens dar: „Was die Struktur der signifikanten Kette aufdeckt, ist meine Möglichkeit, [...] mich ihrer bedienen zu können, um *alles andere* als das zu bezeichnen, was sie sagt. Diese Funktion des Sprechens verdient viel eher hervorgehoben zu werden als die Funktion der Verkleidung von (meistenfalls undefinierbaren) Gedanken des Subjekts“ (Lacan 1996, 188). Möglichkeitsdenken und -sprechen findet laut Lacan erst in diesem *Allen Anderen* statt, das sich zwar über lexikalisch-semantische Bedeutungsebenen erhebt, dabei aber keinem Transzendentalismus anheimfällt, sondern Gefallen an dem ausgestellten Abstand findet. Eine schöpferische oder poetische Metapher würde dann nicht darin bestehen, einen unmöglichen Akt doch noch möglich gemacht zu haben. Vielmehr wäre sie Ausdruck eines geglückten Durcharbeitens eines unmöglichen Akts, der tatsächlich aber unmöglich bleibt.

Der Ausgangspunkt allen Sprechens ist für Lacan nicht nur metonymisch verfasst, sondern psychotisch, und das neurotisch-metaphorische Sprechen stellt die perma-

nente Abwehrbewegung gegen diese strukturell vorausgehende Flucht des Sinns dar. Dabei fällt die Dichotomisierung von Neurose und Psychose ins Auge, die sich in seiner Dichotomisierung von Metonymie und Metapher spiegelt. Während Lacan den Dichter Hugo als Gewährsmann für die „echte“, schöpferische Metapher heranzieht, führt er die „Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken“ von Daniel Paul Schreber ins Feld, um dessen Worttiraden als eigentliche Metonymien auszuweisen, die zwar dem Anschein einer poetischen Übertragung machten, *in Wirklichkeit* aber eine ganz andere Funktion erfüllten. Wörter wie „Nichtdenkungsgedanken“ oder „Seelenmord“ seien hier kein symbolisch gemeintes Provisorium, das dem Unbeschreiblichen (den Halluzinationserfahrungen) einen zwar unzureichenden, aber immerhin doch irgendwie funktionierenden Ausdruck verleihen würde (Lacan 1997 [1981], 67). Vielmehr seien sie für Schreber Verdoppelungen dieser Erfahrungen selbst, ein in Sprache gesickertes Reales, das vermeintlich keines Symbolischen mehr bedarf.

Doch wenn hier nicht nur die Frage nach der Metapher und ihrer Auf- oder Abwertung im Hinblick auf ihren Erkenntnisstatus gestellt wird, sondern auch danach, ob psychotischem Denken und Sprechen in den beleuchteten Theorien ein irgendwie eigener, produktiver Status zukommt, der nicht nur als Negation von und Mangel an Bedeutung definiert wird, dann zeigt sich auch bei Lacan eine eigentümliche Ambivalenz. Zwar erhebt er die Metapher zu derjenigen Ausdruckform, die um die Ambiguität ihres Verhältnisses zur Welt weiß und gerade in diesem Bewusstsein eine solche konstituieren kann, doch steht für ihn ebenso fest, dass es dieses Bewusstsein und damit auch echte Metaphern in der Psychose nicht gibt. Es wird behauptet, dass Psychotiker*innen gar kein metaphorisches Verhältnis zur Sprache hätten, und dass sie grundsätzlich von der Möglichkeit des Unmöglichen überzeugt seien, den Abstand zwischen Signifikant und Signifikat aufzuheben. Wenn das metonymische Gleiten über die Signifikantenkette als graduelle Annäherung ans Signifikat missverstanden wird, dann wäre alles Sprechen eine vergebliche Arbeit daran, es selbst zur Erscheinung zu bringen und Wort und Welt zusammenfallen zu lassen bzw. miteinander zu wechseln. Was Hans Blumenberg einen naiven „Metaphernrealismus“ nennt (Blumenberg 1971), entspricht in Lacans Theorie einem psychotischen Weltbezug, der alles Sprechen als Identifizieren auffasst statt als Signifizieren. Doch diese Behauptung unterstellt den Psychotiker*innen nicht nur eine positivistische Gläubigkeit an das Repräsentationsmedium Sprache, die in eigentümlicher Weise mit klassischen Konkretismus-Theorien korrespondiert. Darüber hinaus wird eine scharfe Trennlinie zwischen Neurose und Psychose bzw. Metapher und Metonymie markiert, wobei nur Erstere eine sprachproduktive, kreative Leistung zu sein scheint. Zwar lässt sich mit Lacan kritisieren, dass ein wissenschaftlicher Sprachpositivismus, der jede Antwortmöglichkeit in die Sparten „richtig“ oder „falsch“ einordnet, selbst eine linguistische Starrheit errichtet, die den Patient*innen als schizophrene Symptomatik angerechnet wird. Doch im Zuge seiner Apotheose der Metapher als einzig ursprünglich schöpferische Rede verblasst die kreative Funktion von solchen Ausdrücken, denen jede poetische Anmutung abgeht. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, wie Lacan Victor Hugo (einen Dichter) und Schreber (einer der berühmtesten schreibenden Psy-

chotiker*innen) in seine Argumentation einbaut. Denn während er im Fall des Dichters den Fokus auf die Frage legt, was die Metapher *tut*, interessiert ihn an Schreiber, dass dieser seine Scheinmetaphern nicht so *meine*, obwohl sich doch gerade Lacans eigene Dezentrierung des Subjekts dagegen wehrt, in Sprache nur das zu sehen, was Sprecher*innen meinen, intendieren oder verstehen. Gerade in einer Fokusverschiebung auf solche Effekte von Sprache, die sich jedem Meinen entziehen, müsste aber eine Chance gesehen werden, auf eine grundlegend kreative und weltkonstituierende Funktion aller Sprache abzuheben, auch abseits von poetischen Schöpfungen.

Conclusio – Vom Verstehen zum Ver-Stehen

Wenn hier darauf abgehoben wurde, auch im Hinblick auf solche Phänomene, die als Konkretismus gelten, eine kreative Funktion der Sprache zu behaupten, dann ist damit weder gemeint, dass in ihnen zwangsläufig eine besondere Originalität liege noch soll das Leiden von Menschen in psychotischen Zuständen in Abrede gestellt werden. Vielmehr geht es darum, zu adressieren, was es nach sich zieht, wenn Erkenntnis ausschließlich mit Wahrheit assoziiert und dabei vergessen wird, dass auch nicht-propositionale Sprache ein Verhältnis zur Wirklichkeit unterhält, das nicht rein defizitär gedacht werden kann. Schwimmende Anwalt*innen und tänzelnde Patient*innen, die „auf dem Laufenden bleiben“, müssen nicht als Vertreter*innen eines irgendwie „besseren“ Weltzugangs romantisiert werden. Doch eine allzu strikte Trennung von Verstehen und Nicht-Verstehen unterschlägt, dass sowohl die Praxis des wissenschaftlichen Experiments wie auch das individuelle Denk- und Sprachvermögen ein Gewordenes ist und dass ein körpersprachlicher Tanz weltbildende Funktionen übernehmen kann, fernab von irgendeinem Wahrheitsgehalt. Dies gilt wiederum nicht allein für Sprecher*innen mit der Diagnose Schizophrenie. Denn wenn Verstehen und Nicht-Verstehen als starr dichotome Pole eines quantifizierbaren Kontinuums angesiedelt werden, dann kann in einer solchen Perspektive auch sämtliches Anders- und Neu-Verstehen immer nur eine Verminderung von einem normativ gesetzten Ideal bedeuten.⁸ Der Akzent, der hier auf ein negatives Moment gelegt wurde, das jeglichem Sprechen und Verstehen innewohnt, will also nicht im Sinne einer Hegelschen bestimmten Negation argumentieren, da so schlicht behauptet würde, dass im schizophrenen Sprachverständnis ein ebenso absoluter – wenn auch gänzlich anderer – Bezug auf die Welt läge. Vielmehr wird so eine Kritik an wissenschaftlichen Auffassungen möglich, die das Verhältnis von Sprache und Welt für dergestalt positivierbar halten, dass in der Darstellung kein Rest von Undarstellbarkeit übrigbliebe, und die im Testen von „richtigem“ oder „falschem“ Metaphernverständnis ihre vermeintlichen

⁸ Vor diesem Hintergrund sei daran erinnert, dass Bleuler gerade diejenigen Menschengruppen in die gemeinsame Kategorie verringerten Denkvermögens einordnet, die auch im Hinblick auf ihren gesellschaftspolitischen Status abseits einer weißen, bürgerlichen, männlichen Norm liegen.

Beweise dafür finden, dass es nur wahrheitsgemäßes Verstehen gibt oder Falschheit. Wenn hier der Fokus auf eine „produktive Negativität“ (Angehrn und Küchenhoff 2014) gelegt wurde, die sich gegen derartige Überzeugungen anführen lässt, dann kann gerade anhand der Metapher auf eine Eigentümlichkeit des Verstehens verwiesen werden, die bereits in der Etymologie des Präfixes *ver* angelegt ist. Wenn dieses „vor allem [...] ein Irreleiten, Fehlgehen (*verführen*, *verwechseln*, *sich verzählen*) [kennzeichnet] und damit auch zum Ausdruck der Negation (*verbieten*, *versagen*) [wird]“ (DWDS, 2023), dann geht jedes Verstehen notwendigerweise immer auch fehl und Erkenntnis ist immer nur zum Preis einer zeitgleich stattfindenden Verkennung zu haben. Damit tritt ein kreatives Moment des Ver-stehens hervor, das zwar offen bleiben muss für erkenntniskritische Analyse (die auch nach dem Verhältnis zu propositionaler Sprache fragt), dessen Existenz und Funktion hierdurch aber nie einfach weganalysiert werden können.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Dialektik*. Suhrkamp.
- Angehrn, Emil und Joachim Küchenhoff. 2014. *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*. Velbrück Wissenschaft.
- Arendt, Hannah. 1971. *The Life of the Mind*. The Harvest Book.
- Bachelard, Gaston. 1987 [1938]. *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*. Suhrkamp.
- Bambini Valentina et al. 2020. „A leopard cannot change its spots: A novel pragmatic account of concretism in schizophrenia“. *Neuropsychologia* Volume 139, Nr. 2. <https://doi.org/10.1016/j.neuropsychologia.2020.107332> (letzter Zugriff am 26. Juni 2025).
- Bleuler, Ernst. 1927. *Das autistische-undisziplinierte Denken in der Medizin und seine Überwindung*. 4. Auflage. Springer.
- Bleuler E. 1911. *Dementia praecox oder die Gruppe der Schizophrenien*. Springer.
- Blumenberg, Hans. 1971. „Beobachtungen an Metaphern“. *Archiv für Begriffsgeschichte* 15, 161–214.
- Davidson, Donald. 1978. „What Metaphors Mean“. *Critical Inquiry* Vol. 5, No. 1, Special Issue on Metaphor, 31–47.
- DWDS. 2023. Der deutsche Wortschatz von 1600 bis heute. 1999. „ver-“ bereitgestellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache. <https://www.dwds.de/wb/ver-> (abgerufen am 31. März 2023).
- Fleck, Ludwik. 1980 [1935]. *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre von Denkstil und Denkkollektiv*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gaebel, Wolfgang und Wölwer, Wolfgang. 2010. „Schizophrenie“. *Gesundheitsberichterstattung des Bundes*, Heft 50. https://www.rki.de/DE/Content/Gesundheitsmonitoring/Gesundheitsberichterstattung/GBEDownloadsT/Schizophrenie.pdf?__blob=publicationFile (abgerufen am 31. März 2023).
- Gehring, Petra. 2019. *Über die Körperkraft von Sprache. Studien zum Sprechakt*. Campus Verlag.
- Gess, Nicola. 2013. *Primitives Denken Wilde, Kinder und Wahnsinnige in der literarischen Moderne (Müller, Musil, Benn, Benjamin)*. Wilhelm Fink.
- Goffman, Erving. 1961. *Asylums: Essays on the Condition of the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Anchor Books.
- Goldstein, Kurt. 1944. „Methodological approach to the study of schizophrenic thought disorder“. In *Language and Thought in Schizophrenia*, hrsg. Jacob S. Kasanin, 17–40. Norton.

- Goldstein, Kurt und Scheerer, Martin. 1941. „Abstract and Concrete Behavior: An Experimental Study with Special Tests“. *Psychological Monographs* Vol. 53, Nr. 2/239.
- Gorham, Donald R. 1956. „Use of the Proverbs Test for Differentiating Schizophrenics from Normals“. *Journal of Consulting Psychology* Vol. 20, Nr. 6.
- Granet, Marcel. 1934. *Le Pensée Chinois*. Albin Michel.
- Grice, Paul. 1975. „Logic and Conversation“. In *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*, hrsg. Peter Cole und Jerry J. Morgan, 41–58. Academic Press.
- Grice, Paul. 1991. *Studies in the Way of Words*. Harvard University Press.
- Heinz, Andreas et al. 1996. „Autismus und Konkretismus. Widersprüchliche Konzepte schizophrener Denkstörungen?“ *Fundamenta psychiatrica* 1996 Vol.10: 15/54–24/61.
- Heinz, Andreas. 2002. *Anthropologische und evolutionäre Modelle in der Schizophrenieforschung*. VWB Verlag.
- Holm-Hadulla R. 1982. „Der Konkretismus.“ *Nervenarzt* Vol. 53: 524–30.
- Kretschmer, Ernst. 1939. *Medizinische Psychologie*. 9. Auflage. Thieme.
- Lacan, Jacques. 1996 [1957]. „Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud.“ In *Theorie der Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp. Wiss. Buchgesellschaft.
- Lacan, Jacques. 1997 [1981] *Das Seminar von Jacques Lacan Buch III (1955–1956). Die Psychosen*. Quadriga.
- Lacan, Jacques. 2015 [1970]: „Über Struktur als Einmischen einer Andersheit als Voraussetzung eines Subjekts (Vortrag mit Diskussion)“. In *Struktur. Andersheit. Subjektconstitution*, hrsg. Dominik Finkelde. August Verlag.
- Link, Jürgen. 1997. *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*. Westdeutscher Verlag.
- Locke, John. 1988 [1690]. *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd. 2, III. u. IV. Carl Winckler. Meiner.
- Nietzsche, Friedrich. 1980 [1873]. „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“. In *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA), hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. dtv, De Gruyter.
- Platon. 1990 [ca. 390 v. Chr.]. Gorgias. In *Platon: Werke in 8 Bänden*, hrsg. Gunther Eigler, Bd. 2, 269–503. Meiner.
- Richards, Ivor Armstrong. 1996 [1936]. „Die Metapher“. In *Theorie der Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp. Wiss. Buchgesellschaft.
- Roelcke, Volker. 1999. „Quantifizierung, Klassifikation, Epidemiologie. Normierungsversuche des Psychischen bei Emil Kraepelin.“ In *Normalität und Abweichung. Studien zur Theorie und Geschichte der Normalisierungsgesellschaft*, hrsg. Werner Sohn. Westdeutscher Verlag
- Sperber, Dan und Deirde Wilson. 1986. *Relevance: Communication and Cognition*. Blackwell.
- Tränkle, Sebastian. 2019. *Nichtidentität und Unbegrifflichkeit. Philosophische Sprachkritik nach Adorno und Blumenberg*. Dissertation, Freie Universität Berlin.
- Tränkle, Sebastian. 2023. „Gegen Sprachontologie und Sprachpositivismus: Über Adornos materialistische Sprachkritik (anlässlich von Max Becks Essay „Jargon, Bullshit, sinnlos“)“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 71.4, 490–509.

Rüdiger Zill

(K)ein Mensch ist eine Insel

Metaphorographische Erkundungsfahrten

Abstract: (No) Man Is an Island. Metaphorographic Explorations. The text understands itself as a metaphorography and combines a theory of metaphor with the consideration of its history. Using the example of the metaphor „No man is an island,“ the approach is illustrated by tracing the semantic development of this metaphor from John Donne via science (geology, biology) to philosophical interpretations (Deleuze, Schmitt) and showing the reciprocal influence of science and philosophy. The explanations aim at a more comprehensive theory of metaphor that overcomes the boundaries between different disciplines and emphasises the dynamics within the genesis of metaphorical meaning.

1 Was ist Metaphorographie?

Die Forderung, wer über eine Sache nachdenken wolle, habe erst einmal die dazu verwendeten Begriffe sauber zu definieren, hat schon Immanuel Kant verworfen. Solch eine Definition könne, wenn überhaupt, dann allenfalls am Ende der Untersuchung stehen. Besser sei es, vom Explizieren eines Gegenstands auszugehen, wobei es gerade bei empirischen Begriffen nie klar sei, ob man nicht jeweils zu viel oder zu wenig dabei beschrieben habe (Kant 1787, 755–756). Das hat später dazu geführt, hierin überhaupt das Geschäft der Philosophie zu sehen: Sie solle sich darum bemühen, den unbewusst verwendeten Gehalt der Worte zu Bewusstsein zu bringen. Als Fach versteht sie sich danach als eine Untersuchung zur Klärung der Begriffe. Wie verhält man sich unter solchen Voraussetzungen aber zur Metapher, die lange Zeit eher als Störung des Diskurses verstanden wurde? Bestenfalls gestand man ihr für den Fall, dass die Sachlage geklärt ist, eine ornamentale Funktion zu und betrachtete sie als eine sprachliche Wendung, die dem Sinn einer Aussage nichts hinzuzufügen habe, sieht man ab von einer gewissen stilistischen Raffinesse, die sich einer vorausgesetzten Gleichheit von Gesagtem und Gemeintem bediene, um die Darstellung etwas aufzulockern. Aber gerade bei denjenigen, die sich besonders um begriffliche Strenge bemühten, kam sie in den Verruf eines anti-auflärerischen Instruments, das der Verunklärung von Bedeutungen Vorschub leistet.

Das wurde problematisch, als sich in der Sprachwissenschaft und in der Philosophie mehr und mehr die Überzeugung einbürgerte, dass die Metapher neben anderen rhetorischen Figuren eine zentrale Funktion für unsere Welterfassung habe, dass sie nämlich der Motor bei der Generierung neuer Bedeutungen sein könne und damit eine erkenntnistiftende Funktion habe. Mit Giambattista Vico und vor allem seit Friedrich Nietzsche wird die kognitive Innovation, die Metaphern leisten, zunehmend theoretisch

anerkannt.¹ Das gilt für die Vertreter einer hermeneutischen Grundorientierung – in der deutschen Variante etwa von Hans Blumenberg oder der französischen von Paul Ricœur (Ricœur 1983, 1986) –, aber selbst für einige Theoretiker der analytischen Philosophie – bahnbrechend war hier im Anschluss an Ivor Armstrong Richards der Erfinder der Interaktionstheorie Max Black (Black 1983 [1954]). Damit hat sich in relativ kurzer Zeit die über Jahrhunderte hinweg währende Geringschätzung rhetorischer Figuren in ihr Gegenteil verkehrt.

Um ihre Sache zur Sprache zu bringen, bedient sich die Metapherntheorie selbst immer auch metaphorischer Wendungen, nicht zuletzt in der konventionellen Bezeichnung der Metapher als Sprachbild. Für diejenigen, die die kognitive Funktion der Metapher anerkennen, darf ihr Gebrauch auch im Prozess ihrer Bestimmung natürlich kein Problem sein, dennoch – oder gerade deshalb – ist hier eine besondere Sensibilität gefordert, die dann gelegentlich auch zur Selbstkritik führen kann. Ein prominentes Beispiel solch einer Revision ist Hans Blumenberg, der in seinen *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1998 [1960]) vor allem Figuren des Untergrunds bemüht hat.² Ausgesprochen einflussreich war in dieser Hinsicht ein Zitat aus dem ersten Abschnitt der metaphorologischen Programmschrift, nach dem das Verhältnis der Metaphern- zur Begriffsgeschichte eines der Dienstbarkeit sei:

Die Metaphorologie sucht an die Substruktur des Denkens heranzukommen, an den Untergrund, die Nährlösung der systematischen Kristallisationen, aber sie will auch faßbar machen, mit welchem ›Mut‹ sich der Geist in seinen Bildern selbst voraus ist und wie sich im Mut zur Vermutung seine Geschichte entwirft. (Blumenberg 1998, 13)

Vor allem Formulierungen wie die einer „Substruktur des Denkens“ sind es vermutlich, die Blumenberg dazu veranlasst haben, sich im Laufe der 1970er Jahre von dieser Begründungsfigur zu distanzieren und seine Metaphorologie zu einer umfassenderen, aber auch weniger prononcierten Theorie der Unbegrifflichkeit umzubauen (Blumenberg 1979, 75–93). Dazu gehört ebenso die bisher kaum beachtete Tatsache, dass seine eigentliche Innovation, die Theorie der absoluten Metapher, wieder ein Stück weit zurücktritt und dafür schon in den „Beobachtungen an Metaphern“ von 1971 der metaphernkritische Aspekt der Blumenberg’schen Rhetorik stärker in den Blick kommt, zum Beispiel in dem Abschnitt über die Figur des Eisbergs, die dann in einem Nachlasswerk zu einem zentralen Gegenstand einer eigenen Untersuchung wird (Blumenberg 1971, 2009, 2012). Nicht zuletzt die Korrespondenz dieser Substruktur-Konstruktion mit der zu jener Zeit kulturwissenschaftlich prominent werdenden Freud’schen Psychoanalyse macht sie für die Rezeption verführerisch, bringt aber den Rezipienten selbst dazu, sich wieder von ihr zu distanzieren (Zill 2013).

¹ Vgl. die nach wie vor nützliche Sammlung *Theorie der Metapher* von Anselm Haverkamp (1983).

² Ich resümiere im Folgenden kurz, was ich ausführlicher in Zill (2024) dargestellt und begründet habe.

Was methodisch an die Stelle der verworfenen Theorie tritt, sind nur wenige eher vage Bemerkungen und ein bis zum Ende uneingelöst bleibendes Versprechen, Theoretisches explizit als Ergebnis mehrerer historischer Detailanalysen zu formulieren (Zill 2019). Was bleibt, sind die konkreten Metapherngeschichten, die Blumenberg wie kein anderer rekonstruiert hat. Zukünftige metaphorographische Untersuchungen können sich an den Ergebnissen dieser paradigmatischen Arbeiten orientieren, nicht zuletzt an den Schwierigkeiten, die sich dort zeigen. Sie sollten darüber hinaus aber wieder die Verbindung zur Metapherntheorie suchen. Denn genauso wie sich Blumenbergs Überzeugung, dass die Theorien den Dingen abgeschaut werden müssen, als fruchtbar erwiesen hat, bleibt es unbestritten, dass man dabei nur sieht, was man schon irgendwie weiß oder vermutet, dass man sich an – bewussten oder inhärenten – theoretischen Erwartungshaltungen abarbeiten muss.

In dieser Hinsicht verspricht ein anderer Brückenschlag weitere Wege zu eröffnen: der zu anderen philosophischen Traditionen. Die weiteren Überlegungen plädieren aber nicht nur einmal mehr dafür, ganz allgemein die Gräben zwischen verschiedenen philosophischen Ansätzen zu überwinden – was umso einfacher ist, als sich bei näherer Betrachtung viele dieser Ansätze durch ein kulturgeschichtliches Vorverständnis geprägt erweisen –, sondern im Besonderen auch die zwischen einer generellen *Theorie* der Metapher und der *Geschichte* konkreter Tropen.

2 Die Insel und das Individuum: eine Metaphorographie

Wenn es bei dieser Überwindung konkret um die Metaphoriken philosophischer Kernprobleme und gleichzeitig um die der Metapherntheorie selbst geht, kann die Explikation des Theoretischen nur am Beispiel eines konkreten Falls geschehen. Welches Bildfeld könnte hier *pars pro toto* untersucht werden? Müssen es – wie Blumenberg es dann doch gelegentlich genannt hat – „Daseinsmetaphern“ (Blumenberg 1979) sein, und wenn ja, welche?

Auch hier gilt, dass sich solch eine Wahl vorab schlecht begründen lässt; dass man die richtige getroffen hat, erweist sich am Erfolg, etwas sehen zu lassen. Für die hier ausgewählte Figur, die des Menschen als Insel, mag sprechen, dass sie, obwohl kulturhistorisch prominent, auf ihre philosophische Relevanz hin bisher wenig untersucht worden ist.³ Ihr hohes metaphorisches Potential zeigt sich auch in der Beliebtheit, die sie für „längere Gedankenspiele“ (um einen Ausdruck Arno Schmidts zu entwenden) in der Literatur hat, so etwa in der durch Ernest Hemingways Roman *For Whom the Bell Tolls* (1940) populär gewordenen Formel „No man is an island, / Entire of itself“. Hemingway hat sie in John Donnes *Devotions on Emergent Occasions* gefunden (Donne 1624, Med. 17) und seinem Roman als Motto vorangestellt.

³ Unter den wenigen Ausnahmen vgl. Billig (2010) und Meynen (2020).

Der Reiz dieser Metapher – und damit ein zusätzlicher Grund, sie als Probeexempel zu benutzen – liegt zudem darin, dass Donnes Behauptung, niemand sei eine Insel, gerade auch in der modernen Metapherntheorie eine gewisse Prominenz erlangt hat, denn sie stellt dort – zumindest scheinbar – eine gewisse Herausforderung für jene Ansätze dar, die in der Metapher eine gesellschaftlich tolerierte Falschaussage sehen. Wer der Analogie als konstitutivem Prinzip von Sinn misstraut, benötigt ein anderes Bestimmungsmerkmal für diese rhetorische Figur. Und so heißt es denn bei einem einflussreichen Vertreter der sprachanalytischen Philosophie, die Metapher sei ein „kalkulierter Kategorienfehler“ (Goodman 1976, 73; Ryle 1949, 16–18). Man bezeichnet ein Subjekt mit einem Prädikat, das streng genommen unpassend, falsch, unmöglich ist: Der Mensch ist eine Insel, der Mensch ist ein Berg, der Mensch ist ein Regenschirm auf einem Operationstisch – die Reihe ließe sich endlos fortsetzen. Auch wenn der Mensch in der Tat nichts von alledem buchstäblich ist, müssen wir uns anstrengen, für einen derartigen Satz, dem wir doch oft genug in durchaus sinnvollen Gesprächen begegnen, eine nachvollziehbare Bedeutung zu finden. In solchen Fällen erklären wir ihn zu einer Metapher. Lassen wir dahingestellt, wie wir diesen Kategorienfehler dann bereinigen, wie ein *konstruktives*, sinnvolles Verständnis ohne Analogie zustande kommen mag, ein Problem haben wir schon allein mit der neuen Definition, und das zeigt sich an Donnes prominenter Gedichtzeile. Denn in der negativen Form „Kein Mensch ist eine Insel“ ist an dieser Behauptung gar nichts auszusetzen; sie ist buchstäblich, wenn auch vielleicht auf erschreckend triviale Weise wahr, also keineswegs ein Kategorienfehler: Dürfen wir sie dann auch nicht als Metapher lesen? Dass der erste Anschein trügt, zeigt sich sehr schnell, wenn man sich nach dem Sinn einer solchen lapidaren Feststellung fragt, das heißt, wenn man den Kontext der Aussage mitberücksichtigt. Isoliert – wie es etwa in philosophischen Beispielsätzen der Fall zu sein pflegt – mag sie ihre Metaphorizität verbergen. Wenn man nach der Motivation der Aussage fragt, wird deutlich, dass Donne etwas anderes als das Trivial-Richtige meint, negiert er doch den Mensch-Insel-Bezug nicht abstrakt, sondern im Sinne einer bestimmten Negation. Indem er mit seiner Behauptung nicht eine Zahl beliebiger Eigenschaften ausschließt (die der Insel), der eine ebenso beliebig lange Reihe weiterer folgen könnte (... kein Berg, kein Tal, kein Regenschirm auf einem Operationstisch), sondern ganz gezielt die Charakteristika der Insel, impliziert er auch, dass das Gegenteil durchaus der Fall sei. Er benutzt hier also *selbstverständlich* eine Metapher, auch wenn das zunächst nicht sichtbar wird. Man kann das als verborgene oder als negative Metapher bezeichnen. Aufschlussreich ist die Fortentwicklung der Metapher in Donnes Gedicht. Dort heißt es:

Every man is a piece of the continent,
 A part of the main.
 If a clod be washed away by the sea,
 Europe is the less.

Hier wird die Negation des menschlichen Inselcharakters durch die Formulierung, er sei ein Stück des Kontinents, überboten und damit die Negation in eine positive Be-

hauptung verwandelt; und nun begegnet uns auch wieder der Kategorienfehler: „Jeder Mensch ist eine Insel.“ Aber das ist nicht notwendig. Entscheidend ist: Man kann eine Aussage auch dann als metaphorisch lesen, wenn sie buchstäblich wahr ist. Eine Metapher ist nicht an der sprachlichen Erscheinung identifizierbar; potentiell metaphorisch ist alles, was sich metaphorisch lesen lässt. Das wirft uns aber auf die Frage zurück, wie man denn metaphorisch liest.

Was in dieser Diskussion nicht angesprochen, gleichwohl implizit vorausgesetzt wird, ist, dass es, wo von Metaphern die Rede ist, um Prädikationen geht, nicht um einzelne Begriffe. Metaphern bestehen – anders als oft insinuiert wird – nicht aus einem Wort, sondern aus einem Satz; sie sind Aussagen, das Zusammentreffen von zwei Begriffen, die bei ihrer Kollision semantische Energien austauschen. Metaphern sind kein Subsumtions- oder Identifikationsverhältnis, sondern eines, das der Logik des „als“ gehorcht, wobei dieses „als“ durchaus als ein wechselseitiges zu verstehen ist.

Für Max Black, der in der Philosophie als Erster auf diese zentrale Eigenschaft der Metapher hingewiesen hat, galt dabei als ausgemacht, dass sich nicht zwei klar und deutlich definierte, vielleicht sogar wissenschaftlich wohl validierte Konzepte begegnen, sondern sogenannte *kulturelle Implikationssysteme*. Anders gesagt: Wenn der „Mensch“ und die „Insel“ metaphorisch miteinander konferieren, tauschen sie nicht klar definierte Begriffsbestimmungen, sondern vor allem eine große Zahl von über Jahrhunderte hinweg angehäuften Gemeinplätzen und Assoziationsclustern aus (Black 1954, Black 1962, 22–47, 259; Black 1983), das, was uns Märchen und Mythen, Schule und Studium, Funk und Fernsehen im Laufe unseres Lebens erzählt haben. Auch die Faszinationsgeschichte der Insel setzt sich aus all dem zusammen, durchaus eine Art kulturell Unbewusstes.

Nun kann man einwenden, dass solch ein traditionell verankertes Alltagsbewusstsein zweifellos eine wichtige Quelle sei, aber wohl nicht die einzige. Paul Ricœur hat zum Beispiel darauf bestanden, dass die Implikationssysteme explizit mitkonstruiert sein können (was Black allerdings auch schon in Betracht gezogen hat), dass ihre Rolle zum Beispiel auch von literarischen Texten übernommen werden könne (Ricœur 1983, 365), und in gewisser Hinsicht ist das bei Donne schon der Fall. Entscheidend ist also auch in dieser Hinsicht der Kontext eines Metapherngebrauchs. So überzeugend Blacks Abwehr definitorischer Engführungen bei der Sinnentfaltung der Metaphernpole ist, so bleibt ihre Ersetzung durch unbewusst abgerufene, kulturell doch wieder mehr oder weniger festgefahrene Implikationssysteme, wie Ricœur zu Recht moniert hat, halbherzig. Fraglich ist allerdings, warum nur die Literatur zur Öffnung des Assoziationsraums beitrage sollte.

Was für die Literatur gilt, muss man auch anderen explizit konstruierten Kontexten zugestehen, nicht zuletzt wissenschaftlichen, nimmt man sie als lediglich eine Instanz in einem Gefüge verschiedener und sich vielfältig überlappender Sprachgemeinschaften, selbst innerhalb eines übergreifenden kulturellen Kontexts. Für eine Theorie *philosophischer* Metaphern bedeutet dies schließlich, dass ihre potentiellen Verflechtungen sowohl mit der Alltagssprache als auch mit anderen kulturellen und wissenschaftlichen Bereichen Beachtung finden muss. Dabei ist die Durchlässigkeit der

Bezugssysteme nicht nur unidirektional; sie erlaubt auch Passagen in die andere Richtung: von philosophischen Metaphern zu solchen anderer kultureller Semantiken.

Spätestens hier stellt sich die Frage, wann überhaupt eine Metapher eine explizit philosophische ist – sicher nicht nur dann, wenn im Rahmen ein klar philosophischer Begriff steht – „transzendente Apperzeption“, „prästabilisierte Harmonie“. Eher dann, wenn sie im Kontext eines philosophischen Texts erscheint. Aber selbst das scheint noch zu formalistisch. Philosophisch sind Metaphern immer dann, wenn mit hoher Wahrscheinlichkeit der Anklang philosophischer Argumentationen in ihre Konstitution mit eingeflossen ist, also wenn solche Referenzen denkbar, vorstellbar, naheliegend und plausibel erscheinen. So wie man keine formalen Gesichtspunkte angeben kann, wann überhaupt eine Metapher vorliegt, so ist auch das Philosophische einer Metapher nur durch ihren kontextuellen Gebrauch zu bestimmen. Das scheint die Reflexion nun auf unsicheres Terrain zu führen, weil man schließlich nicht wissen kann, was sich, wer immer die Metapher geprägt oder gebraucht hat, alles dabei denkt. Aber genau das ist die berühmte Offenheit der Metapher; jeder neue Rezipient und sogar Wiederverwender mag sie anders aufgeladen haben. Erst in einer kontextuellen Entfaltung mögen sich klarere Spuren entdecken lassen.

3 Atom und Individuum in der frühen Neuzeit

John Donnes berühmte Gedichtzeile ist dafür ein gutes Beispiel. Denn obwohl sie formal in den Bereich der Literatur fällt und inhaltlich vielleicht als religiöse Argumentation gedacht ist, lässt sich das – gerade auch in dieser Zeit – nicht von philosophisch-anthropologischen Grundannahmen trennen. Denn ganz offensichtlich geht es Donne um eine prinzipielle Aussage über die allgemeine Konstitution des Menschen, vielleicht sogar zu dem, was ihn zum „Individuum“ macht, vor allem, welche Sozialität mit diesem Individuum verbunden ist. Es ist ein Plädoyer gegen die analytische Isolierung des einzelnen Menschen; offensichtlich hat Donne mit seiner konkreten Negation einen spezifischen Gegner im Blick – und für diesen gibt es in der frühneuzeitlichen Philosophie einen naheliegenden Kandidaten.

Donne spielt hier keineswegs mit einem zufälligen poetischen Einfall; er wendet sich vielmehr gegen eine zu seiner Zeit entstehende philosophische Theorierichtung, das mechanistische Weltbild, dessen früher Vertreter Donnes Landsmann und Zeitgenosse Thomas Hobbes war (Hobbes 1642, 1655), ein Autor, der zum ersten Mal konsequent versuchte, die antike und mittelalterliche Vorstellung einer organisch-hierarchischen Welt zu überwinden und durch ein mechanistisches Weltbild zu ersetzen (Freudenthal 1982). Dazu zerlegt er das Vorgegebene in seine kleinsten Teile, analysiert die so gefundenen Atome und setzt aus deren Wirkmechanismen die Gesamtmaschine wieder zusammen. So sind denn auch die Individuen wie Atome mit festen Eigenschaften, vor allem bestimmten emotionalen Triebkräften und einem unterstützenden rationalen Vermögen, ausgestattet. Die Frage, die sich die Sozialphilosophie der Zeit, allen voran Thomas Hobbes, stellt, ist, was geschieht, wenn man diese Individuen

wieder aufeinandertreffen lässt. Welche Art der Gesellschaft entsteht dann? Deshalb ist zunächst die Frage zentral, wie jene atomaren Individuen (genau genommen natürlich eine Tautologie) beschaffen sind, wie sich der Mensch im Naturzustand verhält.

Dazu kann man ein Gedankenexperiment entwerfen, was zum einen die Naturrechtstheorien von Hobbes bis Rousseau auf eine recht direkte Weise tun, dann aber einige Zeit später ein sehr prominenter Roman plastisch in vielen Details entwickelt hat, indem er einen Menschen als Schiffbrüchigen auf eine „einsame“ Insel versetzt und zu imaginieren versucht, wie der Gestrandete sich in dieser Situation verhalten würde. Die Analogie von Mensch und Atom ist aber keine metaphorische, sondern als reale zu verstehen. Metaphorisch wird der Gedankengang im Bild der Insel. Defoes literarisches Gedankenexperiment will zunächst zeigen, was geschieht, wenn man das Uhrwerk der menschlichen Gesellschaft auseinandernimmt und nur die Mechanik der Zahnräder im Einzelnen analysiert. Ein zweiter Schritt in diesem Soziallabor besteht darin, dem so gewonnenen Menschen wieder einen anderen, einen Freitag zur Seite zu stellen, um daraus die Interaktion der Atome in Gemeinschaft zu testen.

4 Etymologie und Wortgeschichte

Auch wenn Metaphern keine Wörter sind und wir sie immer als das Zusammenspiel von Subjekt und Prädikat, Fokus und Rahmen, von dem Sinnsuchenden und dem Sinngebenden analysieren müssen, kommen wir nicht ohne eine vorausgehende Betrachtung der Begriffe, die interagieren, aus: keine Metapherngeschichte ohne eine zumindest begleitende Begriffsgeschichte ihrer Pole. Das sind in unserer Ausgangsfigur „der Mensch“ und „die Insel“. Allein schon die Begriffsgeschichte beider Topoi ist vielfältig, umso mehr muss es die Entwicklung ihrer gegenseitigen Aufladung sein. Diese vielfältige Aufladung kann hier nur an wenigen exemplarischen Punkten nachgegangen werden. Die Geschichte der philosophischen Anthropologie und damit der „Bestimmung des Menschen“ ist lang. Einfacher ist es mit der Wort- und Begriffsgeschichte des fokalen Ausdrucks „Insel“. Das Wort „Insel“ leitet sich ursprünglich aus dem lateinischen „insula“ her, was selbst vielleicht, aber nicht sicher eine Kurzform von „terra in salo / Land im Meer“ ist (Wiktionary 2024). Vom Lateinischen wandert das Wort mit dem einfachen Volk von Süden kommend früh über die Alpen und verliert dabei in einem der Täler auch für einige Zeit den Nasallaut, so dass es im Alt-, aber auch noch im Mittelhochdeutschen „isila“ heißt. Später kommt das verlorene „n“ jedoch durch den Einfluss der lateinischen Schriftsprache zurück und wird wieder zu *insule*, *insele* oder ab dem 18. Jahrhundert dann einfach zu *insel*. Als semantischer Rivale tritt der *Insel* früh das *Einlant* oder *Eiland* an die Seite. Die Wortgeschichte hat bei allen Umwegen und Serpentinien doch einen recht einfachen Verlauf.

Ungewöhnlich ist, dass es zu dieser Wortentwicklung eine Paralleletymologie gibt, die, bevor sie im Deutschen ankommt, einen Umweg über das Italienische und das Französische nimmt: Aus dem lateinischen *insula* wird auf diesem Nebenweg zunächst das italienische *isola*, mit dem begleitenden Verb *isolare*: „zur Insel machen“. In dieser

Variante wandert die Begrifflichkeit als *isolation* ins Französische, um von dort ebenfalls im 18. Jahrhundert ihren Weg als *Isolation* ins Deutsche zu finden, genau genommen eine Metaphorisierung, die bald schon abstirbt und sich zu einfacher Begrifflichkeit verfestigt. Der neue Begriff hat seine Erfolgsgeschichte zunächst in der Elektrizitätslehre, zu Beginn des 19. Jahrhunderts aber auch in der Biologie, etwa bei Lamarck, dann natürlich bei Charles Darwin und Alfred Russel Wallace, nicht ohne selbst schon metaphorische Umbildungen zu erfahren.⁴ So weit zur Wortgeschichte: Aus einem Ursprung entwickeln sich zwei parallele Begriffsgeschichten, die im Weiteren getrennt, aber aufeinander verwiesen sind.

5 Konversation: „Inseln“ im Brockhaus

Was aber meint man, wenn man von „Insel“ spricht? Was schwingt jeweils dabei an Assoziationen mit? Will man nicht das breite Feld der Literatur einer Zeit durchsuchen, so bietet sich eine Institution an, in der sich diese Bedeutung exemplarisch verdichtet: das Konversationslexikon. In ihm kann man auch die aufschlussreiche *Entwicklung* des Begriffs ein Stück weit nachverfolgen. Im 19. Jahrhundert wollen Konversationslexika aber nicht nur die Bedeutung der in ihren Stichworten entfalteten Gegenstände repräsentieren, sondern darüber hinaus auch verfeinern. Die beiden Lexika, die für den deutschen Sprachgebrauch in erster Linie in Frage kommen und durch die dichte Folge ihrer – jeweils überarbeiteten – Auflagen eine einzigartige Materialbasis bilden, sind das Konversations-Lexikon des Brockhaus-Verlages und die von Joseph Meyer begründete und dann vom Bibliographischen Institut herausgegebene Enzyklopädie. Beide unterscheiden sich dabei nicht sehr; der Brockhaus ist aber der um einige Jahrzehnte ältere und daher hier aussagekräftiger.

Der erste Eintrag zum Stichwort „Inseln“ findet sich im Brockhaus allerdings nicht sofort. In der ersten Auflage von 1809 fehlt das Lemma; es erscheint erst in der zweiten Auflage von 1815. Aber auch dort regieren noch die Prinzipien der Kürze und Prägnanz; die Redaktion beschränkt sich auf zwei schlichte Sätze, die im Grunde nur den allgemeinen Sprachgebrauch dokumentieren, und verfährt damit nicht anders als einfache Wörterbücher: Der erste gibt eine kurze Bestimmung des Begriffs „Insel“, der zweite von „Halbinsel“: „In sel (Eiland), bedeutet ein allenthalben von Wasser umgebenes Land; Halbinsel, ein Land, welches nur theilweise von Wasser umflossen ist.“ (Brockhaus 1815, V:63)

Danach ist der Satz, dass eine Insel ein allenthalben von Wasser umgebenes Land sei, fortan gesetzt; er bildet in allen folgenden Auflagen den Auftakt des Artikels, auch wenn er sich als nicht ganz unproblematisch erweisen wird. Und so bleibt es bis zur

4 Vgl. den Eintrag „Isolation“ im Lexikon *Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* des Leibniz-Zentrums für Literatur- und Kulturforschung.

7. Auflage 1827.⁵ In der 8. Auflage von 1834 wird die Terminologie noch etwas erweitert, nun kommen noch die Begriffe *Werder*, *Werth*, *Inselgruppe*, *Archipel* hinzu, aber auch jetzt begnügt sich der Eintrag in erster Linie mit reinen Begriffsbestimmungen, die über das bestehende Alltagsbewusstsein nicht hinausgehen und genau genommen ein Lemma in einem Konversationslexikon kaum rechtfertigen würden. Immerhin finden sich auch einige erste karge Beispiele und wenige Angaben zum territorialen Ausmaß der Inselwelt. Borneo und Grönland sind danach „in Hinsicht des Flächeninhalts die größten Inseln der Erde; ihnen zunächst stehen Neu=Guinea, Madagaskar, Sumatra und Großbritannien. Der gesammte Flächeninhalt aller bekannten Inseln der Erde wird zu 100.000 M² angenommen“ (Brockhaus 1834, V:554). Allerdings geht dieser Aufzählung schon eine Einschränkung voraus, denn der Satz beginnt mit den Worten „Wenn man Neuholland, wie das in neuern Zeiten oft zu geschehen pflegt, als ein Festland annimmt“. Damit deutet sich ein definitorisches Problem der bisherigen kargen Bestimmung an, denn im Grunde ist jede Landmasse letztlich von Wasser umgeben, die Frage ist nur, wann die begrenzende Küste so unübersichtlich wird, dass das fragliche Territorium nicht mehr als Insel wahrgenommen wird. Warum sind Australien oder Amerika keine Inseln, Europa und Asien keine Halbinseln?

6 Wann ist die Insel eine Insel, oder: Die Verwissenschaftlichung der besseren Gesellschaft

Dieses Problem ist bereits zur Jahrhundertwende Johann Christoph Adelung in seinem *Grammatisch-kritischen Wörterbuch der deutschen Mundart* aufgefallen. Dort wird die Insel als „ein mit Wasser umflossenes, folglich einzeln und abgesondert liegendes festes Land“ bestimmt und angemerkt, dass dies genau genommen auch auf Erdteile zutreffe, aber früher nicht bekannt gewesen sei. Heute sei der Sprachgebrauch nun einmal so eingefahren (Adelung 1796, 1385–1386). Adelung dokumentiert ausdrücklich das Alltagsverständnis, das kontingente Ergebnis seiner historischen Genese, auch wenn es nicht ganz trennscharf ist, und hat erklärtermaßen keinen Ehrgeiz es zu verbessern. Das ändert sich im 19. Jahrhundert, nicht nur mit der anspruchsvolleren Intention der Konversationslexika, sondern auch dadurch, dass die wissenschaftliche Untersuchung von Inseln voranschreitet. Das Alltagsbewusstsein und die Wissenschaft geraten ansatzweise in Konflikt. Das führt nun etwa ab der Mitte des Jahrhunderts zu einer ersten deutlichen Zäsur in den folgenden Auflagen des Brockhaus. 30 Jahre nach der konversationslexikalischen Geburt des Stichworts beginnt es, ein etwas reicheres Leben zu entwickeln. Denn nun, in der 9. Auflage von 1845 und der 10. von 1853, kommen zwei längere inhaltliche Ergänzungen hinzu, die ihm insgesamt eine neue Qualität verleihen.

Die erste greift dabei explizit das in der 8. Auflage nur angedeutete Neuholland-Problem auf. Inzwischen scheint die Notwendigkeit, zwischen einer Insel und einem

5 Etwas in dieser Art findet sich selbst heute noch bei Wikipedia, vgl. Anon. (Wikipedia, 2024).

Kontinent terminologisch klar zu unterscheiden, dringlicher geworden zu sein, und zwar nicht nur mit quantitativen, d.h. reine Größenbestimmungen, sondern auch mit qualitativen. Auch wenn es weiterhin um terminologische Fragen geht, reicht es nicht mehr, sich auf den historisch gewachsenen, damit auch kontingenten Sprachgebrauch zu berufen, weshalb nun auch wissenschaftlich gewonnene empirische Bestimmungen herangezogen werden; so wird etwa mit einer „Totalität physischer Bestimmungen“, also charakteristischen Merkmalen („Gebirgsganzes, oro- und hydrographische, klimatologische, Vegetations- und zoologische und ethnographische Verhältnisse“) argumentiert (Brockhaus 1853, VIII:264).

Diese Präzisierungen bleiben allerdings vage, der Passus ist stilistisch etwas unglücklich zwischen die Definitionen der Begriffe *Insel* und *Werder* eingeschoben. Dennoch hält die Redaktion an dieser Passage bis zur nächsten größeren Innovationswelle in der 14. Auflage von 1894 fest.⁶ Die 9. Auflage schließt mit einem Satz, der die größten Inseln aufzählt – Borneo, Grönland, Neuguinea, Madagaskar, Sumatra und Großbritannien – und die inselreichsten Gegenden der Erde erwähnt („Polynesien, d.i. Vielinselland“).

Wichtiger ist die zweite Ergänzung, die in der 9. Auflage vorgenommen wird; sie betrifft die „Entstehung der Inseln“ und deren wissenschaftliche Erklärung. Damit enthält die 9. Auflage die meisten Themen, die auch im weiteren immer wieder ihre lexikalische Stelle haben, beieinander: Begriffsbestimmung, Ausdifferenzierung des Begriffs, Entstehung der Inseln, Beispiele und Rangordnung der größten Inseln, Verbreitung auf dem Globus. Allerdings erhalten sie im Folgenden ein sehr unterschiedliches Gewicht.

Drei Fünftel des Druckraums nimmt ab 1845 die Frage der unterschiedlichen Genese von Inseln ein. Dieser Aspekt wird in der 10. Auflage von 1853 nur leicht modifiziert und dann bis zur 13. im Jahr 1884 fortgeschrieben. Auch hier findet sich die nächste qualitative Veränderung erst wieder in der 14. Auflage vom Ende des Jahrhunderts, nun sogar als Erweiterung. In diesen beiden, 40 Jahre auseinanderliegenden Veränderungen – der der 9. und der der 14. Auflage – öffnen sich kurze Blicke auf die Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts. Es ist daher erhellend, den Beginn dieser lexikalischen Evolution in der Auflage von 1845 ausführlicher zu betrachten:

Was die Entstehung der Inseln betrifft, so unterscheidet die neuere Geologie zwei ihrem Charakter nach wesentlich verschiedene Arten derselben. Die einen, welche langgestreckt und schmal erscheinen und an den gegenüberliegenden Enden meist in Spitzen auslaufen, müssen sowol vermöge ihrer geognostischen Beschaffenheit als wegen der Vertheilung ihrer Gebirge und des auffallenden Parallelismus ihrer Richtungen unter einander als abgerissene Theile des festen Landes, als Stücke ehemaliger Continente, betrachtet werden. Die andere Art von Inseln aber, welche sich in ihrem Haupttypus mehr der runden als der elliptischen Gestalt nähert, begreift rein selbstständige Bildungen und in sich abgeschlossene Individuen unter sich, die ihre Entstehung entweder vulkanischen Wirkungen und Einflüssen verdanken, oder der unermüdeten Thätigkeit der

⁶ Erst dort wird dieser Einschub weitestgehend wieder zurückgenommen und auf einen Satz reduziert, der sich lediglich auf die klimatischen Unterschiede bezieht.

in der Tiefe des Meers hausenden Korallenthiere, wie die große Anzahl der jährlich noch in der Südsee und im Indischen Meere entstehenden Koralleninseln. Die Gestalt beider ist wesentlich voneinander verschieden. Im ersten Falle nämlich ragen diese Inseln hoch aus dem Meere hervor und haben eine mehr oder minder vollkommene Kegelgestalt, im zweiten bilden sie niedrige, ebene Flächen, welche in ihrer Mitte stets niedriger bleiben als die sie umgebende, an den Ufern aufgeworfene Korallenmauer. (Brockhaus 1845, VII:453)

In der 14. Auflage wird genau diese Unterscheidung zweier völlig voneinander verschiedenen Inseltypen noch ausführlicher behandelt und um neue Unterscheidungsmerkmale ergänzt; nun werden auch die „anthropo-, tier- und pflanzengeographischen Beziehungen“ in den Blick genommen:

Auf der einen Seite befördern sie [die Inseln] durch ihre leichte Zugänglichkeit den Handel, geben Rastpunkte ab für den Seefahrer oder bilden, wenn sie als Kette zwischen zwei Kontinenten liegen, gewissermaßen Landbrücken, über welche sich Pflanzen, Tiere und Menschen der beiden Festländer vermischen können; sie üben also eine vermittelnde Wirkung aus. Auf der anderen Seite ist ihre Wirkung aber auch eine absondernde oder wenigstens konservierende, besonders wenn sie weit vom Festlande entfernt sind. Solche I[nseln] (z.B. Neuseeland) haben oft eine Flora und Fauna, die ihnen ganz eigentümlich ist. Die meisten I[nseln] liegen im Becken des großen Oceans. (Brockhaus 1894, IX:631–632)

Bemerkenswert ist, dass hier schon – wenn auch vielleicht etwas unsystematisch – der kulturelle Doppelcharakter von Inseln herausgestellt wird, denn sie haben einerseits verbindenden, d.h. vermittelnden Charakter, andererseits aber auch absondernden, also isolierenden. Das hängt teilweise mit ihrer Lage zusammen, schon etwas weiter oben in dem Artikel der 14. Auflage wird ein konkretes Beispiel genannt: „Manche I[nseln] verbinden zwei Festlande miteinander, wie die Sunda=Inseln, die Antillen, die Aläuten“ (Brockhaus 1894, IX: 631–632). Dieser kulturelle Vorzug mancher Inseln verweist zurück auf ihren geologischen Ursprung, also auf den naturgeschichtlichen Aspekt.

7 Zur Geographie der Inseln: Leopold von Buch und Friedrich Hoffmann

Dass die Frage nach der Entstehung von Inseln im Brockhaus erstmals 1845 auftaucht, ist wohl kein Zufall, denn das Konversationslexikon popularisiert hier eine Unterscheidung, die erst kurz zuvor in der Geologie eingeführt worden ist: die Unterscheidung zwischen kontinentalen und ozeanischen Inseln. Sie geht auf den brandenburgischen Gründer der Deutschen Geologischen Gesellschaft Leopold von Buch zurück, dem der Brockhaus dafür auch seine Reverenz erweist, vermittelt wird sie den Redakteuren aber von einem anderen Autor, von Friedrich Hoffmann, dem 1836 im Alter von erst 38 Jahren verstorbenen außerordentlichen Professor in Berlin, dessen Vorlesungen dort allerdings so erfolgreich waren, dass sie postum publiziert worden sind. In seiner *Physikalischen Geographie* von 1837 findet sich auch ein ausführliches Kapitel

über Inseln, in dem er die Forschungen seines Mentors Leopold von Buch systematisiert und popularisiert.

Schon Hoffmann beginnt den Abschnitt „Von den Inseln“ übrigens mit einer phänomenologischen Betrachtung: Auf den ersten Blick scheint in Gestalt und Verteilung von Inseln auf der Erde keine feste Gesetzmäßigkeit erkennbar. Bei näherer Betrachtung und seitdem man „genauer mit der Beschaffenheit und insbesondere mit der innern Bildung dieser isolirten Länder bekannt worden ist, hat man auch in ihnen tief in der Natur begründete Eigenthümlichkeiten (Kontraste) aufgefunden“ (Hoffmann 1837, 104). Leopold von Buch habe als erster die Inseln vergleichend betrachtet und dabei zunächst in der Form ihrer Umrisse bemerkenswerte Verschiedenheiten entdeckt. Die einen seien von „langgestreckter schmaler Gestalt, die einander gegenüberliegenden Enden meist in Spitzen auslaufend, die andern dagegen nähern sich in ihrem Haupt-Typus mehr der kreisrunden oder elliptischen Form“. Die rein äußerliche Gestalt verweise dabei aber auf die Gründe ihrer Genese. Die langgestreckten Inseln liegen gewöhnlich in einer Reihe hintereinander und nahe am Ufer eines Kontinents, die runden aber weitab und frei im Ozean. Die einen nennt Hoffmann mit von Buch *Kontinentalinseln*, die anderen *pelagische oder Meeres-Inseln*. Diese Meeres-Inseln kann man nun selbst wieder in zwei Gruppen teilen, die hohen und die niedern Inseln. Während die hohen Inseln, die der Zahl nach wie der Größe vorherrschen, „sämmtlich vulkanischen Ursprunges“ (Hoffmann 1837, 111) sind und auch Erhebungsinseln genannt werden können, sind die niedern pelagischen Inseln, die weit weniger zahlreichen, alles „soweit bekannt ist ein Werk des Baues der Korallenthier“ (Hoffmann 1837, 125). Hier findet sich das, was sieben Jahre später im Konversationslexikon zu lesen sein wird, und zwar – daran kann man sehen, dass er die eigentliche Quelle des Brockhaus ist – bis in die Wortwahl hinein.

Die Beschreibung, wie jene Koralleninseln entstanden sind, liest sich ein bisschen wie eine Schöpfungsgeschichte. Die meist kreisförmigen oder ovalen Gebilde „erheben sie sich durch allmähliches Wachsthum der Thiere bis an die Oberfläche der Wassermasse. Sobald die Korallenthier nahe die Oberfläche erreicht haben, wenn sie bei tiefen Ebben bereits trocken gelegt zu werden anfangen, so hören sie weiter zu bauen auf“. Die restliche Arbeit erledigt zunächst das anbrandende Meer, das die neu entstandene Landmasse umformt, mit anderem Material weiter auftürmt und verfestigt. „Das Ganze endlich verkittet sich, unter dem Einflusse der betreffend heißen Sonne, zu einer zusammenhängenden Masse, und so erheben sich dann an einzelnen Stellen über dem Riff niedrige feststehende Inselstücke, wie sie der Zufall zusammenführte“. Nun werden Baumstämme angespült und Pflanzensamen aller Art, die zu keimen beginnen. Kleine Tiere, wie Eidechsen und Insekten folgen schwimmend, Seevögel nisten am Strand. Die Passage endet mit einem Zitat aus Adalbert von Chamisso's *Reisebemerkungen*, das nicht nur einen Begriff der Bibel bemüht, sondern auch ihre genetische Konstruktion nachahmt: „Und ganz spät, nachdem die Schöpfung längst geschehen, findet sich auch der Mensch ein; schlägt seine Hütte auf der fruchtbaren Erde auf, welche durch Verwesung der Baumblätter entstanden, und nennt sich Herr und Besitzer dieser Welt“ (Hoffmann 1837, 126).

Die Art und Weise, in der Hoffmann die vulkanischen Inseln beschreibt, lässt aufmerken – insbesondere seine Begriffswahl:

Sie sind isoliert aus dem Meeresgrunde hervorgestiegen, und wenn sie auch in der Art ihrer Verteilung, welche aus den allgemeinen Wirkungen der vulkanischen Kräfte hervorgehn, unterthan seyn mögen, mit einander nach gewissen Gruppierungen im Zusammenhange stehn, so ist doch jede für sich ein in sich vollendetes Ganzes, hervorgegangen aus dem in ihrem Innern befindlichen Mittelpunkte der Wirkung, ein in sich abgeschlossenes selbstständiges Individuum. (Hoffmann 1837, 115)

Schon ein paar Seiten zuvor findet sich eine ähnliche Passage. Dort heißt es von den runden Inseln insgesamt, sie seien „unabhängige selbstständige Individuen, in sich abgeschlossen“ (Hoffmann 1837, 110).

Natürlich ist der Begriff des Individuums – anders als es uns heute vorkommen mag – nicht allein Menschen vorbehalten, ursprünglich ist er nur die lateinische Übersetzung des griechischen *átomos*, das Ungeteilte, aber schon zu Anfang des 19. Jahrhunderts ist es doch durch Fichte und die Romantik stark psychologisch aufgeladen, mit Ideen eines Selbstbewusstseins behaftet. Und wie wir gesehen haben: So nüchtern und sachlich Hoffmanns Stil auch sonst ist, manchmal klingt er dann doch wie in einem Bildungsroman. Der Mensch ist eine Insel, die Insel ein Mensch.

8 Die Rolle ozeanischer Inseln für die Evolutionsbiologie

In der 10. Auflage von 1853 gibt es eine kleine Auffälligkeit, denn dort steht am Ende der Passage über die Entstehung der Inseln: „Vgl. Darwin, ›Coral reefs‹ (Lond. 1842); Derselbe, ›Naturwissenschaftliche Reisen‹ (deutsch von Dieffenbach, 2 Thle., Braunsch. 1844).“ (Brockhaus 1853, VIII:264) Als Quellen werden damit plötzlich zwei englische Texte angegeben, beide deutlich nach Buch und Hoffmann erschienen. Dieser Literaturhinweis ist aber schon in der 11. Auflage von 1866 wieder verschwunden und bleibt es auch.

Damit ist jedenfalls ein Name eingeführt, der auf eine weitere Anreicherung des Insel-Begriffs verweist, denn bald findet sich die Unterscheidung von Kontinental- und Meeres- oder ozeanischen Inseln auch in die Biologie, genauer in die Evolutionstheorie. Alfred Russel Wallaces schreibt 1880 in seinem Klassiker der Biogeographie *Island Life* ein längeres Kapitel über „The classification of islands“, in dem er die inzwischen wohlbekannten Unterscheidungen reproduziert:

Islands have had two distinct modes of origin: they have either been separated from continents of which they are but detached fragments, or they have originated in the ocean and have never formed part of the continent or any large mass of land. This difference of origin is fundamental, and leads to a most important difference in their animal inhabitants; and we may therefore first distinguish the two classes—oceanic and continental island. (Wallace 1880, 231–232)

Dann aber macht Wallace eine Originalitätsunterstellung, indem er nämlich den Urheber jener Klassifikation benennt oder zumindest den, der dafür gehalten wird.

Mr. Darwin appears to have been the first writer who called attention to the number and importance, both from a geological and a biological point of view, of oceanic islands. He showed that with very few exceptions all the remoter islands of the greater oceans were of volcanic or coralline formation, and that none of them contained indigenous mammalia or amphibia. He also showed the connection between these two phenomena, and maintained that none of the islands so characterized had ever formed part of the continent. This was quite opposed to the opinions of the scientific men of the day, who almost all held the idea of continental extensions, and of oceanic islands being their fragments, and it was long before Mr. Darwin's view obtained general acceptance. (Wallace 1880, 231–232)

Einmal ein Held, immer ein Held: Obwohl gerade Wallace es besser gewusst haben könnte,⁷ erscheint bei ihm der in anderer Sache erfolgreiche Begriffs- und Theorieproduzent auch als Urheber dieser Kategorie.

Wofür Darwin allerdings vor allem steht, ist die Überschreitung jener Schwelle von der Geologie zur Biologie. Die Existenz endemischer Arten, wie er sie auf den Galapagos oder Wallace im malayischen Archipel beobachten konnten, war ein entscheidender Faktor für die Entstehung der Evolutionstheorie.⁸ Und das wird auch vom Konversationslexikon vermerkt. Sein Artikel „Insel“ rekonstruiert eine Ideenwanderung, die von einer Disziplin zur anderen springt und führt sie damit auch in das allgemeine Bewusstsein zumindest der „höheren Stände“ ein. Der Brockhaus wird zu einer aufklärerischen Instanz, die die Allgemeinbildung wissenschaftlich aufladen will und so nicht nur das Bedeutungspotential der Begriffe erweitert, sondern im gleichen Zusammenhang auch die metaphorischen Möglichkeiten der Figur.

9 Zur Mythologie der einsamen Insel: Gilles Deleuze und Carl Schmitt

Lässt sich bei diesem Bemühen um eine Rationalisierung des Diskurses einerseits zumindest eine philosophische Unterströmung identifizieren, so kommt es andererseits auch zu einem Rückfluss semantischer Implikationen von den Wissenschaften in die Philosophie, mit einiger Verspätung zwar und ohne dass sich eindeutig sagen ließe, ob das Konversationslexikon hier eine Vermittlerrolle gespielt oder sich die konkrete Übertragung direkt aus der wissenschaftlichen Fachliteratur gespeist hat. Dabei kommt

⁷ Über die Rivalität zwischen Darwin und Wallace bei der Entwicklung der Evolutionstheorie vgl. Glaubrecht (2013).

⁸ Aber nicht nur für ihre Entstehung. Matthias Glaubrecht schreibt zum Beispiel: „Das Inselreich Galápagos ist mithin eine Arche Noah der Tiere. Und es ist mittlerweile auch ein Paradies und Mekka der Evolutionsforscher, für die Insel-Lebensräume ideale Freiland-Laboratorien sind, in denen sich wie unter einem Brennglas die Natur beobachten lässt“ (Glaubrecht 2002, 141).

es beim Wechsel des theoretischen Habitats zu bemerkenswerten Verschiebungen. Anfang der 1950er Jahre schreibt der damals noch wenig bekannte französische Philosoph Gilles Deleuze für eine Sondernummer der Zeitschrift *Nouveau Fémina*, die einsamen Inseln gewidmet sein sollte, einen kurzen Essay „Causes et raisons des îles désertes“ (Deleuze 2003 [1953]). Deleuze ist Ende zwanzig und wohl selbst am Experimentieren, dessen ungeachtet findet der Text auch später noch die Billigung des kritischen, aber nachlassbewussten Philosophen, der eine Wiederveröffentlichung erlaubt, anders als bei seinen Texten, die vor 1953 entstanden sind. Der Autor beginnt sein Essay sehr selbstbewusst mit einem eher pauschalen Verweis auf eine ihm eigentlich fremde Disziplin: „Die Geographen sagen, es gebe zwei Arten von Inseln“, um dann etwas herablassend fortzufahren: Das sei eine wertvolle Auskunft für die Imagination, „da sie darin die Bestätigung dessen findet, was sie von anderer Seite schon wußte. Es ist nicht der einzige Fall, in dem die Wissenschaft die Mythologie materieller macht und umgekehrt die Mythologie die Wissenschaft mit mehr Leben erfüllt.“ (Deleuze 2003, 10) Beide Sphären – Wissenschaft und Mythologie – profitieren also gegenseitig voneinander, auch wenn die Mythologie der souveränere Part zu sein scheint. Deleuze rekapituliert im weiteren die Unterscheidungen von kontinentalen und ozeanischen, von vulkanischen und Korallen-Inseln, um dann mutig zu verallgemeinern, dass die beiden Hauptarten von Inseln „von einem tiefen Gegensatz zwischen dem Ozean und der Erde“ zeugen. Aus einer relativ nüchternen wissenschaftlichen Unterscheidung wird der Existenzkampf zweier mythischer Kräfte:

Gestehen wir ein, daß im allgemeinen die Elemente einander verabscheuen, daß ihnen voreinander graut. Nichts, was beruhigend wäre. So daß eine einsame Insel uns *philosophisch* normal vorkommen muß. Der Mensch kann nur dann gut und in Sicherheit leben, wenn er den Kampf zwischen Erde und Wasser für beendet (zumindest für beherrscht) hält. Diese beiden Elemente nennt er gern Vater und Mutter, wobei er die Verteilung der Geschlechter der Laune seiner Träumerei überläßt. (Deleuze 2003, 10)

Verwundert zeigt Deleuze sich darüber, „daß England bevölkert ist, der Mensch kann nur dann auf einer Insel leben, wenn er vergißt, was sie repräsentiert“ (Deleuze 2003, 10).

Damit klingt eine Beunruhigung an, die auch von anderen geteilt wird, etwa schon rund zehn Jahre früher von Carl Schmitt in *Land und Meer*. Allerdings spielt in dieser Popularisierung einiger Motive seines früheren Buches *Der Nomos der Erde* Großbritannien eine positivere Rolle als bei Deleuze. „England“, schreibt Schmitt, sei nicht nur geographisch eine Insel, es wurde in einem neuen, bisher unbekannten Sinn zu einer Insel – und zwar erst in dem Moment, zu dem es sich nicht mehr als abgesprengtes Stück des Festlands betrachtet hat, sondern als Teil des Meeres, dass es „zu einem Schiff“ geworden ist, „oder noch deutlicher zu einem Fisch“ (Schmitt 2011, 92). Damit gehe ein umgreifender Wandel des Weltbilds einher, der eine Ersetzung terrestrischer durch maritime Metaphorik einschließe. Die Insel selbst sei nur noch Metropole und Stützpunkt eines „auf der rein maritimen Existenz errichteten Weltreichs“ (Schmitt 2011, 92). Ein bisschen hat man den Eindruck, als sei hier eine kontinentale Insel

ozeanisiert worden. Und einmal in Fahrt, ist das Bild nicht mehr zu halten: Die Insel „kann, wie ein Schiff oder wie ein Fisch, an einen anderen Teil der Welt schwimmen, denn sie ist nur noch der transportable Mittelpunkt eines über alle Kontinente zusammenhanglos verstreuten Weltreiches“ und als solcher „entwurzelt und entlandet“ (Schmitt 2011, 92). Donnes Befürchtung scheint sich bei dem Juristen des 20. Jahrhunderts erfüllt zu haben, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen: „If a clod be washed away by the Sea, Europe is the less.“

Zurück zu Deleuze. Der Titel der deutschen Übersetzung verschärft eine Tendenz, die im Original zwar angelegt, aber weniger deutlich ist: die der Anthropomorphisierung. Wo das Französische (analog dem Englischen) von einer *île déserte*, also einer verlassen, einer öden, leeren, um nicht zu sagen menschenleeren Insel spricht, heißt es im Deutschen oft „eine einsame Insel“. „Leer“ bezeichnet einen bloßen Ort, auch von „verlassen“ kann man aus der Perspektive des Weggegangenen, mit der emotionalen Färbung eines Beobachters, sprechen. Wenn eine Insel aber einsam ist, dann scheint sie selbst einen Gefühlshaushalt zu haben. Natürlich kann man sagen, die einsame Insel sei am Ende deshalb einsam, weil man als Mensch, als Individuum dort einsam ist. Und doch lässt sich der Eindruck nicht vermeiden, dies sei vor allem so, weil solch eine einsame Insel ihrerseits einsam, d.h. weitab von allen anderen im Meer liegt. Wir projizieren in einem synekdochischen Akt unsere eigene emotionale Verfassung auf den Ort ihres Geschehens. Die geographische Formation wird zu einem Individuum. Dass wir damit bei Deleuze nicht so ganz falsch liegen, zeigt eine Passage, in der das Leben von Inseln und das von Menschen enggeführt werden: Denn der Mensch, der auf eine Insel zieht, wiederhole die Bewegung, durch die diese Insel entstanden sei. Man trenne sich, sei allein und verloren – oder aber man träumt, „daß man wieder bei Null beginnt, daß man neuerschafft, daß man von vorne anfängt“ (Deleuze 2003, 11). „Neuerschaffung“ ist hier das Stichwort. Deleuze geht es um eine Theorie der Kreativität.

Die Menschen, die auf die Insel kommen, besetzen sie real und bevölkern sie; doch in Wahrheit würden sie, wenn sie getrennt genug, schöpferisch genug wären, der Insel lediglich ein dynamisches Bild ihrer selbst geben, ein Bewußtsein der Bewegung, die sie hervorgebracht hat, so daß durch den Menschen die Insel sich endlich ihrer selbst als einsam und menschenleer bewußt würde. Die Insel wäre lediglich der Traum des Menschen und der Mensch das reine Bewußtsein der Insel. (Deleuze 2003, 12)

Das aber konnte nur in der Mythologie, der Arbeit am Unbewussten gelingen. Seitdem die Völker diese Themen nicht mehr verstünden, haben sie begonnen ihre Mythen neu zu interpretieren: durch ihre Literatur, die zu einem Wettstreit der Gegenbedeutungen wird, letztlich einem Bankrott der Mythologie. Besonders schlimm zeige sich das an Defoes *Robinson Crusoe*, an dem Deleuze kein gutes Haar lässt: Ein langweiligerer Roman sei nicht vorstellbar: „traurig mit anzusehen, daß Kinder ihn noch immer lesen“ (Deleuze 2003, 11). Er repräsentiere die Weltanschauung von kapitalistischen Eigentümern, zudem noch puritanisch moralisierenden. „An die Stelle der mythischen Neu-

erschaffung der Welt dank der einsamen Insel ist die Wiederherstellung des bürgerlichen Alltags auf der Basis eines Kapitals getreten“ (Deleuze 2003, 12).

Der früh-kapitalistische Grundzug des Möchtegern-Unternehmers Crusoe, der im Schiffbruch die Überreste der Zivilisation aus dem untergehenden Wrack retten kann, ist nicht ganz von der Hand zu weisen. Volkmar Billig hat Robinsons Insel als „Probephöhne des selbstbewussten Individuums“ (Billig 2021, 5:00) bezeichnet. Probephöhne oder wie es an anderer Stelle bei Billig heißt: „Experimentieranordnung“ (Billig 2021). Denn man kann den Robinson auch als Gedankenexperiment lesen, mit dem die Reichweite der von der frühneuzeitlichen Philosophie inspirierten Vorstellungen ausgetestet werden soll.

Deleuze' früher Aufsatz wäre sicher in Vergessenheit geraten, hätte der Autor sich nicht zu einem einflussreichen Philosophen des späten 20. Jahrhunderts entwickelt. Durch seine spätere Prominenz erhält auch die frühe Reflexion auf die einsame Insel ihre Bedeutung, etwa bei Peter Sloterdijk, der sie im dritten Band seines Sphären-Projekts aufnimmt (Sloterdijk 2004, 310–311). Von ihrer späten Karriere in der Philosophie aus wechselt die Metaphorik aber erneut das Feld: Sie wird nun auch zum Topos in der Kunst. Renée Green (2009) etwa zitiert Deleuze' Text in ihrem Film *Endless Dreams and Water Between*. Damit gewinnt eine imaginäre Figur ein Eigenleben, die im Ursprungsland ihrer Wanderung, der Geographie, längst ihre zentrale Bedeutung verloren hat. Nicht vom Mythos zum Logos führte dieser Weg, sondern vom Logos zum Mythos.

Was einst den Charakter neuster Wissenschaft trug, erscheint nun als exotisch und dient damit zumindest der Poetisierung, denn auch die Kontexte sind ihrerseits noch einmal in neue Kontexte eingebettet. In einer nachgerade dialektischen Bewegung schlagen die aufklärerisch gemeinten Bemühungen in mythische zurück. Man muss nicht so weit gehen, hier einen neuen Fall der für unvermeidlich empfundenen Dialektik der Aufklärung zu sehen. Die Wendungen des Insel-Begriffs und seine metaphorischen Interaktionen zeigen immerhin, dass auch Metapherngeschichte-schreibungen für ihre interkulturellen und interdisziplinären Verwerfungen sensibel bleiben müssen, aufmerksam für solche Ideenwanderungen, die sich nicht der Disziplin von Disziplinen unterwerfen und keiner Logik, sondern oft genug in einer pragmatisch motivierten Zickzackbewegung ihre Bedeutung im intellektuellen Seitensprung und im imaginativen Widerspruch gewinnen. Was als Bemühung begann, das Alltagsbewusstsein wissenschaftlich zu erweitern, wird so nicht nur durch eine Remythisierung abgelöst, sondern in gewisser Hinsicht durch sie selbst ausgelöst.

Literatur

- Adelung, Johann Christoph. 1796 *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart*, Bd. 2 (F–L). Johann Gottlob Immanuel Breitkopf.
- Billig, Volkmar. 2010. *Inseln. Geschichte einer Faszination*. Matthes und Seitz.

- Billig, Volkmar. 2021. „Inseleinsamkeit. Semantische Spiegeleffekte des modernen Subjekts. Vortrag am Einstein Forum, Potsdam, 21.1.2021. Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=jMTWZwHp03Y>
- Black, Max. 1983 [1954]. „Die Metapher“. In *Theorie der Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp, 55–79. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Blumenberg, Hans. 1998 [1960]. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1971. „Beobachtungen an Metaphern“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 15/1971, 161–214. Felix Meiner.
- Blumenberg, Hans. 1979. *Schiffbruch mit Zuschauer*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2009. *Quellen*. Deutsche Schillergesellschaft.
- Blumenberg, Hans. 2012. *Quellen, Ströme, Eisberge*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2019. *Die nackte Wahrheit*. Suhrkamp.
- Brockhaus: *Conversations-Lexicon oder encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände*, Leipzig, Altenburg, 1815²; Bd. V.
- Brockhaus, 1834⁸, Bd. V.
- Brockhaus, 1845⁹, Bd. VII.
- Brockhaus, 1853¹⁰, Bd. VIII.
- Brockhaus, 1894¹⁵, Bd. X.
- Buch, Leopold von. 1825. *Physicalische Beschreibung der Canarischen Inseln*. Königliche Akademie der Wissenschaften.
- Deleuze, Gilles. 2003. „Ursachen und Gründe der einsamen Inseln“, *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, hrsg. David Lapoujade, 10–17. Suhrkamp.
- Donne, John. 1624. *Devotions on Emergent Occasions*. London.
- Freudenthal, Gideon: *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons. Zur Genese der mechanistischen Natur- und Sozialphilosophie*. Suhrkamp.
- Glaubrecht, Matthias. 2002. *Die ganze Welt ist eine Insel*. In ders., *Beobachtungen eines Evolutionsbiologen*. S. Hirzel.
- Glaubrecht, Matthias. 2013. *Am Ende des Archipels. Alfred Russel Wallace*. Galiani.
- Goodman, Nelson. 1976. *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*. Hackett.
- Goodman, Nelson. 1995. *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*. Suhrkamp.
- Haverkamp, Anselm (Hrsg.). „1983“. In *Theorie der Metapher*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hemingway, Ernest. 1940. *For Whom the Bell Tolls*. Charles Scribner's Sons.
- Hobbes, Thomas. 1655. *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore*. Andrea Crook.
- Hobbes, Thomas. 1642a. *Elementorum Philosophiae Sectio Secunda De Homine*.
- Hobbes, Thomas. 1642b. *Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Cive*.
- Hoffmann, Friedrich. 1837. *Hinterlassene Werke, 1. Bd.: Physikalische Geographie*. Nicolaische Buchhandlung.
- Ibn Tufail, Abu Bakr. 2009. *Der Philosoph als Autodidakt. Ein philosophischer Inselroman*., hrsg. und übersetzt von Patric O. Schaerer. Meiner.
- Begriffsgeschichte. 2024. „Isolation“, *Lexikon Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, Leibniz-Zentrums für Literatur- und Kulturforschung. <https://begriffsgeschichte.de/doku.php/begriffe/isolation> (abgerufen am 9. Januar 2024).
- Kant, Immanuel. 1787. *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage. Hartknoch.
- Meynen, Gloria. 2020. *Inseln und Meere. Zur Geschichte und Geografie fluiden Grenzen*. Matthes und Seitz.
- Ricoeur, Paul. 1983 [1972]. „Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik“. In *Theorie der Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp, 356–377. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ricoeur, Paul. 1986. *Die lebendige Metapher*. Wilhelm Fink.
- Ryle, Gilbert. 1949. *The Concept of Mind*. Hutchinson's University Library.
- Schmitt, Carl. 2011 [1942]. *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*. Klett-Cotta.
- Schmitt, Carl. 1981 [1950]. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*. Duncker und Humblot.
- Sloterdijk, Peter. 2004. *Sphären III – Schäume*. Suhrkamp.

- Wallace, Alfred Russel. 1881. *Island Life or The Phenomena and Causes of Insular Faunas and Floras including a revision and attempted solution of the problem of Geological Climates*. Macmillan & Co.
- Wikipedia. 2024. „Insel“. <https://de.wikipedia.org/wiki/Insel> (abgerufen am 09. Januar 2024).
- Wiktionary. 2024. Insula. <https://en.wiktionary.org/wiki/insula> (abgerufen am 26. Juni 2025).
- Zill, Rüdiger. 2002. „Substrukturen des Denkens: Grenzen und Perspektiven einer Metapherngeschichte nach Hans Blumenberg“. In *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, hrsg. Hans Erich Bödeker, 209–258. Wallstein.
- Zill, Rüdiger. 2011. „Metaphern als Migranten. Zur Kulturgeschichte rhetorischer Formen“. In *Metapherngeschichten. Perspektiven einer Theorie der Unbegrifflichkeit*, hrsg. Matthias Kroß und Rüdiger Zill, 105–140. Parerga.
- Zill, Rüdiger. 2013. „Zwischen Affinität und Kritik. Hans Blumenberg liest Sigmund Freud“. In *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, hrsg. Cornelius Borck, 126–148. Alber.
- Zill, Rüdiger. 2016. „Gründe und Un(ter)gründe. Zur Metaphorik des Bodens und der Bodenlosigkeit“. In *Ungründe. Potenziale prekärer Fundierung*, hrsg. Markus Rautzenberg und Juliane Schiffrers, 17–43. Wilhelm Fink.
- Zill, Rüdiger. 2019. „Nachwort des Herausgebers“. In: *Hans Blumenberg: Die nackte Wahrheit*, 185–196. Suhrkamp.
- Zill, Rüdiger. 2020. „Brückenschläge. Zum Programm einer Metaphorographie als Kulturgeschichte“. In *Metaphernforschung in interdisziplinären und interdiskursiven Perspektiven*, hrsg. Roman Mikuláš, 187–196. Brill.
- Zill, Rüdiger. 2024. „Einblicke in die Substruktur des Denkens? Philosophiegeschichte und Metaphorographie“. In *Herausforderungen der Philosophiegeschichtsschreibung. Theorien – Methoden – Beispiele*, hrsg. Carsten Dutt, Gerald Hartung und Melanie Sehgal, 135–150. Schwabe.

IV Kultur, Gesellschaft und Erkenntnis

Sebastian Tränkle

Tyrannische Kanalisierung oder lebendige Orientierung?

Metaphorologie als Ideologiekritik

Abstract: Tyrannical Canalization or Vital Orientation? Metaphorology as Critique of Ideology. This essay asks for Hans Blumenberg's understanding of the epistemological functions of metaphors. Introducing his critique of a rigorous concept of truth he ascribes to a contemporary critique of ideology, the essay demonstrates how he develops his understanding in contradistinction: Blumenberg locates the value of metaphors in the pragmatic „vital orientation“ they provide for thinking and speaking. However, such „vital orientation“ might turn into a „tyrannical canalization“ of thinking and speaking if metaphors function as predetermined patterns or images. Thereby, a surprising affinity to the critique of ideology becomes apparent. In comparison, Blumenberg is shown to be unable to distinguish coherently between the ambivalent performances of metaphors. In contrast, the essay proposes such a distinction. It becomes feasible, if one reformulates the metaphorological insights from the perspective of a materialist critique of ideology following Karl Marx and Theodor W. Adorno.

Einleitung

In der philosophischen Tradition wurden Metaphern häufig als bloßer Redeschmuck angesehen. Von dieser Einschätzung ist es nicht weit zu dem Urteil, es handele sich letztlich um rhetorischen Ballast, den man im philosophischen Sprechen und Schreiben besser abzuwerfen trachte. Eine Funktion für Erkenntnis kommt Metaphern, wie jeglicher Rhetorik, demnach nur im negativen Sinne zu: Als Formen, die das auf Wahrheit und rationale Erkenntnis geeichte Denken auf Abwege zu führen drohen. Für Immanuel Kant etwa gilt Rhetorik als manipulative Kunst, „durch den schönen Schein zu hintergehen“ (Kant 1974, B 216), als „illegitime Anwendung poetischer Mittel zu theoretischen oder praktischen Zwecken“ (Tränkle 2022a, 366). Diese Position ist exemplarisch für eine „Pathologie der Rhetorik“ (Blumenberg 2008a, 428), die sich in vielen Philosophien der neuzeitlichen Aufklärung findet, von René Descartes, über Thomas Hobbes bis John Locke. Eine Tendenz zur Abwertung ‚rhetorischer‘ oder ‚figürlicher‘ Sprachformen setzt sich noch in modernen Sprachphilosophien fort. Das gilt etwa für einflussreiche Ansätze wie die Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas oder die postanalytische Sprachtheorie Robert Brandons (Seel 2016, 290 – 293).

Notiz: Dieser Beitrag ist eine für den vorliegenden Band überarbeitete Version von: Tränkle 2020. Die meisten Überlegungen sowie einzelne Formulierungen gehen zurück auf: Tränkle 2022a.

Freilich lässt sich insbesondere seit den Anfängen modernen (Sprach-)Denkens auch eine Gegentendenz beobachten. Hans Blumenberg spricht von einer „Rehabilitierung der Rhetorik“ (Blumenberg 2010, 90), die er mit Friedrich Nietzsche einsetzen sieht (Nietzsche 1995, 425) und die im 20. Jahrhundert zahlreiche Anwälte findet. Zu ihnen zählt nicht zuletzt Blumenberg selbst. Insbesondere wer nach der Erkenntnisleistung von Metaphern fragt, wird schnell auf die Metaphorologie stoßen, ein von Blumenberg entwickeltes Verfahren, das den vielschichtigen Funktionen von Metaphern in der Geistes- und Philosophiegeschichte nachspürt. Wie der Neologismus schon anzeigt, geht es ihm nicht zuletzt darum, die eigensinnige Logik von Metaphern zu erschließen. Allerdings verfährt die Metaphorologie hier anders als Metaphertheorien, die mit einer logischen Analyse der metaphorischen Übertragung in einem Satz anheben, um dann ausgehend davon die spezifischen Erkenntnisleistungen zu erfassen (Black 1983). Blumenberg setzt stattdessen mit einer historisch weit ausgreifenden Kartographierung der verschiedenen Verwendungsweisen bestimmter Metaphern an. Im Zuge der materialen Detailarbeit macht er sodann verschiedene *Typen* von Metaphern aus. Im Zentrum des Interesses stehen dabei solche Metaphern, an denen deutlich wird, dass auch das philosophische Denken und Sprechen nicht auf sie zu verzichten vermag, weil sei eine genuine Erkenntnisleistung erbringen.

Allerdings kann die Rede von einer Erkenntnisleistung nur eingeschränkt für dieses Metaphernverständnis geltend gemacht werden. Denn Blumenberg fragt nicht etwa nach dem gegenständlichen Wahrheitsgehalt metaphorischer Sätze. Eine *epistemologische* Funktion erfüllen Metaphern nicht durch ihren Sachbezug, sondern durch ihre *pragmatische*, oder regulative, Funktion: Sie vermögen „lebendige Orientierung“ (Blumenberg 1998, 91) zu geben. Die metaphorisch evozierten Vorstellungen leiten dergestalt unser Denken und Sprechen an. Für Blumenberg ist das aber insofern kein Manko, als wir auf solche Orientierungsleistungen grundsätzlich angewiesen sind, um uns die Welt zu erschließen. Meistens, so meint der anthropologische Skeptiker, sind sie sogar alles, was uns übrigbleibt. Das heißt, Metaphern orientieren uns dort, wo Erkenntnis im strengen Sinne nicht möglich ist. Sie helfen nicht nur die Welt zu erschließen, sie geben dem Denken, Sprechen und letztlich selbst dem Handeln auch *normative* Orientierung.

Zum einen betont Blumenberg also die Unverzichtbarkeit der spezifischen Orientierungsleistungen von Metaphern. Begründet sich daraus ihre philosophische Rehabilitierung, so kann diese, zum anderen, aber nicht unterschiedslos verfahren. Denn mit der prinzipiellen Unverzichtbarkeit ist über Wohl und Wehe der jeweiligen konkreten, von bestimmten Metaphern in ihrem jeweiligen Kontext erbrachten Leistungen noch nichts gesagt. Gerade an den normativen Implikationen des Metapherngebrauchs tritt auch eine Gefahr zu Tage. Blumenberg spricht darum nicht nur von „Lebendiger Orientierung“, sondern auch von „tyrannischer Kanalisierung“ (Blumenberg 2008b, 121; 1998, 91–92) des Denkens und Sprechens durch Metaphern. Zwar gewinnt damit jene philosophische Warnung vor den irreführenden Wirkungen wieder an Plausibilität. Allerdings: Weder pauschalisiert Blumenberg sie im Stile seiner namhaften Vorgänger, noch problematisiert er sie im Sinne einer bewussten Manipulation durch den „schö-

nen Schein“. Der metaphorologischen Arbeit zeigen sich vielmehr Fälle, in denen die „im Metaphorischen wurzelnde Sichtlenkung“ (Blumenberg 1998, 99) ein starres Muster etabliert, das Evidenz suggeriert und Reflexion inhibiert. Tyrannische Kanalisierung heißt demnach: Wir sehen nur noch ein Bild, aber nichts mehr durch das Bild hindurch, das letztlich den Zugang zur Realität verschließt, anstatt sie aufzuschließen. Damit werden mitunter Spielräume für handlungsrelevante Entscheidungen verengt.

Die epistemologische Funktion, die Blumenberg Metaphern zuspricht, ist also ambivalent: die von ihm über den Zeitraum mehrerer Jahrzehnte meist in Form materialreicher Studien beschriebenen Leistungen oszillieren zwischen lebendiger Orientierung und tyrannischer Kanalisierung. Das wirft die Frage auf, wie sich die positiven respektive negativen Funktionen von Metaphern systematisieren und wie sie sich voneinander unterscheiden lassen. Eine solche Unterscheidung vollzieht die konkrete metaphorologische Arbeit zwar im Einzelnen immer wieder; doch wird diese sprach- und erkenntniskritische Implikation der Metaphorologie nirgends ausbuchstabiert oder gar systematisiert.¹

Im Folgenden soll eben das unternommen werden. Dazu wird das spannungsgeladene Verhältnis der Metaphorologie zu einem anderen, wesentlich sprach- und erkenntniskritischen, Verfahren beleuchtet: zu einer gesellschaftstheoretisch informierten Ideologiekritik, wie sie im Anschluss an Karl Marx vor allem die Denker der Kritischen Theorie praktiziert haben (Tränkle 2016; 2022a, 481–633). Im ersten Teil wird die Funktion der lebendigen Orientierung anhand von Blumenbergs ostentativer Abgrenzung von zeitgenössischer Ideologiekritik bestimmt: Ihr attestiert er einen strengen Wahrheitsanspruch, mit dem sie der Aufklärungstradition verhaftet bleibe, und verteidigt daran scheiternde metaphorische Orientierungsleistungen, indem er auf deren humanisierende Wirkungen verweist. Der zweite Teil fördert dagegen eine überraschende Nähe zur Ideologiekritik zutage: Sie zeigt sich dort, wo die Metaphorologie verdeckte metaphorische Voraussetzungen des Denkens, Sprechens und Handelns freilegt und dabei Fälle einer tyrannischen Kanalisierung durch eingeschliffene Denk- und Sprachmuster beschreibt. Zugleich werden an den Deutungen dieser Befunde die Grenzen von Blumenbergs Verfahren offenbar: Sie werden von dessen zunächst geistesgeschichtlichem, dann kulturanthropologischen Deutungsrahmen gezo-gen. Weil er über keinen Begriff gesellschaftlicher Praxis verfügt, lässt sich in diesem Rahmen weder die ideologische Funktion jener Kanalisierung angemessen verstehen noch eine stringente Unterscheidung zwischen der Orientierungs- und der Kanalisierungsfunktion treffen. Um beides einzulösen, geht der dritte Teil darum über die Metaphorologie hinaus und umreißt eine metaphernkritisch verfahrenende, materialistische Ideologiekritik. Indem sie die implizite Unterscheidung orientierender und kanalisie-

¹ Darüber hinaus verändert sich das Projekt im Lauf der Zeit und wird später als „Theorie der Unbegrifflichkeit“ auch begrifflich neu gefasst. Vgl. Blumenberg (2008d ; 2010). Hier wird von Werk-genese und Entstehungskontext zugunsten eines Versuchs der Systematisierung weitgehend abgese-hen. Für eine ausführliche Variante dieses Versuchs, die beides berücksichtigt, vgl. Tränkle (2022a, 225–480) (Zweiter Teil).

render Metaphern in ein explizites Urteil über realitätsgerechte respektive falsche Artikulationsformen gesellschaftlicher Realität überführt, erfüllt sie das metaphorologische Desiderat.

1 Lebendige Orientierung oder: Metaphorologische Kritik der Ideologiekritik

Vorbehalte gegen zeitgenössische Unternehmen der Ideologiekritik, die zumeist marxistischer Provenienz waren, ziehen sich durch Blumenbergs Werk. Sie sind grundsätzlicher Art. Bereits ein früher Text über Pascal verteidigt das „Recht des Scheins“ (Blumenberg 1947) und formuliert damit eine Gegenposition zum Anspruch, den Schleier zu zerreißen und *die* Wahrheit über die Wirklichkeit sichtbar zu machen. Diese Position wird Blumenberg mehrfach neu formulieren, nie aber aufgeben. Beseelt ist sie von einem skeptischen Impuls: einem von den Krisenerfahrungen des 20. Jahrhunderts inspirierten Zweifel an der Haltbarkeit metaphysischer Wahrheitsansprüche und moralischer Gewissheiten. Diese epistemologische und ethische Haltung wird in der *Legitimität der Neuzeit* (Blumenberg 1996) geschichtsphilosophisch, das heißt unter Verweis auf das ‚postmetaphysische‘ Wissenschafts- und Wahrheitsverständnis der Neuzeit gerechtfertigt. Später wird sie gar auf ein anthropologisches Fundament gesetzt, insbesondere in der *Arbeit am Mythos* (Blumenberg 1984). Gegen Aufklärungs-Ansprüche beharrt Blumenberg auf der „Lebensdienlichkeit“ (Blumenberg 2006, 473) von Phänomenen des Scheins. Darunter zählen neben dem Mythos die symbolischen Ersatzhandlungen der Rhetorik (Blumenberg 2008a). Sie alle gelten primär als humanisierende Formen des distanzierenden Umgangs mit einer bedrohlichen, dem Menschen auf den Leib rückenden Wirklichkeit. Anstatt sich befreiende oder beglückende Wirkungen von der theoretischen Einsicht in deren Wesen zu erhoffen, wird ihre praktische Bewältigung zum Maßstab humaner Funktion erklärt. Bedürfnisse nach Glück, Sinn und Sicherheit ließen sich jedenfalls von der Präsentation der „nackten Wahrheit“ nicht befriedigen, denn sie sei „nicht das, womit das Leben leben kann“ (Blumenberg 1984, 125). Blumenbergs Vorwurf an die Ideologiekritik lautet folglich: Sie bleibe einem Verständnis von Aufklärung und Erkenntnis verhaftet, das die Humanisierungsfunktion des Scheins kategorisch ignoriere. Indem sie Phänomene des Scheins unterschiedslos als aufzulösende begreife, arbeite sie ihr sogar entgegen. Solcher „Rigorismus der Wahrheit“ (Blumenberg 2015a) entfalte eine Zertrümmerungswut, der inhumane Konsequenzen eigneten.

Blumenbergs Kritik an rigoristischen Wahrheitsansprüchen ist insofern noch grundsätzlicher angelegt, als er diese für theoretisch ungedeckt hält. Er sucht das zu erhärten, indem er die selbst metaphorischen Voraussetzungen der tradierten Opposition von Schein und Wahrheit freilegt. Seine metaphorologischen Untersuchungen zeigen, inwiefern dieses Verständnis von Wahrheit bis auf uralte Vorstellungen zurückgeht, wobei der Lichtmetapher besondere Bedeutung zukommt (Blumenberg

2008c). *Locus classicus* der Konfiguration von Licht und Wahrheit ist Platons Höhlen- gleichnis im 7. Buch seines Dialogs über den Staat (Platon 1991, 514a–517a). Darin wird die menschliche Erfahrungswelt durch das Modell einer Höhle, ihrem Außen und einem Höhlengang dargestellt, der den Innen- mit dem Außenraum verbindet. Der lichtarme Innenraum der Höhle erscheint als der gewöhnliche Ort der Menschen. Gefesselt an ihren Standort sehen sie nur Schattenspiele, die von Machinatoren erzeugt werden. Deren künstliches Bilderwerk halten die Gefesselten für die Wirklichkeit, für das Wahre und Seiende selbst. Tatsächlich aber leben sie in einer Sphäre des *künstlichen Lichts*, des Scheins und der Illusionen. Anders stellt sich der Außenraum der Höhle dar: Hier herrscht das *natürliche Licht*, dessen Strahlen von der Sonne des Guten ausgehen und den Außenraum mit Wahrheit erfüllen. Den Höhlenausgang vermag nur zu erreichen, wer seine Fesseln abwirft, den Mechanismus des Schattenspiels durchschaut und dem Weg von Bildung und Erkenntnis folgt.

Während in der erkenntnistheoretischen Tradition die Voraussetzungen dieses Modells implizit fortwirkten, fragt die Metaphorologie: Was geschieht hier? Und ihre Antwort lautet: Die Welt wird *metaphorisch* als eine Höhle verstanden. Das heißt, die Ausdrücke ‚Welt‘ und ‚Höhle‘ stehen in einem Verhältnis der gegenseitigen Übertragung. Mit beiden Ausdrücken sind jeweils Felder von Vorstellungen und Assoziationen verknüpft. Wir versuchen über die Verfassung der Welt etwas in Erfahrung zu bringen, indem wir auf unsere Vorstellungen von ihr, Qualitäten, Eigenschaften oder Strukturen übertragen, die wir an Vorstellungen von einer Höhle gewonnen haben. Kurzum: Wir machen die Höhle zu einem Modell, nach dem wir die Welt verstehen. Solche metaphorischen Orientierungsmodelle stehen laut Blumenberg im Hintergrund unserer Begriffe von der Welt, der Wahrheit und der Wirklichkeit.

Die metaphorologische Deutung unterläuft ein rigoroses Wahrheitsverständnis, indem sie zu erhärten sucht, dass es auf die Orientierung an „absoluten Metaphern“ (Blumenberg 1998, 10) angewiesen ist. „Absolut“ sind Metaphern wie das Licht der Wahrheit insofern, als das, was sie über die Wahrheit ausdrücken, nicht ohne Bedeutungsverlust übersetzbar ist in Sätze vom Typus einer Definition. Solche Metaphern vermögen nicht eindeutig und unwiderruflich zu sagen, was die Wahrheit ist. Das heißt auch: Sie geben keine verifizierbare Erkenntnis an die Hand. Insofern ist das von ihnen getragene Wahrheitsverständnis letztlich theoretisch ungedeckt. Für Blumenberg disqualifiziert das solche Metaphorik aber nicht, er hält sie im Gegenteil für legitim, weil durchaus produktiv und letztlich sogar unverzichtbar. Indem sie etwas über die Qualität und Struktur von solchen Sachverhalten zeige, die wie ‚die Welt‘ oder ‚die Wahrheit‘ gar nicht im strengen Sinne bestimmbar seien, ermöglichten sie praktische Orientierung im Umgang mit ihnen. Mit Bezug auf das Höhlenmodell heißt das: Es weist dem Menschen eine Stellung in der Welt zu, die primär von seinem Streben nach Wahrheit bestimmt ist. Philosophisch ausgedrückt: Unabhängig von der Frage nach ihrer Wahrheit konstituieren und strukturieren Metaphern das menschliche Welt- und

Selbstverhältnis. Darin liegt die produktive, welterschließende oder, in den Worten Blumenbergs, „lebendige“ Kraft der Orientierungsfunktion.²

Es ließe sich nun einwenden, die restlos aufgeklärte, moderne Philosophie bedürfe solcherlei Mythen längst nicht mehr. Aber dieser selbstgewissen Behauptung tritt Blumenberg energisch entgegen. Mit Blick auf das Höhlenmodell kann er belegen, wie Elemente der Platonischen Grundvorstellung über die Jahrhunderte hinweg immer wieder aufgegriffen und umgeformt werden. Ihr Nachwirken reicht weit in die Moderne hinein. Besonders faszinierend ist, dass es auch dort nachweisbar ist, wo von einer Höhle gar nicht die Rede ist. Vor allem die vom Platonischen Höhlenausgang vorgezeichnete Vorstellung vom Licht der Wahrheit hält Blumenberg für immer noch wirksam.

Das zeigt sich an der Semantik der Aufklärung, deren Anspruch sich auch in der Metapher von der „nackten Wahrheit“ artikuliere (Blumenberg 1998, 71; 2019). Solche Vorstellungen implizieren ein methodisches Verhalten, wie am Gestus der unbedingten Enthüllung deutlich wird. Ihn verfolgt Blumenberg etwa mit Blick auf Sigmund Freuds Psychoanalyse; er moniert ihn an Hannah Arendts Deutung von Adolf Eichmann als befehlswilligem ‚Hanswurst‘; und er attestiert ihn dem ideologiekritischen „Mißtrauen gegen Verblendungszusammenhänge“ (Blumenberg 1997, 11). Zum einen hält Blumenberg den epistemologischen Anspruch für nicht einlösbar und vom nachkantischen Vorgehen der Wissenschaft entkräftet: Verstehe man unsere Gegenwart durch Platons Modell, befänden wir uns noch immer auf dem Stand „von Troglodyten, die genug Wirklichkeit am Unwirklichen ihrer Erscheinungen, ihrer Hypothesen, ihrer ‚Paradigmen‘ haben“ (Blumenberg 1989, 793–794). Zum anderen muss sich jede Enthüllungsbestrebung die ethisch motivierte Frage gefallen lassen, „ob die Wahrheit den Preis der Brände wert ist, die sie entzünden kann“ (Blumenberg 1984, 351). Der Preis manifestiere sich im Falle von Freuds therapeutischer Arbeit am letztendlichen Vorrang seines Erkenntnisinteresses vor dem Patientenwohl. Freuds kulturtheoretischer Deutung der biblischen Moses-Figur wirft Blumenberg vor, den verfolgten Juden eine mythische Identifikationsfigur genommen zu haben; und Arendts Entzauberung von Eichmann zieht er des Unverständnisses für die Notwendigkeit, die einer dämonisierten Figur für den negativen Gründungsmythos des jungen Staates Israels zukomme (Blumenberg 2015a). Theodor W. Adorno schließlich ereilt mehrfach ein Vorwurf, der an Georg Lukács’ polemische Behauptung erinnert, jener habe sich im moralischen Luxus des „Grand Hotel Abgrund“ (Lukács 1971, 16) eingerichtet: Weil Adorno zu viel an Aufklärung verlange, sich Rettung allein von der absoluten Negation des Verblendungszusammenhangs verspreche, habe seine Kritik zu wenig praktische Konsequenzen. Er interessiere sich nicht für konkrete Lebensprobleme, nehme gar eine Haltung des „Quietismus und Attentismus“ ein (Blumenberg 2015b, 275).

² Das auch von Paul Ricœur (2004) mit der Rede von der „lebendigen Metapher“ aufgegriffene Schema von ‚lebendigen‘ und ‚toten‘, d. h. zu festen Mustern erstarrten, Metaphern geht auf Nietzsches (1999, 881) Essay über Wahrheit und Lüge zurück, der als metaphorologischer Urtext gelten kann.

2 Tyrannische Kanalisierung oder: Metaphorologie als Ideologiekritik

Im Lichte des Entfalteten ist es kaum überraschend, dass sich Blumenberg gegenüber Ideologiekritik stets um polemische Abgrenzung bemüht. Eine Kostprobe: In einem aus dem Nachlass als *Quellen, Ströme, Eisberge* edierten Buchprojekt über Wassermetaphern behauptet er, Ideologiekritik sei mittlerweile zum „Nationalsport“ (Blumenberg 2012, 210) aufgestiegen. Überall sieht Blumenberg, der wohl noch die publizistische Konjunktur von Marxismen in den 1970er Jahren vor Augen hat, eine „Rhetorik des Mißtrauens“ (Blumenberg 2012, 207) am Werk. Es ist der ideologiekritische Gestus „der Entlarvung, der Hinterfragung, der Kritik verdeckter oder uneingestandener Voraussetzungen“ (Blumenberg 2012, 210), von dem er sich immer wieder ostentativ distanzieret.

Nicht nur verschwimmen in Blumenbergs Bild ‚der Ideologiekritik‘ die Differenzen unterschiedlicher, kaum aufeinander reduzierbarer Ansätze marxistischer Provenienz. Überdies werden unter Verweis auf den gemeinsamen Gestus auch die Unterschiede in Motivation und Vorgehen zu Theorien wie der Freuds und Arendts nivelliert. Schließlich entbehrt es nicht der Ironie, dass Blumenberg selbst immer wieder eine Form von Kritik praktiziert hat, die es nicht minder auf verdeckte oder uneingestandene Voraussetzungen des Denkens, Sprechens und Handelns abgesehen hat. Das ist in allen Werkkontexten evident: So entdeckt seine große *Legitimität der Neuzeit* die unreflektierten begrifflichen, metaphorischen und narrativen Voraussetzungen des normativ aufgeladenen Gebrauchs, den moderne Geschichtsphilosophien vom Begriff der Säkularisierung machen. In der *Arbeit am Mythos* dominieren zwar menscheitsgeschichtliche Überlegungen zu den unverzichtbaren Funktionen des Mythos. Spätestens seit der Erschließung von zu diesem Projekt gehörigen Materialien aus dem Nachlass zeigt sich diese Arbeit aber auch als kritische Auseinandersetzung mit der Funktion, die mythische Versatzstücke für politische Legitimitätsbildung in der Moderne erfüllen (Blumenberg 2014). Im Rahmen seiner metaphorologischen Schriften arbeitet Blumenberg schließlich nicht allein die hintergründige Wirkungskraft bestimmter tradierter Vorstellungen heraus, wie es am Aufweis des Höhlenmodells als impliziter Leitvorstellung deutlich wurde. Darüber hinaus entwickelt die Metaphorologie Ansätze zur Systematisierung solcher metaphorischer Orientierungsfunktion.

Mit dem Begriff der „Hintergrundmetaphorik“ (Blumenberg 1998, 91) bietet Blumenberg eine Konzeption auf, die erlaubt, einzelne in einem Text oder einer Rede auftretende Metaphern als Indizes zu deuten: Sie verweisen auf ein dem jeweiligen Gebrauch zu Grunde liegendes metaphorisches Assoziationssystem. Um ein berühmtes Beispiel von Immanuel Kant aufzugreifen: Die metaphorische Darstellung eines autoritär regierten Staates als Handmühle indiziert eine mechanische, die Darstellung eines verfassungsmäßig regierten Staates als Organismus eine organische Hintergrundmetaphorik (Kant 1974, B 257). Solche ebenso geschichtlich variierenden wie transhistorisch wirksamen Metaphernkomplexe bilden laut Blumenberg die „Substruktur“ oder

die „Sinnhorizonte“ (Blumenberg 1998, 13) auch des begrifflichen Denkens: Dessen grundsätzliche Ausrichtung ist regelrecht daran „abgelesen“ (Blumenberg 1998, 91), was auch dort gilt, wo sich in Aussagenzusammenhängen gar keine Metaphorik manifestiert. Um Leitvorstellungen kann es sich bei solchen impliziten Vorentscheidungen auch in normativem Sinne handeln. An der epistemologischen Konfiguration von künstlichem/natürlichem Licht im Höhlenmodell tritt ihre normative Kraft ebenso deutlich hervor wie an Kants ethisch indiziertem Gebrauch der Differenz mechanisch/organisch. Dabei macht die Metaphorologie die eingangs umrissene Ambivalenz solcher Wirkungskraft sichtbar. Nicht zuletzt indem er zwischen der lebendigen Orientierung und der tyrannischen Kanalisierung durch Metaphern unterscheidet, praktiziert Blumenberg eine Art von „philosophischer Metaphernkritik“ (Blumenberg 2012, 167).

Die kritische Stoßrichtung eines Verfahrens, das Hintergrundmetaphoriken freilegt und ihre kanalisierende Wirkung problematisiert, lässt sich an der Analyse einer Metapher weiter verdeutlichen, die Blumenberg exemplarisch für die Rhetorik des Misstrauens untersucht. Die im Nachlassband zu den Wassermetaphern zuletzt analysierte Metapher des Eisbergs eignet sich zur Illustration der ideologiekritischen Implikationen des Verfahrens besonders gut. Denn das Vorgehen unterscheidet sich in zweierlei Hinsicht von den zu Lebzeiten publizierten metaphorologischen Analysen. Diese historisch weit ausgreifenden Studien über die Höhlenausgänge oder die Vorstellung von der Welt als Buch und ihrer Erkenntnis als seiner Lektüre (Blumenberg 1986), rekonstruieren je eine Metapherngeschichte. Anders als in diesen umfassenden Studien, deren Narrative je nur punktuell auf die Gegenwart zulaufen, wendet sich Blumenberg mit dem Eisberg einem metaphorischen Phänomen der Gegenwart zu, also der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Während besagte Studien fast ausschließlich Zeugnisse der Geistes- und Philosophiegeschichte interpretieren, gilt das Augenmerk hier scheinbar trivialen Funden aus Zeitungen und Zeitschriften. Im Marbacher Archiv offenbaren Zettelkästen, die neben Karteikarten zu Begriffen oder Metaphern thematisch einschlägige Zeitungsausschnitte enthalten, einen regen Sammeleifer. Gerade in den kleinen Formen, seinen Glossen und Aphorismen, von denen viele erst *peu à peu* aus dem Nachlass veröffentlicht werden, zeigt sich Blumenberg häufig als Kommentator des Zeitgeistes.

Doch kommt auch diese Untersuchung eines modernen Metapherngebrauchs nicht ohne Abriss seiner Vorgeschichte aus. Neu an der Metapher sei nicht das Misstrauen, das sie artikuliere, sondern dass sie ihm eine vormals nicht bekannte metaphorische „Gewandung“ (Blumenberg 2012, 207) verpasst habe: die des Eisbergs mit seinem Missverhältnis von kleiner sichtbarer Spitze und großem verborgenem Rest. Das Misstrauen gegenüber dem Sichtbaren führt Blumenberg auf die Anfänge der neuzeitlichen Wissenschaft und deren Infragestellung bisher geltender Selbstverständlichkeiten zurück. Das seit der Antike wirkende „Sichtbarkeitspostulat“ sei von der Einsicht in die Kluft zerstört worden, die zwischen der „Reichweite des menschlichen Wahrnehmungsvermögens“ und „der Ausdehnung der Welt“ besteht (Blumenberg 2012, 205). Bedingt sei die Erweiterung des Erfahrungsraums sowohl in die Weiten des Weltalls als auch in die mikroskopischen Sphären von den methodologischen und

technologischen Errungenschaften der Neuzeit, man denke an Fernrohr und Mikroskop. Fortan war den Augen allein nicht mehr zu trauen. Diese Entwicklungen fasst Blumenberg als Konsequenz jener Wissenschaftsrevolution, um die viele seiner wissenschaftsgeschichtlichen Arbeiten kreisen: der kopernikanischen Wende. Mit ihr, so seine geschichtsphilosophische Deutung, habe eine als göttliche Schöpfung gedachte Natur ihre Maßstabsfunktion für das menschliche Welt- und Selbstverständnis notwendig eingebüßt. Die Natur, so sollte man meinen, kann uns forthin nichts mehr über den Sinn oder die Gestaltung des menschlichen Lebens sagen. Als „schwerwiegend“ qualifiziert Blumenberg daher seinen Befund, dass „die Natur noch immer als Leitfaden für das Selbstverständnis des Menschen“ (Blumenberg 2012, 207) fungiere – und zwar in Gestalt historisch variierender Metaphern. Das wirft mindestens zwei Fragen auf: Warum ist es auch jüngst noch ein Naturbild, in dem sich das Misstrauen in sichtbare Phänomene artikuliert? Und: Warum ausgerechnet der Eisberg?

Blumenberg antwortet auf die zweite Frage mit der Formulierung einer Bedingung: Damit sie attraktiv wird, muss Bedarf für eine Metapher vorhanden sein. Einen solchen gibt es offensichtlich für das Bild des Eisbergs erst, wenn sich der Verdacht verallgemeinert hat: Er richtet sich in der Moderne nicht allein auf den unsichtbaren Teil der Natur, sondern auch „auf hinterhältige Verhältnisse im Bewußtsein, in der Gesellschaft, in der Wissenschaft“ (Blumenberg 2012, 237). Bei Nietzsche fände sich erstmals die Annahme ausbuchstabiert, unser Bewusstsein sei nur die Oberfläche, unter der sich eine quantitativ überwiegende Tiefendimension eröffne (Blumenberg 2012, 214), ohne dass er allerdings die Eisberg-Metapher dafür evoziert. Die letztendlichen Gründe für deren späte Konjunktur lässt Blumenberg offen. Sie mag erst von der Titanic-Katastrophe ermöglicht worden sein, mit der die subkutanen Gefahren des Eisbergs, die selbst die avanciertesten Errungenschaften des technischen Zeitalters bedrohen, ins öffentliche Bewusstsein gehoben wurden. Dass der Aspekt einer versteckten Gefahr für den modernen Gebrauch entscheidend ist, belegt das von Blumenberg herangezogene Material. Durchweg steht die Metapher für die Annahme ungeahnter Ausmaße aktueller Probleme ein. Die Auswahl der zitierten Varianten erinnert an den Zuschnitt der diskursanalytischen Arbeiten Michel Foucaults: Sie stammen aus der Psychologie, der Kriminalistik und der Politik.

Einsatzpunkt ist ein Experten-Hearing zur Reform des Sexualstrafrechts im Deutschen Bundestag von 1970, auf dem der Psychotherapeut Rudolf Affemann der Metapher zum ersten Mal einen prominenten Auftritt verschafft habe (Blumenberg 2012, 207–208). Der Eisberg bebildert hier das Missverhältnis von bewussten und unbewussten Anteilen des menschlichen Selbst und den Fehlschluss, nur das Sichtbare, das Bewusste, für das Entscheidende oder Ganze zu halten. Ausgehend von diesem Fund verfolgt Blumenberg weiter, wie die Metapher in Wissenschaft und Öffentlichkeit immer wieder zur Illustration der Freud'schen Grundannahme gebraucht, oder auch: missbraucht wird. Denn dem Erfinder der Psychoanalyse selbst wird ihr Gebrauch zwar unterstellt, wie auf einem typisch reißerischen Coverbild des Nachrichtenmagazins *Der Spiegel* von 1959, der mit dem Titel aufwartet: „Die Seele ist ein Eisberg: Sigmund Freud“ (Blumenberg 2012, 208). Doch ist die Metapher, anders als bei seinen

stilistisch minder begabten Epigonen, in Freuds Schriften, wie Blumenberg meint: kaum zufällig, nicht nachweisbar.

Des Weiteren tritt die Metapher in „Gebieten der Kriminalität“ verstärkt auf; Blumenberg nennt: „Schmuggel, Waffenhandel, Spionage, Umgang mit Steuergeld, Konkurse, Terrorismus.“ (Blumenberg 2012, 215) Anhand von Zeitungsberichten über Fahndungserfolge und Gerichtsprozesse zeigt Blumenberg, wie der Eisberg hier der Suggestion von Bedrohungen durch Verbrechen dient, deren Ausmaße in der Öffentlichkeit noch längst nicht angemessen wahrgenommen würden. Die Eisberg-Metapher wird insbesondere in solchen Fällen genutzt, in denen kaum stichhaltige Belege für die alarmistischen Annahmen vorliegen. Schließlich weist Blumenberg die „hochgradig“ politische Disposition der Metapher auf (Blumenberg 2012, 219). Dazu zitiert er unter anderem aus den Memoiren Henry Kissingers, dem der Eisberg geradehin zur Lieblingsmetapher für die Fehleinschätzungen anderer politischer Akteure geworden ist.

Diese auf die Funktionalität der Metapher fokussierte Analyse arbeitet Momente heraus, die alle metaphorischen Eisberge aufweisen. Sie alle evozieren das titanisch-fatale Missverhältnis, um Vermutungen über die hinterhältige oder doppelbödige Verfasstheit der Wirklichkeit zu artikulieren. Blumenberg pointiert: „Der Eisberg ist das Monument dieses Mißtrauens“ (Blumenberg 2012, 211). Und egal ob es im psychologischen, kriminalistischen oder politischen Kontext aufgerufen wird, stets gibt das Bild diesen Vermutungen Plausibilität, verschafft ihnen Evidenz. Woraus genau die Metapher ihre rhetorische (Überzeugungs-)Kraft zieht, erhellt sich ebenfalls an den unterschiedlichen Verwendungen. Sie machen sich etwa immer wieder zu Nutze, dass die Metapher eine Quantifizierung des Verhältnisses von sichtbaren und unsichtbaren Teilen erlaubt, in den von Blumenberg zitierten Quellen wahlweise das von 1/7 zu 6/7 oder 1/9 zu 8/9. Solche Quantifizierung suggeriert eine Tatsachenbindung und Wissenschaftlichkeit, deren Absenz der Gebrauch der Metapher doch gerade kompensieren soll. Getragen werden solche Mechanismen pseudowissenschaftlicher Evidenzproduktion von einer entscheidenden Annahme. Ihre Effizienz liege in dem Faktum begründet, „dass *die Natur selbst* ein solches Exempel von Disproportion von Vordergrund und Hinterhalt“ kenne (Blumenberg 2012, 207). Weil es sich bei der Disproportion um nicht weniger als eine *naturgesetzliche* Erscheinung handelt, gelte es als nur folgerichtig, eine entsprechende Gesetzlichkeit auch für die „psychische, soziale und politische Wirklichkeit“ (Blumenberg 2012, 211) des Menschen zu unterstellen. Der Common Sense meint: Wie die Natur so ist die Wirklichkeit insgesamt nicht so, wie sie uns erscheint.

Dieser Befund führt zu Blumenbergs anfänglicher Beobachtung zurück, der Natur komme nach wie vor eine normative Orientierungsfunktion für das Selbst- und Weltverständnis zu. Nun lässt sich die erste, bisher noch offene Frage beantworten: Wie kann, trotz des diagnostizierten neuzeitlichen Autoritätsverlusts der Natur, gerade ein Naturphänomen solche Evidenz vermitteln? Folgt man Blumenbergs Deutung, so liegt im technisch-naturwissenschaftlichen Zeitalter die rhetorische Kraft in der Suggestion von *Naturgesetzlichkeit* – und zwar auch dort, wo sie gar nicht uneingeschränkt herrscht. Dass die Übertragung natürlicher auf soziale Sachverhalte als folgerichtig

erscheint, ist keineswegs voraussetzungslos. Es erschließt sich erst, wenn man den Gebrauch der Eisberg-Metapher und anderer Naturbilder zur Darstellung sozialer Sachverhalte als Ausdrucksformen einer historisch spezifischen Denkform deutet. Sie nimmt systematisch dort „feststehende, weil ganz natürliche Verhältnisse“ an, „wo sie gar nicht bestehen“ (Blumenberg 2012, 214–215). Man kann diese moderne Denkform als Naturalisierung des Sozialen fassen, denn letztlich vollzieht sie eine unreflektierte Übertragung von Naturgesetzen auf gesellschaftliche Verhältnisse.

Blumenberg beschreibt einzelne Phänomene dieser neuzeitlichen Denkform treffend; und seine Deutung pseudo-naturwissenschaftlicher Evidenzproduktion ließe sich durchaus als eine ideologiekritische Leistung verstehen. Denn sie macht nachvollziehbar, wie die metaphorische Orientierung in die Kanalisierung unserer Wahrnehmung der gesellschaftlichen Realität durch ein simplifizierendes Bild oder Muster umkippt. Allerdings wird ein solches Verständnis vom theoretischen Bezugsrahmen dieser Deutung begrenzt. Das liegt an Blumenbergs Verständnis von Geschichte einerseits und von Praxis andererseits. Geschichte, das zeigt der kurze Abriss zur Genese der Misstrauens-Rhetorik, erscheint primär als Geistes- und Wissenschaftsgeschichte, worunter auch Technikgeschichte subsumiert wird; nach deren Bedingtheit durch die Geschichte gesellschaftlicher Verhältnisse wird nicht gefragt. Wenn seine späteren Schriften stattdessen einen praktischen, oder, wie ihr Autor gerne sagt, ‚lebensweltlichen‘, Erfahrungshintergrund von Metaphern und anderen Sprachformen thematisieren, so bleibt das auf anthropologischem Niveau. Sie interessieren sich vor allem für Fragen der menscheitsgeschichtlichen Genese. In den *Höhlenausgängen* wird etwa die Höhlenmetaphorik bis auf die frühgeschichtlichen Erfahrungen von Höhlenbewohnern zurückgeführt (Blumenberg 1989, 25). Durchweg werden symbolische Formen und Praktiken als Anstrengungen zur Distanzierung von einer bedrohlichen Wirklichkeit interpretiert. Für die Deutung aktueller gesellschaftlicher Phänomene reichen jedoch weder die spekulativen Ausflüge in die Urgeschichte noch die Identifikation allgemeinmenschlicher Grundfunktionen zu. Mit der deskriptiven Erfassung von Naturalisierungseffekten zeigt die Metaphorologie ihr ideologiekritisches Potential; mit ihrer geistesgeschichtlichen und kulturalanthropologischen Deutung werden die Grenzen einer ideologiekritischen Lektüre erreicht.

3 Mit der Metaphorologie über die Metaphorologie hinaus

Gefasst unter dem Titel der ‚Verdinglichung‘ ist die Naturalisierung des Sozialen ein Grundthema von Ideologiekritik. Zu deren Kerngeschäft zählt seit jeher die Kritik der Verdinglichung, wie sie ausgehend von Marx’ Kritik der politischen Ökonomie, über Lukács’ (1970) *Geschichte und Klassenbewusstsein* ins Repertoire einer Kritischen Theorie der Gesellschaft eingegangen ist. Die Verdinglichungskritik bietet Ansätze zum Verständnis der historischen Konjunktur und der sozialen Systematik von Naturali-

sierungsphänomenen – das gilt auch für einschlägige Metaphern. Die Grundthese solcher Kritik lautet: Die Naturalisierung des Sozialen, wie sie in Sprach- und Denkformen alltäglicher, wissenschaftlicher und politischer Provenienz zu beobachten ist, geht auf die historische Verfasstheit der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst zurück. In der modernen kapitalistischen Gesellschaft hat sie darum *systematischen* Charakter.

Als Verdinglichung lässt sich die Denkform der Naturalisierung zunächst insofern fassen, als sie historisch gewordene soziale Verhältnisse so versteht, als ob sie *dingliche*, in den Worten Blumenbergs: *feststehende*, oder eben: *ganz natürliche* Verhältnisse seien. Ein Beispiel gibt folgende gängige Annahme: Eigenschaften und Verhaltensweisen der heute lebenden Menschen lägen in der Natur des Menschen. So wird etwa das universelle Konkurrenzstreben auf eine instinkthafte Disposition zurückgeführt und dadurch legitimiert oder als alternativlos hingestellt – anstatt es als Imperativ einer historischen Formation von Gesellschaft zu begreifen, deren Produktionsweise auf die Akkumulation von Kapital abzielt und die Einzelnen dazu zwingt, miteinander zu konkurrieren. Eine ähnliche Denkbewegung vollzieht die Anthropologie Arnold Gehlens, wenn sie die in den gesellschaftlichen Institutionen verkörperte „Herrschafts- und Führungsgesetzlichkeit“ mit dem naturalistischen Argument rechtfertigt, der Mensch als „Zuchtwesen“ (Gehlen 1986, 61) bedürfe angesichts seiner mangelhaften biologischen Ausstattung ihrer Autorität; was übrigens auch Blumenberg als „fatale Rückkehr“ (Blumenberg 2008a, 415) zum Hobbes'schen Modell des Gesellschaftsvertrags versteht.

Die Logik der Verdinglichung lässt sich mit den Begriffen der Entzeitlichung und der Dekontextualisierung fassen. Was geschichtlich geworden ist und durch seine Integration in den Funktionszusammenhang einer spezifischen Gesellschaft seine Bestimmung erfährt, erscheint als geschichtslos und kontextunabhängig – ergo als ein Stück Natur. In dieser Hinsicht ist die Denkform der Naturalisierung falsch. Entscheidend ist nun aber, dass die Denkform der Naturalisierung in der modernen Gesellschaft nicht nur *falsch* sondern auch *notwendig* ist. *Falsch* ist die Form der Bezugnahme auf die Wirklichkeit insofern, als sie historisch-soziale als natürliche Sachverhalte missversteht. *Notwendig* ist die falsche Bezugnahme, weil ihre Form aus der Verfasstheit der Wirklichkeit selbst hervorgeht.

Folgt man Marx, so vollzieht sich die soziale Konstitution der Wirklichkeit unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen als ein heteronomer und den beteiligten Akteurinnen undurchsichtiger Prozess (Marx 1972, 85–98). Das bedingt, dass sie sich falsche Vorstellungen davon machen, die zugleich in gewisser Hinsicht realitätsgerecht sind. Als *verdinglicht* erscheinen den Menschen ihre Beziehungen zueinander sowie zu ihrer Welt nämlich insofern *notwendig*, als sie tatsächlich *dingliche* Form annehmen. Unter der Vorherrschaft der kapitalistischen Produktionsweise nimmt tendenziell alles die Form von Waren an; das gilt auch für die sozialen Beziehungen, die nun primär waren- und geldförmig vermittelt sind. Als *natürlich* erscheint diese Einrichtung der Welt den Menschen insofern *notwendig*, als die gesellschaftlichen Verhältnisse realiter *naturwüchsige* Form annehmen. Statt von bewusster gemeinsam ausgehandelter politischer Gestaltung sind sie von anarchischen ökonomischen Einzelinteressen bestimmt, deren Durchsetzung der blinden Gewalt von Naturkräften gleicht. Verdinglichung und

Naturalisierung sind also gegenständlich realisiert; und doch sind sie scheinhafte, nämlich nur „gesellschaftliche Natureigenschaften“ (Marx 1972, 86). Was als invariant gegebene, erste Natur erscheint, ist in Wahrheit eine menschlich hergestellte und darum auch veränderbare, eine zweite Natur.³

Für ein solches „objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewusstsein“ (Adorno 2003a, 465) von der gesellschaftlichen Wirklichkeit aber steht nach Adorno der Begriff der Ideologie. Dieser Ideologiebegriff ist nicht durch willkürliche Manipulation, Täuschung und Instrumentalisierung bestimmt. Vielmehr hebt er die gesellschaftliche Formbestimmtheit und den Wirklichkeitsgehalt von Ideologemen hervor. Damit zeigt sich, dass Blumenbergs Polemik gegen Ideologiekritik zumindest in diesem Fall am Gegenstand vorbei geht: Entscheidend ist nicht die von inflationärem Misstrauen getragene Annahme, alles Sichtbare sei bloßer Trug, womöglich sogar Betrug durch dunkle Mächte.⁴ Mit Marx und Engels lassen sich Ideologien als „Sprachen des wirklichen Lebens“ (Marx und Engels 1958, 26) verstehen. Das heißt, sie sind ebenso Artikulationsformen gesellschaftlicher Realität, wie sie selbst teilhaben an gesellschaftlicher Praxis und diese mitkonstituieren. Aufgabe der Kritik ist die Deutung dieser Ausdrucksformen, die zu einem Urteil darüber verhilft, inwiefern sie falsch und inwiefern sie realitätsgerecht sind.

Die von Blumenberg untersuchte Metapher des Eisbergs lässt sich im hier entwickelten Sinne als ideologische Artikulations- und Praxisform deuten. Zunächst drückt sich darin eine naturalistische Hintergrundmetaphorik aus. Deren systematische Funktion als Leitfaden des Verstehens verweist wiederum auf die moderne Denkform der Naturalisierung des Sozialen. Insofern sie soziale Verhältnisse als natürliche darstellt und mit dieser Darstellung Evidenz evoziert, ist sie scheinhaft, falsch. Insofern sich jedoch in der Suggestion unsichtbarer Gefahren eine Ahnung vom realiter ebenso naturhaften wie unmittelbar undurchsichtigen Charakter der gesellschaftlichen Wirklichkeit ausdrückt, weist die Metapher mittelbar ein Moment von Einsicht auf. Da

3 Das hier evozierte Bild einer invariant gegebenen oder dinglich strukturieren ersten Natur ist seinerseits als Resultat jenes gesellschaftlichen Verdinglichungsprozesses zu deuten, der das Natürliche zum Objekt und Material von Naturbeherrschung, Arbeit und Verwertung degradiert.

4 Nach wie vor kommt es zu entsprechenden Gleichsetzungen. Mit Bezug auf die von Paul Ricœur geprägte Formel von der „Hermeneutik des Verdachts“ hat Philipp Felsch (2021) jüngst einen Zusammenhang zwischen gegenwärtigem Verschwörungsdenken und einer „verschwörungstheoretischen Seite der Kritischen Theorie“ hergestellt. So habe die Ideologiekritik vor allem Herbert Marcuses in den 1960er und 70er Jahren als Stichwortgeber für „Versuche, gesellschaftliche oder politische Phänomene dem Wirken ‚irgendwelcher mächtigen Individuen oder Gruppen‘ zuzuschreiben“ fungiert (Felsch zitiert hier Karl Poppers Definition von Verschwörungsdenken). Auch wenn Felsch der Kritischen Theorie eine gesellschaftstheoretische Rationalisierung „des Verdachts“ zugesteht, führt dieser Vergleich in die Irre. Nicht nur hat die Logik des Verdachts in Gestalt einer Zuschreibung gesellschaftlicher Übel an verborgene Mächte nichts mit dem Vorgehen materialistischer Ideologiekritik zu tun, die an der – auf gesellschaftliche Strukturzusammenhänge zielenden – Marx’schen Kritik der politischen Ökonomie geschult ist. Überdies ignoriert Felsch, dass sich die Kritische Theorie wie kaum eine andere Denkformation des 20. Jahrhunderts in empirischen Studien und erkenntnis-kritischen Reflexionen mit Verschwörungsdenken auseinandergesetzt hat (Tränkle 2022b).

er freilich durch eine notwendig falsche Form hindurch artikuliert wird, weist erst eine ideologiekritische Analyse solchen Wahrheitsgehalt auf. Indem sie sowohl die scheinhafte Naturalisierung als auch die reale Naturhaftigkeit von Gesellschaft herausarbeitet, bietet sie eine überzeugende Antwort auf die offene Frage nach der besonderen Evidenzkraft von Naturbildern in der Moderne.

Wie genau sie scheinhafte Evidenz produziert, tritt hervor, wenn die Metapher selbst auf ihre praktischen – oder mit einem gängigen Ausdruck: performativen – Funktionen hin befragt wird. Wird die Metapher des Eisbergs gebraucht, um pseudowissenschaftliche Vermutungen über die soziale Wirklichkeit anzustellen, so webt sie selbst an deren Naturalisierung mit. Indem sie ominöse unsichtbare Gefahren suggeriert, arbeitet sie nicht der Aufhellung, sondern der Mystifikation der gesellschaftlichen Verhältnisse zu. Eine kritische Deutung des realiter Undurchsichtigen hätte gerade dessen rationale Analyse zur Grundlage. So fungiert die Metapher des Eisbergs im vermittelten Zusammenhang gesellschaftlicher Denk- und Praxisformen: Dass soziale Sachverhalte naturwissenschaftlich behandelt werden, ist bedingt von einem auf Anwendbarkeit geeichten Wissensverständnis; ein solches wiederum ist bedingt vom ökonomischen Imperativ der Verwertbarkeit.

Damit zeichnen sich die methodologischen Konsequenzen einer ideologiekritischen Erweiterung der Metaphorologie ab. Metaphern können nicht länger rein metaphorologisch gedeutet werden. Der historisch-soziale Ausdrucksgehalt und die praktische Funktion eines bestimmten Gebrauchs von Metaphern werden jedoch nicht durch äußerliche Zuordnung einzelner Sprachformen zu gesellschaftlichen Sachverhalten sichtbar. Es geht nicht um simple Ableitung, die etwa im Sinne eines vulgärmarxistischen Basis-Überbau-Schemas verfährt und behauptet, sprachliche Phänomene seien von ökonomischen Gesetzen determiniert. Vielmehr bedarf es einem Verfahren der *Deutung*, das immanent – auf metaphorischem Niveau – ansetzt und aus der immanenten Beschreibung heraus in die transzendente – das heißt gesellschaftstheoretische – Deutung übergeht. Als ein immanentes Verfahren vermag die Metaphorologie zu beschreiben, wie die Metapher des Eisbergs funktioniert, durch welche Mechanismen sie Evidenz produziert und unser Denken und Sprechen kanalisiert. Zwar weiß auch Blumenberg solche Metaphern dabei als historisch gewordene und gesellschaftlich etablierte Sprachformen zu verstehen, und damit als mehr denn subjektive Mittel der Täuschung oder Manipulation. Vollauf verständlich und letztlich als solche beurteilbar werden die ideologischen Mechanismen aber erst, wenn man sie auf die objektive, das heißt historisch etablierte und mit gesellschaftlichem Geltungsanspruch auftretende Denkform zurückbezieht, in der sie fungieren; und wenn man diese Denkform schließlich auf ihren Stellenwert im gesellschaftlichen Funktionszusammenhang hin befragt. Das ist mit Blumenberg nicht zu machen.

Weil sich der gesellschaftliche Funktionszusammenhang durch die Naturalisierung verhärtet und absolut setzt, spricht Adorno von einem „objektiven Verblendungszusammenhang“ (Adorno 2003b, 398). Blumenberg reagiert auf diese Gegenstandsbestimmung der Ideologiekritik, der er wohl in der *Negativen Dialektik* begegnet, allergisch und missversteht sie als Ausdruck für ein rigoroses Aufklärungsverständnis im

oben diskutierten Sinne. Konsultiert man allerdings das Werk, das diesen Terminus einführt, die gemeinsam mit Max Horkheimer abgefasste *Dialektik der Aufklärung* (Adorno und Horkheimer 2003, 59), so stellt sich das anders dar. Auch diese von Blumenberg in auffälliger Weise ignorierte Schrift formuliert *Kritik* an einer einseitigen Aufklärung, die in vielen Aspekten der seinen nahekommt: Wenn die Autoren der Aufklärung den *prix du progrès* vorrechnen, dann ähnelt das jener ethischen Frage nach dem Preis der Wahrheit; wenn sie mit der mythischen Befangenheit des Bewusstseins seine unterschiedslose Entzauberung problematisieren, so kennen auch sie bewahrungswürdige Potentiale des Mythos sowie ein Recht des Scheins.⁵ Das erweist nicht zuletzt der Gebrauch von Metaphern wie der des Verblendungszusammenhangs, die Ideologiekritik als unverzichtbar gelten, um den gesellschaftlichen Funktionszusammenhang aufzuschließen. In solcher metaphorischen Kritik wird die von Blumenberg beschriebene Erschließungs- und Orientierungsleistung von Metaphern in Regie genommen und aufgehoben.⁶

Wenn Adorno und Horkheimer schließlich, anders als Blumenberg, mit Emphase an den Begriffen der Aufklärung und der Wahrheit festhalten, so nicht, ohne sie zu transformieren: Statt für rein theoretische – oder gar dogmatische – stehen sie für selbst praktische, das heißt gesellschaftlich zu realisierende Programmatiken. Anders als es Blumenbergs Invektiven gegen den „Nationalsport“ Ideologiekritik unterstellen, geht es ihr nicht um die Erkenntnis der nackten Wahrheit um ihrer selbst willen. Die Frage nach der Wahrheit ist auch für eine Kritische *Theorie* nur dann sinnvoll, wenn sie als Frage nach menschlichen Lebens- und Glücksmöglichkeiten gestellt wird; oder genauer: nach dem, was solche Möglichkeiten verstellt oder zerstört. Wenn Ideologiekritik ein angemessenes Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit anstrebt, so steht dahinter also der praktische Impuls zu ihrer Veränderung. Er ist dem Blumenberg'schen Ansinnen, die Welt und das Leben auf menschliche Weise einzurichten, gar nicht so fremd. Der Unterschied liegt nicht zuletzt im ausgeprägten Sinn der Ideologiekritik für das, was solche Einrichtung systematisch verhindert: Die Verblendung liegt im Schein der Alternativlosigkeit dessen, was ist.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 2003a. „Beitrag zur Ideologienlehre“. In *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hrsg. Rolf Tiedemann, 457–477. Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2003b. *Negative Dialektik*. In *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. Rolf Tiedemann. Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. und Max Horkheimer. 2003. *Dialektik der Aufklärung*. In: *Adorno Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. Rolf Tiedemann. Suhrkamp.

⁵ Besonders nachdrücklich verteidigt Adorno das Recht des ästhetischen Scheins in der Kunst, den er vom ideologischen Schein unterscheidet (Tränkle 2021).

⁶ Zum Verfahren der metaphorischen Kritik vgl. das 9. Kapitel in: Tränkle (2022a, 620–633).

- Black, Max. 1983. „Die Metapher“. In *Theorie der Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp, 55 – 79. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Blumenberg, Hans. 1947. „Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal“. In *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 57, 413 – 430.
- Blumenberg, Hans. 1984. *Arbeit am Mythos*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1986. *Die Lesbarkeit der Welt*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1989. *Höhlenausgänge*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1996. *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1997. *Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß*. Reclam.
- Blumenberg, Hans. 1998. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2006. *Beschreibung des Menschen*. Hrsg. Manfred Sommer. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2008a. „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“. In *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hrsg. Anselm Haverkamp, 406 – 431. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2008b. „Sprachsituation und immanente Poetik“. In *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hrsg. Anselm Haverkamp, 120 – 135.
- Blumenberg, Hans. 2008c. „Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung“. In *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hrsg. Anselm Haverkamp, 139 – 171. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2008d. „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“. In *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hrsg. Anselm Haverkamp, 193 – 209. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2010. *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Hrsg. Anselm Haverkamp. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2012. *Quellen, Ströme, Eisberge*. Hrsg. Ulrich von Bülow und Dorit Krusche. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2014. *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*. Hrsg. Angus Nicholls und Felix Heidenreich. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2015a. *Rigorismus der Wahrheit. „Moses der Ägypter“ und weitere Texte zu Freud und Arendt*. Hrsg. Ahlrich Meyer. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2015b. „Dogmatische und rationale Analyse von Motivationen des technischen Fortschritts“. In *Schriften zur Technik*, hrsg. Alexander Schmitz und Bernd Stiegler, 258 – 276. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2019. *Die nackte Wahrheit*. Hrsg. Rüdiger Zill. Suhrkamp.
- Felsch, Philipp. 2021. „Das Komplott war die Geschichte selbst“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 16. Januar 2021. <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/kritische-theorie-und-die-verschwörungstheorien-heute-17148130.html> (abgerufen am 15. März 2023).
- Gehlen, Arnold. 1986. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden: Aula.
- Kant, Immanuel. 1974. *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp.
- Lukács, Georg. 1970. *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*. Luchterhand.
- Lukács, Georg. 1971. *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Luchterhand.
- Marx, Karl. 1972. *Das Kapital*, Bd. 1. In *Marx-Engels-Werke*, Bd. 23. Dietz.
- Marx, Karl u. Engels, Friedrich. 1958. *Die deutsche Ideologie. Marx-Engels-Werke*, Bd. 3. Dietz.
- Nietzsche, Friedrich. 1995. „Darstellung der antiken Rhetorik“. In *Friedrich Nietzsche: Kritische Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 4, 414 – 502. De Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“. In *Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, 873 – 890. dtv.
- Platon. 1991. *Der Staat*. Übersetzt von Rudolf Rufener. dtv.
- Ricoeur, Paul. 2004. *Die lebendige Metapher*. Übersetzt von Rainer Rochlitz. Fink.
- Seel, Martin. 2016. „Das Potential der Sprache. Adorno – Habermas – Brandom“. In *Sprache und kritische Theorie*, hrsg. Philip Hogh und Stefan Deines, 275 – 295. Campus.

- Tränkle, Sebastian. 2016. „Ideologiekritik und Metaphorologie. Elemente einer philosophischen Sprachkritik bei Adorno und Blumenberg“. In *Sprache und kritische Theorie*, hrsg. Philip Hogh und Stefan Deines, 101–132. Campus.
- Tränkle, Sebastian. 2020. „Monumente des Misstrauens. Eine ideologiekritische Lektüre der Metaphorologie“. In: *weiter denken. Journal für Philosophie* 1, 11–17.
- Tränkle, Sebastian. 2021. „Schein und Ausdruck“. In *T.W. Adorno: Ästhetische Theorie. Klassiker Auslegen*, Bd. 74, hrsg. Anne Eusterschulte und Sebastian Tränkle, 105–121. De Gruyter.
- Tränkle, Sebastian. 2022a. *Nichtidentität und Unbegrifflichkeit. Philosophische Sprachkritik nach Adorno und Blumenberg*. Klostermann.
- Tränkle, Sebastian. 2022b. „Wucherungen der Rationalität. Wie kann man Verschwörungstheorien verstehen?“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Beilage Geisteswissenschaften. 12. Januar 2022. <https://www.faz.net/aktuell/wissen/geist-soziales/verschwörungstheorien-wer-denkt-sich-das-alles-bloss-aus-17725585.html> (abgerufen am 15. März 2023).

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, beiden 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 Kunstfertigkeit im Umgang mit der Macht des Wortes, einer Macht, die nicht zuletzt daher rührt, 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 Zuspitzung 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 bester, 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 weiträufige 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 Bewusstseinsweiterung. 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 Sings 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 Selbstausslegungsstützen 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 Begrifflichkeiten 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 affirmativer Aussagen, selbst wenn sie ihm die äußerste Eminenz zusprechen. (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 Balhasar und Haas 1974). Auf neue Weise erhellend 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 verkklärter Gestalt gewärtigt. Sie ergründet Luftspiegelungen ihres eigenen Schwebezustandes, selbst dort noch, wo sie sich kopfüber in die verkehrten Tiefen transzendenter Himmel stürzt. Was sich ändert, ist *im Grunde* eine Abfolge von Abgründen und Ungründen, was sich gleichbleibt aber, stiftet ihre Schwebe, 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-Poesis 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 Göttlichen und Sterblichen?

Man muss nicht erst Hölderlins Verse aus der zweiten Fassung von *Mnemosyne* zitieren: „Denn nicht vermögen / Die Himmlischen 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 Schweben 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 ἐστὶ, 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 Schweben einer thronenden Un-Ent-Schiedenheit näher zu kommen. Folgt man zunächst dem theopoetischen Stufenbau Sloterdijks gleichsam bis zum Absprungspunkt ins Unaus-sprechliche, 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 paradoxen Auftrag 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*, *po-lemos* 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 wird, 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, stiften die Dichter, der *poeta vates*. Das Bleibende aber zeigt sich hier (wie auch bei Hölderlin schon) als eine Stiftung *der* Schweben 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 umrissen, auch *nicht*, indem es sich im Sinne einer transzendierenden 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 programmatischen Gedicht *Einverleibung* (= Kommunion) aus dem *Siebenten Ring* spricht das lyrische Ich zu seinem Du, ohne dass im Grunde ausdeutbar würde, wer hier wem verheißt, wer hier wem diktiert:

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

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 *penetrable* 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 Schweben wird in ihrer absolvierten 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 beredt umkreisen, einkreisen, gleichsam bannen. Allerdings sind es eben darum mitnichten beliebige Mehrdeutigkeiten, sondern selbst faszinierende wie faszinierte, dem Diktat *der* Intensität unterworfenen 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 Legulator 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 Legulator 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-Poesis, eine metaphorische Anthopoesie? – Erinnern wir uns nochmals der herakliteschen 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 Schweben 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 Not wendende 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 enthusiasimieren 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 selbstentwerfener 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 inaugurierten: 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 vermittels 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 Ricœurs 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 Übergangswesen – *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 dienen, 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.“ (Ricoeur 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. Ricoeur: „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“ (Ricoeur 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‘“ (Ricoeur 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 Theopoesis 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 kulturevolutionären 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 ausgedeutet. 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 adrisissent, dicessimus. (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. 1970 [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. Übersetzt 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 Theopoesie. 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.

Domenico Schneider

Metaphorik in der digital-datafizierten Lebenswelt

Abstract: Metaphors in the Digital-datafied Lifeworld. The following article looks at metaphors with regard to the digital-datafied lifeworld. Three aspects are examined in more detail. Firstly, metaphors are considered in the context of programming and the understanding of digital thinking. This will be done in more detail with reference to the metaphor theory of Lakoff and Johnson. Secondly, the classical problem of translation (reference and meaning) of metaphorical expressions is reflected on the basis of digital technology. This is introduced by a consideration of the discussion between Max Black and Donald Davidson, which already shows that an understanding of metaphors is only possible through an *interaction with* or *use of* metaphors. Typical current digital technology processes are then explained with regard to their applicability to metaphors. The thesis is put forward that a large part of human understanding of metaphors cannot be adequately represented using current methods due to their over-complexity. Only metaphors with a clear source-target dichotomy can be represented with today's database systems and statistical tools. Finally, the area of everyday ways of speaking in digitally-datafied net culture is examined. On the one hand, this shows that the contemporary metaphorical ways of speaking are determined by the digital technology itself. On the other hand, thinking and understanding by means of statistics and probability is becoming increasingly prevalent. One of the main concerns of the article is to illustrate a *technical background metaphor* using the digital-technical practice of our society today.

Einleitung

Betrachtet man unser vorwissenschaftliches Verhältnis zur digital-datafizierten Welt in Form von gewöhnlichen Praxen und hingenommenen Selbstverständlichkeiten, so begegnen wir in der Weise, wie diese Welt sich uns offenbart, neuen Arten der metaphorischen Auseinandersetzung mit derselben. Wie wir uns ein Bild von dieser Lebenswelt machen und welche sprachlichen Sinnentfaltungen wir innerhalb der, aber ebenso über diese Lebenswelt hinaus entdecken, wird wesentlich durch neue Erscheinungen einer *digital-datafizierten Metaphorik* bestimmt. Diese reicht von kognitiven Fertigkeiten, die uns im Umgang mit digital-datafizierten Medien abverlangt werden, über alltägliche und fachspezifische Sprechweisen bis hin zum originären Problem der Übersetzbarkeit von metaphorischen Ausdrücken selbst. Diesen drei Facetten soll im Folgenden mit Hilfe von unterschiedlichen Ansätzen nachgegangen werden, um zunächst ein Problembewusstsein für das Denken, Handeln und Sprechen

in einer digital-datafizierten Lebenswelt zu schaffen und die Verbindung zum Problem der Metapher zu verdeutlichen.

In Hans Blumenbergs *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Blumenberg 2019) wird die *Organische und mechanische Hintergrundmetaphorik* in einem eigenständigen Abschnitt ausgearbeitet (Blumenberg 2019, 91–110). Blumenberg kontrastiert hier aus einer philosophiegeschichtlichen und phänomenologisch-hermeneutischen Perspektive die Metapher der Maschine und im Speziellen der Welt als Uhrwerk mit den organischen Metaphern des Lebendigen. In Anlehnung an Husserls *Krisisschrift* (1976), die eine Grundlegung der Lebenswelt im Ausgang von Sinnverschiebungen aufgrund von Mathematisierungspraxen der Wissenschaften darlegt (Husserl 1976, 18–68), schreibt Blumenberg:

Nun unsere Metaphern [gemeint sind die Metaphern der Maschine, die Buch-Metapher]; sie stehen beide im „Krisis“-Band der Werke Husserls [...]. Die erste [die Maschinen-Metapher] mißt sich ganz an der Auffassung Husserls an, daß in der Mathematisierung der Naturwissenschaften durch Galilei sich ein Auseinanderfallen von theoretischem Vollzug und anschauendem Sinnbezug des Forschers vollzogen habe, der als Methodisierung den Prozeß der ›Technisierung‹ – als Übertragung formalisierter Operationen auf Automaten – strukturell schon vorwegnimmt. (Blumenberg 2019, 109)

Diese strukturelle Vorwegnahme von automatisierten Prozessen im Hinblick auf das *Digitale* möchte ich mindestens durch zwei Ereignisse ergänzen, die bestimmend für ein allgemeines und breites Verständnis unserer digital-datafizierten Lebenswelt sind. Zum einen stellt Leibniz (1703) in seinem Artikel *Explication de l'Arithmétique Binaire* einen geschlossenen Ansatz der Dualrechnung mit zwei Schriftzeichen „0“ und „1“ vollständig vor. Auch wenn Leibniz das Dezimalsystem sogar für automatisierte Rechnung geeigneter hielt oder zumindest auf Basis seiner technischen Umsetzbarkeit angedacht hatte, ist mit dem Dualsystem die theoretische Voraussetzung für die spätere, digitale Technologie gegeben. Eine Geschichte des binären Denkens wurde durch Hans J. Zacher im Ausgang des leibnizschen Ansatzes zur Verfügung gestellt (1973) und zeigt bereits bei Leibniz eine gewisse Prophezeiung ihrer allgemeinen Anwendbarkeit. Zum anderen muss für eine Betrachtung der Metaphorik des Digitalen an die grundsätzlichen Ansätze von *Algorithmen* bzw. des *Algorithmuskonzepts* im Ausgang von Abu Dscha'far Muhammad ibn Musa al-Chwārizmī, bzw. kurz al-Chwārizmī, erinnert werden. Eine Schritt-für-Schritt-Anweisung, die (1.) endlich beschreibbar ist, (2.) ausführbar sein muss, (3.) die zu jedem Zeitpunkt nur endlich viel Speicherplatz und schließlich (4.) nur endlich viele Schritte benötigt, stellt die Grundlage von allem digitalen Denken und Automatisieren dar. Diese Anforderungen bestimmen das Denken, Verstehen und Technisieren der digital-datafizierten Netzkultur und die damit zusammenhängenden Komplexe aller Metaphorisierung. Neben den beiden theoretischen Ausgangspunkten – Leibniz und al-Chwārizmī – hat sich die faktische Umsetzung von *Berechenbarkeit* immer im Wechselspiel einer digital-technischen und ingenieurwissenschaftlichen Arbeit vollzogen (Turing-Maschine, Konrad Zuse (Z3, Z4), Charles Babbage (Analytical Engine), John William Mauchl (ENIAC), usw.). Dies führt über die Entwicklung des

Personal Computer (PC) zu den heutigen Erscheinungen einer digital-datafizierten Netzkultur und bestimmt somit mehr oder weniger bewusst die Grundtypen einer Metaphorik des Digitalen.

An dieser grundsätzlichen Idee einer Metaphorik im Wechselspiel von *technisierter Praxis* und *Verstehen von Welt* soll im Rahmen von Überlegungen zu einer digital-datafizierten Lebenswelt angeknüpft werden. Ferner soll eben die vermeintlich herkömmliche Lebenswelt durch das Konzept der *digital-datafizierten Infosphäre* (Floridi 2015, 45–85) ergänzt werden, wobei hier deutlich betont werden muss, dass der Mensch nicht einer digital-datafizierten Lebenswelt in einer propositionalen Weise und einer beständig neu zu entdeckenden digitalen und datafizierten Technik gegenüberstünde, sondern dass die digital-datafizierte Technik sich längst als Teil der Lebenswelt bewährt hat. Husserl bestimmt die Lebenswelt in der Krisisschrift als das *vorwissenschaftliche, natürliche und selbstverständlich* gewordene Leben, in dem wir uns seit jeher vorfinden. Spätestens seit einem fortschreitenden Anschluss der Menschen an die sogenannte Infosphäre (Floridi 2015) stellt sie einen unhinterfragten, beständigen, selbstverständlichen Hintergrund dar, der sich nur dann meldet, wenn sie gerade im Zuge von Fehlfunktionen ihre Selbstverständlichkeit verliert. Der technische Umstand, der somit zur Selbstverständlichkeit geworden ist, bringt in den genannten Bereichen eigene Metaphoriken mit sich, denen im Weiteren nachgegangen werden soll.

1 Bemerkungen zur Lebenswelt und digital-datafizierten Umgebungen

Wie bereits erwähnt stehen wir einerseits der digital-datafizierten Lebenswelt nicht mehr vollständig gegenüber, als könnten wir uns ihr entziehen, auch wenn es sicherlich immer noch abgelegene und trotzdem von Menschen besiedelte Gegenden gibt, in denen sich weder eine digitale Netzkultur entwickelt hat noch digital-datafizierte technische Geräte vorherrschen.¹ Andererseits macht sich ein Trend in Teilen der Gesellschaft bemerkbar, sich den digital-datafizierten und technischen Umgebungen zu entziehen. Man spricht provokativ von einer ‚digitalen Auszeit‘, die der Einstellung manch anderer entgegensteht, die sich *nackt fühlen*, wenn ihnen die technische Netzkultur abhandenkommt. Bereits in den 1990er Jahren hat die Philosophin Simone Dietz (1993) die Frage aufgeworfen, wie Lebenswelt – im Wesentlichen im Anschluss an Edmund Husserl – mit Technik zusammen gedacht werden kann. Mit Rücksicht auf die Problematik einer unnötigen Dichotomie von Technisierung und Lebensweltbestimmung schreibt sie:

¹ Siehe hierzu die immer noch größtenteils herkömmlichen Landwirtschaftspraxen mit Pflug und Gespann oder gar den bloßen Händen und Handwerkzeugen in einigen Regionen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas.

Die Lebenswelt – das ist der Ort des Ursprünglichen, unmittelbaren Vertrauten, der unbezweifelte Grund unserer Erfahrung, das Unverfügbare. Ein überholter Begriff also, Ausdruck spießigen Sicherheitsstrebens und naiver Sehnsucht nach dem Unverbräuchlichen, ein Begriff den die Umwälzungen des technischen Zeitalters längst entwertet haben? Oder der utopische Ort eines anderen Lebens, jenseits instrumenteller Beherrschung und künstlicher Machbarkeit, dessen Kategorien des Glücks von uns entwickelt werden müßte? Ob rückwärts oder vorwärts – in beide Richtungen scheint die Lebenswelt eine konkrete historische Lebensform zu bezeichnen, die vom Zeitalter des Technischen abgegrenzt wird. Eine eher systematische als historische Bedeutung gewinnen die Begriffe hingegen, wenn Lebenswelt und Technik als zwar gegensätzliche, aber gleichermaßen gegenwärtige Formen des Weltverhältnisses bzw. der Rationalität aufgefaßt werden, die eher in einem Ergänzungs- als in einem Konkurrenzbezug stehen. (Dietz 1993, 315–316)

Dietz geht einen geschickten Kompromiss ein, indem sie auf einen Ergänzungsbezug ausweicht, um das Verhältnis der Technisierung und der Lebenswelt zu bestimmen. Neben einigen Bemerkungen zum Status der Macht durch Technik im Ausgang der Trinität *Ökonomie, Verwaltung und Technisierung der Lebenswelt* deutet Dietz auf diese beiden Bezüge hin: Technisierung der Lebenswelt einerseits und Verlebensweltlichung der Technik andererseits. Es muss dabei gesehen werden, dass es aber einen klaren Unterschied zwischen Denkgewohnheiten und Lebenspraxen einer vortechnisierten Lebenswelt und der aktuellen Lebenswelt gibt, die sich vor allem durch das *Vorherrschen instrumenteller Vernunft* kennzeichnet. Das Denken in kalkulierenden Zweck-Mittel-Relationen setzt sich in allen Bereichen der Lebenswelt durch. Dies gilt noch radikaler und mit spezifischen Veränderungen für eine digital-datafizierte Lebenswelt, in der das Internet der Dinge nochmals einen eigenartigen Hintergrund der Technisierung etabliert. Floridis Technologie der 3. Ordnung, in der sich Technik nur auf Technik bezieht und der Mensch als Auslöser oder genauer als Handhaber dieser Technik fungiert, fällt hier gerade weg (Floridi 2015, 46–47). An dieser Stelle muss weiter und technikphilosophisch gedacht werden. Wenn jetzt im Weiteren auf eine Metaphorik der digital-technisierten Lebenswelt geachtet werden soll, müssen diese Gedanken als basale Kenntnis vorausgesetzt werden.

2 Digitales Verstehen am Beispiel der Kognition des Programmierens

Spätestens seit Sybille Krämers (1988, 2008) Überlegungen zur *Theorie des Operativen* zeigt sich eine Ebene des instrumentellen Verstehens des Menschen, bei der selbstverständliche Darstellungs- und Erklärungsweisen auf algorithmenbasiertes Verstehen zurückgreifen. Das gedankenlose und nicht-reflexive Symbolmanipulieren stellt die technisch-theoretische Bedingung für digital-datafizierte Kommunikation und rechnergestützte Verwertung von Stromsignalen dar. Gefasst wird dieser Umstand durch den Begriff der *Digitalität*, der sich nicht nur auf den rechnergestützten Bereich bezieht, sondern überhaupt ein kulturelles Verständnis des Symbolischen meint. Bereits beim bloßen schriftlichen Addieren wird das Prinzip der Digitalität deutlich: Es bedarf

lediglich eines Wissens um die Addition der Zahlen von 0 bis 9 und der Symbolveränderung mittels des Übertrages, um nahezu gedankenlos die Addition größerer Zahlen zu vollziehen. Digitalität im Sinne eines *algorithmenbasierten Umformens* greift eine Weise des Verstehens auf, welche sich als selbstverständlich gewordener Hintergrund im europäischen Denken spätestens seit der Aufklärung etabliert hat, und es ließen sich sicherlich noch andere Beispiele als das schriftliche Addieren ergänzen: der Euklidische Algorithmus (300 v.Chr.), iterative und rekursive Einsetzungsverfahren (Newton-Verfahren (1671), Heron-Verfahren (1750 v.Chr. bzw. bei Heron 100 n.Chr.) usw.), der Gauß'sche Algorithmus, aber auch andere modernere Verfahren wie die Finite-Element-Methode für nicht-lineare Probleme oder Suchalgorithmen der digitalen Netzkultur. Viele dieser Beispiele werden im Bereich der Numerik, einem speziellen Gebiet der Mathematik, zusammengefasst, worin die Möglichkeiten des rechnergestützten, algorithmisierten Berechnens von wissenschaftlichen Modellen und bestimmten Typen von Zahlen erforscht wird. Die mathematischen Probleme, die eine Schritt-für-Schritt-Lösung im Sinne der Digitalität besitzen, weisen offensichtlich eine viel längere Historie auf, die weit bis in das Altertum zur Berechnung mathematischer Probleme zurückreichen. Suchalgorithmen hingegen stellen Beispiele dar, welche explizit die Informatik und somit die digitale Netzkultur als solche betreffen und aus ihr erwachsen sind: Die gesamten Grundlagen zur theoretischen Informatik der Zeichenketten, regulärer Ausdrücke, String-Matching-Algorithmen (bspw. Knuth-Morris-Pratt-Algorithmus) usw. sind aus dem Umgang mit nicht notwendigerweise mathematischen Ausdrücken erst durch die digital-technischen Medien, also im Speziellen durch den Computer selbst entstanden. Sie stellen in vielerlei Hinsicht die Basis dar, überhaupt mit Zeichenketten operativ umzugehen oder andere Medien (bspw. visuelle und auditive Medien) zu erzeugen bzw. selbst wieder zu transformieren, wobei letztere – visuelle und auditive Medien – für den Computer wiederum in verarbeitbare Zeichenketten verwandelt worden sind.

Neben den hier nicht weiter ausgeführten Bereichen der Kodierung und Endkodierung von visuellen bzw. auditiven Signalen und der Bearbeitung von Zeichenketten überhaupt stehen alle Programmierer und Programmiererinnen einer anderen Hürde innerhalb ihrer jeweiligen Profession gegenüber: Das computergestützte Umsetzen als Praxis, die man unter den Begriff des *Programmierens* (engl. *coden*) fasst (Schmidt 2008). Das Programmieren selbst umfasst unterschiedliche *Weisen des Programmierens*, was oftmals von der verwendeten Programmiersprache und dem dazugehörigen Anwendungsbereich abhängt. So beschäftigt man sich im Webdesign mit ganz anderen Fragestellungen anhand von *HTML*, *php*, *JavaScript*, *jQuery* und *css* als in der Programmierung von Industrierobotern mit Hilfe von *CAD*-Verfahren oder direkten Roboterprogrammiersprachen wie beispielsweise *URScript* und *Arduino*. Das Programmieren, welches völlig unabhängig von diesen spezielleren Differenzierungen im Bereich der Softwareentwicklung als die Tätigkeit des Erstellens von Computerprogrammen gefasst wird, erlebt in den neueren Kognitionswissenschaften und im Bereich der Kleinstkindpädagogik eine verstärkte Erforschung. Die Leitfrage besteht in den Grundvoraussetzungen und Verbesserungen der kognitiven Voraussetzungen für Pro-

grammierfähigkeit. An dieser Stelle kommt auf verschiedene Weise eine Metaphorologie zum Zuge, wobei ich auf zwei Perspektiven näher eingehen möchte: eine *vordergründige* und eine eher *kognitive* Perspektive. *Vordergründig* werden mittels einfacher syntaktischer Begriffe und teilweise schlichter Namen für die Programmieranweisungen *Metaphern* gesetzt, die richtungsweisend für ein Verständnis mit einem nicht anwesenden Sinn sind:

- void
- return
- import static
- out.println()
- ...

Auch wenn diese Namen für die Syntax – hier aus der Programmiersprache Java – völlig ungeordnet daherkommen², weisen sie durch ihre metaphorische bzw. ursprüngliche Wortbedeutung darauf hin, was diese Zeilen machen werden: import importiert bzw. ruft etwas auf, was nicht zur Örtlichkeit des Programmierabschnittes gehört und wird unter *programminternen Umständen* zur Verfügung gestellt. Mit dem Hinweis auf *programminterne Umstände* soll an dieser Stelle der Analyse der digital-datafizierten Metaphorik schon darauf hingewiesen werden, dass eine ganze Reihe von Befehlen einem programminternen und damit sensitiven Aufruf folgen, d.h. es hängt im Detail davon ab, welcher Befehl in welcher Code-Umgebung steht. Dies gilt sicherlich nicht für alle Befehle, da einige ziemlich eindeutig sind, bspw. lässt der if-else-Befehl nicht viel Spielraum, wohingegen andere Befehle wie import sich nicht nur auf verschiedene Objekte beziehen können, sondern zudem auch unterschiedliche, nicht zu erwartende, zusätzliche Aufgaben erfüllen können. Darüber hinaus müssen die Namen, die in der Syntax einer Programmiersprache stehen, nicht notwendigerweise das machen, was sie mit ihrer ersten vermeintlichen Interpretation assoziieren. Vielmehr lebt das Programmieren in erster Linie vom *Ausprobieren* kleiner, verständlicher Beispiele. Die Komplexität der Programme und das Wissen um die richtigen Befehle sind Prozesse des *Lernens durch Handeln und Ausprobieren*. Nur in wenigen Fällen glückt einem Programmierer im Rahmen der Softwareentwicklung – hier verstanden als der Prozess von der ersten Aufgabenstellung bis hin zum fertigen Produkt – im ersten Anlauf ein fertiges Programm: Das sogenannte Debuggen bzw. Fehlerfinden bringt einen großen Zeitaufwand beim Programmieren mit sich.

Die *kognitive* Perspektive auf eine Metaphorik des Programmierens möchte ich mit der folgenden Frage einleiten: Was passiert kognitiv, wenn sich Programmierer in diesen kleinen Schritten des beständigen Korrigierens, Neuansetzens und Debuggens einer Programmieraufgabe widmen? Im Wesentlichen lässt sich dies mit der Imagi-

² Die Befehle sind insofern in dieser Liste ungeordnet, als sie nicht in der Reihenfolge auftreten und erklärt werden, wie man sie in einschlägigen Einführungsbüchern für die Programmiersprache Java finden würde. Nichtsdestoweniger lassen sie durch eine herkömmliche Semantik erkennen, was mit dem Befehlen angewiesen werden kann.

nations- und Metapherntheorie des Psycholinguisten George Lakoff und des Philosophen Mark Johnson beantworten. In ihrem teils psycholinguistischen, teils sprach- und verkörperungsphilosophischen Ansatz sind sie bemüht, den Zusammenhang von körperlicher Bewegtheit und sprachlichem sowie kognitivem Verstehen herauszustellen, um damit ein eigenes Metaphernkonzept auf Basis des körperlichen Verstehens zu entwickeln. Prominent wird dieser Ansatz in Lakoffs und Núñez' (2000) Buch *Where Mathematics Comes From – How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being* neu verhandelt und auf das Verstehen von mathematischen Sachverhalten wie beispielsweise *Beschränktheit*, *Grenzwertbildung*, *Abbildung* usw. angewendet. Um diesen in der Mathematik vermeintlich klar definierten Begriffen einen Sinn abzugewinnen, müssen eine *Beschränkung*, eine *Schritt-für-Schritt-Anweisung* im Sinne des *Immer-Weitergehens* und so etwas wie das *Ab-Bilden* leiblich bereits verstanden worden sein. Beide Autoren (Johnson 2013; Lakoff und Johnson 2008) nennen diese basalen, wiederkehrenden räumlichen Strukturen *image schemas* – im Rückgang auf John Michael Krois (2011, 211–213) im Weiteren *Bildschemata* – und bedienen sich in abgewandelter Form bei der kantischen Schematismuslehre. Die folgenden Bildschemata sollen als Beispiele dienen: Behälterschema, Hindernis- oder Blockadeschema, Pfadschema, Balanceschema, Kraftschema u. a. All diese Schemata spielen gerade im Prozess des Debuggens eine zentrale Rolle, ohne dass hierbei ein Psychologismus nahegelegt werden soll. Sobald der Programmcode beispielsweise unerwartet Dinge hervorruft oder im Extremfall gar nichts produziert, stellen sich dem Programmierer bzw. der Programmiererin die folgenden Fragen:

An welcher Stelle *im Programm* tritt der Fehler auf? (Behälterschema)

Was genau hat die gewünschte Ausgabe *verhindert*? (Hindernisschema)

Wie wurden die Daten, der Befehl, die Anweisungen manipuliert und umgeformt? (Pfadschema)

Anhand dieser einfachen Überlegungen wird deutlich, dass die meisten zugrundeliegenden Konzepte bei der Fehlersuche mit basalen Bildschemata wie dem *Behälterschema*, *Hindernisschema* und *Abbildungsschema* übereinstimmen. Dabei ist offensichtlich, dass die Ausgaben ganz unterschiedlicher Art sein können: Einem Web-Programmierer begegnen eher zweidimensionale Flächen, wohingegen ein Programmierer von Industrierobotern die Trajektorien bewegbarer Roboterarme betrachten muss, um sich ein Bild von den möglichen Fehlern machen zu können. Ein Datenanalyst setzt sich mit den Datensätzen und den dazugehörigen, meist mathematischen Abrufen auseinander und ein Elektroingenieur geht mit signaltechnischen Mitteln und den dazugehörigen Programmen um. Je nachdem, welche Programmiersprache verwendet wird, können eigene Befehle in den Code eingegeben werden, um zu überprüfen, was geschieht. Folgende Liste zeigt für einige Programmiersprachen, wie dieses Aufsuchen von Örtlichkeiten und Ausgabewerten abgefragt wird:

JavaScript	Webdesign	console.log()
Python	Multiparadigmensprache	print(), logging.info(), logging.debug(), u. a.

Java	Objektorientierte Sprache	Log.v(), Log.d(), Log.i(), Log.w(), Log.e(), System.out.println()
------	---------------------------	---

Diese Aufrufe werden benutzt, wenn es gilt, Programmabläufe zu prüfen und man in einem vermeintlich räumlichen Sinne in den Ablauf hineinschauen möchte. Faktisch geschieht dies nicht, da der Programmierer bzw. die Programmiererin an die Tastatur gebunden bleibt und lediglich durch Eingabe solcher suchender Befehle versucht, die Ausgaben zu prüfen. Es zeigt sich an diesem Umstand des vermeintlich räumlichen Suchens im Programmiercode, dass die räumlichen Verständnisweisen beim Programmieren grundlegend sind.

Völlig abgesehen von der oben dargestellten kognitiven Verstehensweise bei der Fehlersuche innerhalb eines Programmiercodes wird ein ähnlicher Ansatz in der Didaktik des Programmierens angewendet (Linn 1985, Hahn et al. 2012, Folie 2018, Fedorenko et al. 2019). Nach dem Ansatz von Lakoff und Johnson muss zunächst leibliches Verstehen für kognitive und imaginative Vorgänge erprobt werden, damit das Programmieren gelingt. Mittels haptischer Spielgeräte und einfacher Tafeln sollen in einer spielerischen Weise die *Stapelverarbeitung* im Sinne einer sequenziellen Arbeitsweise vermittelt werden (Hahn et al. 2012, 138–139). Die zugrundeliegenden Schemata des *Blockierens* und des *Weges* werden hier letztlich bedient. Ferner werden idiomatische Redewendungen des Programmierens *Teile und Herrsche* durch simple Beispiele für Kinder plastisch gemacht: Zerlege das Problem in beherrschbare Teilprobleme und arbeite diese nacheinander ab.

Die Beispiele, die hier im Hinblick auf die Praxis des Programmierens erwähnt wurden, sind selektiv und ließen sich ohne weiteres durch andere ergänzen. Zunächst sollen sie lediglich darauf hindeuten, dass zum einen das Programmieren selbst durchzogen ist von räumlichen Verständnisweisen. Diese Verständnisweisen finden nicht nur beim Programmieren statt, bspw. beim Erstellen eines Programms oder einer Fehlersuche im Programm. Sie begegnen uns auch im Alltag, wenn die digital-datafierte Welt nicht funktioniert, wie sie in unserer Vorstellung zu funktionieren hat. *Disfunktionalität* im Umgang mit den Medien ruft die originären Metaphern des Blockierens, des Behälterschemas und des Pfadschemas in uns auf. Selbst als nicht technikaffiner Mensch geht man zumeist bei Fehlfunktionen, etwa des Monitors oder eines externen Eingabegerätes, systematisch entlang der Verbindung vor: Man prüft das Gerät selbst, die Verbindung und den Rechner anhand der Untersuchung von Software und Hardware. Ferner werden in der schulischen Ausbildung wie beim Programmieren Möglichkeiten geboten, sich den Heimcomputer selbst einzurichten. Sei es der Standcomputer oder das schlichte Vernetzen von Smartphones – man vermittelt den Menschen vermehrt bereits im Kindesalter, wie die digital-technisierten Endgeräte miteinander kommunizieren. Die Investitionen in diesen zwei Bereichen – Programmierfähigkeit und digital-technisiertes Hardwarewissen – werden immens erhöht, um eine breitere Gesellschaftsschicht auf das Lösen von digital-technisierten Problemen bereits im Kindesalter vorzubereiten. Damit geht eine spezifische *Hintergrundmeta-*

phorik des medialen, digital-datafizierten Geschehens in einen sprachlich-lebensweltlichen Allgemeinzusammenhang über, der uns vor allem in unserer Erkenntnisfähigkeit neu bestimmt. Die alltäglichen Probleme werden nicht ausschließlich an den einzelnen Werkzeugen erkannt, sondern gerade in ihrer Hardware-Software-Verwobenheit erhalten die Medien eine neue Aufmerksamkeit, die vor allem durch eine neue metaphorische Sprechweise über diese Verwobenheit gegeben ist. Dieser Zusammenhang wird im letzten Abschnitt nochmals aufgegriffen.

Im nun folgenden Abschnitt soll auf eine Problematik eingegangen werden, die sich auf einer anderen Ebene ansiedelt als der bisher besprochenen, kognitiven Ebene einer Metaphorik des Digital-Datafizierten: Seit jeher gibt es die Problematik der Bedeutung und Übersetzung von metaphorischen Ausdrücken. Diese Ebene stellt ein schweres Problem (engl. *hard problem*) dar. Denn neben der schöpferischen Fähigkeit des Menschen, beständig neue Metaphern zu bilden, funktioniert die rechnergestützte Verarbeitung von Sprache in erster Linie nur mit einer klar denotativen Sprache, die in irgendeiner Weise neben einer eindeutigen Syntax auch eine eindeutige Beziehung der Wörter zu einem nichtsprachlichen oder sprachinternen Bereich voraussetzt, d. h., es muss eine eindeutige *Referenz* der sprachlichen Zeichenketten geben, sofern diese computergestützt weiterverarbeitet werden sollen. Diese Eigenschaft wird gerade von Metaphern gestört, da sie nach der Auffassung der meisten Denker und Denkerinnen eben nicht jene repräsentationale, eineindeutige Eigenschaft erfüllt. Metaphern deuten etwas an, was ihrer wörtlichen Bedeutung zunächst nicht zu entnehmen ist.

3 Das Problem der Übersetzbarkeit

Das Problem der Übersetzbarkeit zeigt sich in vielen Bereichen der Sprache. Drei Bereiche seien hier genannt und grob umrissen: Zum Ersten besteht das Übersetzungsproblem zwischen unterschiedlichen Sprachen, was bspw. in Quines Buch *Wort und Gegenstand* (1986) oder auch bei dem französischen Strukturalisten de Saussure in *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* (2001) prominent angegangen wurde. Dieser Bereich hat eine ganze Reihe von Debatten und eigene linguistische Programme nach sich gezogen, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann. Zum Zweiten lässt sich der Bereich der Kommunikation des Menschen *im Vergleich* zu anderen organismischen, animalischen und vegetativen Systemen nennen. Unterschiedliche Modelle lassen sich in der Forschung finden, die von der Kommunikation von Mikroorganismen, über unterschiedliche Kommunikationsweisen der Insekten und der Kommunikation der Säugetiere bis hin zu Pflanzen reichen. Ein letzter Bereich betrifft die Übersetzbarkeit bei computergestützten Systemen, worin es vor allem darum geht, wie Sprachsysteme menschliche Sprache erkennen und im Hinblick auf ihre Bedeutung verstehen können. Bei den drei genannten Bereichen lässt sich im Hintergrund der Debatten und Forschungsergebnisse die grundsätzliche Frage ausmachen: Was ist Sprache, und kann Sprache lediglich durch menschliche Sprache bestimmt werden? Darüber hinaus schließt sich daran die Frage an, wie die *Übersetzbarkeit* überhaupt mit

den unterschiedlichen Auffassungen der hier genannten Forschungsbereiche umgeht. Dabei scheint eine eigene *Metaphorik* die einzelnen Bereiche über das Problem der Übersetzbarkeit lediglich lose zu verbinden, denn – um hier mit einem oben angesprochenen Beispiel zu arbeiten – das menschliche Sprachverstehen als Paradigma für die Kommunikation von Insekten zu gebrauchen, scheint eine eigene metaphorische Übertragungsproblematik mit sich zu bringen. Im Folgenden wird das Problem der Übersetzung bzw. der Übersetzbarkeit auf die menschliche Sprache im Vergleich zur computergestützten Spracherkennung eingeschränkt. Mit dieser Einschränkung werden im Hinblick auf das metaphorische Sprechen und Verstehen selbst wieder *spezifische Einschränkungen* vorgenommen. Denn zunächst erkennt künstliche Intelligenz nach heutigem Stand der Technik lediglich geschriebene – im Wesentlichen getippte Zeichenketten – und bedingt auditive Sprache, bspw. Alexa, Siri oder auditive Sprachassistenten bei telefonischen Abfragen.³ Aber selbst wenn man die nicht-designativen Elemente der lebendigen Sprachen, bspw. Aspekte der Gestik und der Mimik, mit all ihren Facetten der Bedeutungen und Assoziationen in Mikroereignissen wegnähme und sich auf die geschriebene Sprache oder im Anschluss an Saussure auf die *langue* (Saussure 2001) restringierte, bleibt immer noch eine Vielzahl von Ambiguitäten, Vagheiten und semantischen Offenheiten übrig, die im Wesentlichen durch die Metapher bedingt sind. Um diese *Ambiguitäten* und *semantischen Offenheiten* im Lichte eines technisch-künstlichen Verstehens – eigentlich technisch-künstlichen Weiterverarbeitens – von Metaphern soll es im Weiteren gehen. Als Ausgang soll dabei eine Diskussion zwischen Donald Davidson und Max Black zur Metapher aufgegriffen werden, um sich daraufhin dem computergestützten Verstehen von Metaphern und der damit verbundenen Problematik des Übersetzens zu nähern.

In seinem Text *Was Metaphern bedeuten* verneint Davidson die Möglichkeit, Metaphern in einem Handbuch zu sammeln:

Jegliche Verständigung durch die lebendige Sprache setzt das Wechselspiel schöpferischer Konstruktion und schöpferischer Deutung voraus. Was die Metapher dem Gewöhnlichen hinzufügt, ist eine Leistung, die keine semantischen Mittel verwendet, die über diejenigen hinausgehen, auf die das Gewöhnliche angewiesen ist. Es gibt keine Vorschrift für das Bilden von Metaphern; es gibt kein Handbuch zur Bestimmung dessen, was eine Metapher „bedeutet“ oder „besagt“; es gibt keine Metaphernprobe, die nicht Geschmack verlangt. (Davidson 1998, 49)

Auch wenn Davidsons Antwort im Hinblick auf Metaphern kontrovers diskutiert werden kann, muss man mit Davidson in ihrer *schöpferischen Fähigkeit* und *Eigenart* die Unmöglichkeit einer lexikalischen Indizierung anerkennen. Hiervon abgesehen richtet sich Davidsons Position zur Metapher vor allem gegen Max Blacks Behauptung,

³ Meiner Kenntnis nach können Sprachassistenten nur unter der Bedingung, dass sie von einem einzelnen und bekannten Menschen angesprochen werden, adäquat antworten bzw. die gewünschten Befehle ausführen. In einem Szenario wie bspw. der überkomplexen Sprechaktsituation eines Partygesprächs fällt es den Sprachassistenten schwer die relevanten Informationen herauszufiltern bzw. die richtige Stimme zu erkennen, was dem Menschen im Allgemeinen keine Schwierigkeit bereitet.

dass es eine weitere Bedeutung der Metaphern jenseits der wörtlichen gäbe: „Der Hauptfehler, mit dem ich ins Gericht gehen werde, ist die Vorstellung, eine Metapher habe zusätzlich zu ihrem buchstäblichen Sinn, eine weitere Bedeutung. Diese Vorstellung ist vielen gemeinsam [genannt wird u. a. Max Black]“ (Davidson 1998, 50). Nach Davidson sagen Metaphern schlichtweg, was sie buchstäblich bedeuten. Diese Position scheint bei einigen Varianten angedacht zu werden, die Black in seinen Text *Die Metapher* analysiert. Black dokumentiert im besagtem Text einige Möglichkeiten, bspw. die Substitutionstheorie und die Vergleichstheorie, entlang derer man versuchen kann, eine Semantik der Metaphern zu entwickeln, die eine Art der Übersetzbarkeit garantieren könnte: Nimmt man die Substitutionstheorie, müsste man neben der vermeintlich figurativen Sprache der Metapher selbst die beabsichtigte Bedeutung m , die Funktion f und eine Umkehrfunktion f^{-1} zum Wiederentschlüsseln angeben. Bei Analogien wäre dies dann durch Listen gegeben, die die Analogien in ihren endlich vielen Möglichkeiten angäben. Nach dem obigen Einwand Davidsons wäre all dies nicht gegeben, da die Metapher sich aufgrund ihres singulären Status einer Übersetzung entziehe, auch wenn Davidson als Quineschüler einem System von Referenz, Bezug und Bedeutung ebenso bei Metaphern zustimmt. Denn Davidson selbst vertritt gegenüber anderen Vertretern wie eben Black, aber auch Owen Barfield, die These, dass die Metapher keiner Sonderbetrachtung im Hinblick auf die semantische Übertragung bedarf. Sie besitzt – und hiermit wendet er sich explizit gegen Black – keinen „speziellen kognitiven Gehalt“ (Davidson 1998, 69–70).

Die viel besprochene Diskussion zwischen beiden braucht an dieser Stelle nicht fortgeführt zu werden. Es fällt auf, dass für eine computergestützte Bearbeitung von Metaphern eine andere Position beider Metapherntheoretiker recht nah an ein Kernproblem des *Umgangs* mit Metaphern heranführt: Der Gebrauch *von* bzw. die Interaktion *mit* Metaphern liefert die Schlüsselfunktion zum Verständnis der Eigenart der Metapher. Black selbst entwickelt in seinem ursprünglichen Text *Die Metapher* – und er spezifiziert diese Position später auch (Black 1996b) – eine Interaktionstheorie der Metapher, d. h. Metaphern sollten weniger über eine Substitutions- oder Vergleichstheorie verstanden werden, sondern mehr über eine Interaktion auf einer Ebene der Sprechenden. Auch wenn Davidson selbst diese Position nicht völlig teilt, stimmt er dieser im Hinblick auf die Erscheinungsweise der Metapher zu:

Keine Theorie der metaphorischen Bedeutung oder der metaphorischen Wahrheit kann die Funktionsweise der Metapher erklären helfen. Die Metapher bewegt sich auf den gleichen bekanntermaßen sprachlichen Gleisen wie die allerschlichtesten Sätze; [...] Was die Metapher auszeichnet, ist nicht Bedeutung, sondern Gebrauch – in dieser Hinsicht verhält sie sich wie das Behaupten, Anspielen, Lügen, Versprechen oder Bemängeln. (Davidson 1998, 68)

In diesem Gebrauch zeigt die Metapher lediglich etwas an, „gewöhnlich etwas eklatant Falsches oder etwas absurd Wahres“ (Davidson 1998, 68). Damit wird die Eigenart der Metapher im weiten Sinne auf den Gebrauch und im engeren Sinne auf die Interaktion zwischen den Sprechern und Sprecherinnen verlegt. Doch wenn die Metapher in die Interaktion zwischen Sprechern und Sprecherinnen verlegt wird, dann müssen

sprechakttheoretische Überlegungen zusätzlich berücksichtigt werden. Ted Cohen hat diesbezüglich im Rückgang auf John Austins *Sprechaktheorie* wichtige analytische Beobachtungen formuliert, die sich im Spannungsverhältnis *zwischen* der Lokution (Handlung des „Etwas Sagen“), der Illokution (Vollzug einer konventionellen Sprechhandlung) bzw. der Perlokution (Akt der Erzielung einer Wirkung) *und* dem Sinn des geäußerten Dings (Referenz), der Bedeutung und der Kraft der Wortketten halten (Cohen 1998, 37–48). Details müssen hier ausgespart werden, aber im Wesentlichen erschwert diese sprechakttheoretische Komplexität einen eindeutigen algorithmisierten Umgang mit Metaphern: „Es würde keinen konsistenten Algorithmus zur Erzeugung von Metaphern geben, und also auch kein mechanisches Verfahren, um sie, wenn sie auftreten, als solche zu identifizieren“ (Cohen 1998, 29). Es liegt nach Cohen im Wesen der Metapher selbst, dass „die Fähigkeit zur Bildung und zum Verständnis von Metaphern nicht im Beherrschen angebbarer Regeln besteht“ (Cohen 1998, 31). Darüber hinaus überschreitet die Metapher mutmaßliche Grenzen der Sprache selbst und entzieht sich einer Algorithmisierung und damit einer digital-technisierten Sprachverarbeitung, sofern letzteres ausschließlich auf Basis einer Schritt-für-Schritt-Anweisung, also eines Algorithmus, bewerkstelligt werden soll.

Von diesen sprechakttheoretischen Anmerkungen abgesehen, spiegelt die Diskussion zwischen Davidson und Black ein Spannungsverhältnis wider: Auf der einen Seite der Glaube an und die Hoffnung auf eine Möglichkeit der Übersetzung bei hinlänglicher Theoretisierung der Metaphern, und auf der anderen Seite die Absage an die Annahme, dass man den Metaphern nur als Singularitäten begegnen kann. Beide analytischen Denker stimmen sicherlich hinsichtlich des besonderen Status der Metapher überein, und sie treffen sich in der Auffassung, dass es mehr bedarf als eines bloßen lexikalischen Verständnisses, um Metaphern zu verstehen. Metaphern bleiben in vielerlei Hinsicht kontextsensitiv, wobei gerade hier der nichtsprachliche Umstand angesprochen werden muss: Eine „Parade machen“ hat beispielsweise im Zusammenhang einer Festlichkeitsplanung eine ganz andere Bedeutung als beim Ausüben oder Erlernen des Fechtports. Gerade dieser Kontext fehlt aber zumeist beim gegenwärtigen Stand in der digital-technischen Sprachverarbeitung. Metaphern stellen in ihrer Gesamtheit und ihrer Vollumfänglichkeit ein schweres rechnerisches Problem dar und weisen damit auf eine faktische Grenzlinie zwischen dem menschlichen Verstehen und der digital-datafizierten Weiterverarbeitung von Sprache hin.

Abgesehen von dem Spannungsverhältnis, das zwischen Black und Davidson besteht, lässt sich bei James H. Martins Projekt ein rechnergestütztes Modell von Metaphern finden (Martin 1988, 1990, 2015). Martin geht bei diesem Versuch auf sogenannte *natürliche sprachliche Systeme* zurück. Der Rahmen, in dem Martin diese Arbeiten anlegt, besteht in einem lernfähigen computergestützten System, welches Metaphern interpretiert, denotiert und ferner akquiriert, also sogar erwirbt. Das ursprüngliche auf UNIX laufende System MIDAS (Metaphor Interpretation, Denotation, and Acquisition System) ging von einem wissensbasierten Ansatz aus, der in Datenbanken integriert sein muss (Martin 1991, 21). Darüber hinaus wird ein repräsentationales Verständnis

der Sprache angelegt, welches auf einer klassischen Quellen-Ziel-Dichotomie der Metapher selbst basiert:

The metaphors that are a conventional part of the language are represented directly as associations between source and target concepts. The normal interpretation of metaphoric language proceeds through the application of this metaphoric knowledge. The approach also shows that new metaphors can be learned by incrementally extending these known metaphors. (Martin 1991, 21)

Wie die obige Diskussion bei Black, Davidson und Cohen zu dieser Art des Metaphernverständnisses bereits gezeigt hat, scheint mir der innovative und nichtdeterministische Aspekt der Metapher mit derartig algorithmenbasierten Techniken nicht vollständig erfassbar. Damit lässt sich natürlich nur eine grobe Abschätzung angeben, welcher Typ Metapher durch computergestützte Assistenzsysteme behandelbar ist. Hierzu gehören diejenigen, die sich in Form von Quelle-Ziel-Konzepten hinlänglich aufröseln und ferner in Form von graphenbasierten bzw. hierarchischen Datenbankmodellen pressen lassen. Mit dieser Einschränkung scheint es naheliegend, dass zumindest im Hinblick auf das, was Rüdiger Weingarten „konventionelle Metapher“ (englisch: *conventional metaphor*) nennt, eine semantische Interpretation möglich ist. Auf den ersten Blick korrespondiert dies nur bedingt mit dem oben skizzierten Ansatz, dass beispielsweise *räumliche Metaphern* bzw. auf einer allgemeineren kognitiven Ebene *Bildschemata* basale Verständnisstrukturen bei einem leiblich agierenden Menschen etablieren. Obgleich Martin sich explizit auf Lakoff und Johnson bezieht, scheint er diese grundlegende Erkenntnis eines leiblichen Fundamentes für Sprachverständnis zu übersehen. Ferner können kulturell-historisch erwachsene Metaphern, sofern sie sich noch im Entstehen befinden und nicht zur Datenbank gehören, nur bedingt von einem derartigen System hinlänglich erfasst werden.

Um diese Problematik zumindest in Ansätzen näher zu beleuchten, muss man sich die eigentlichen digital-technisierten Mechanismen näher anschauen. Weingarten macht dies im Rückgang auf Martins Dissertation an einer simplen Anweisung deutlich, die als eine Übersetzung einer Abfrage im MIDAS-System herangezogen wird:

How can I get into LISP?

get into wird dabei als *conventional metaphor* angesehen. Die Interpretation der Anfrage geschieht in einem zweistufigen Prozeß:

- a.) Syntaktischen Parsen und vorläufige semantische Interpretation. Diese Analyse ist von dem Lexikon und der Grammatik des Parsers determiniert.
- b.) Überprüfung, ob die Interpretation in den UNIX-Kontext paßt und ggf. Ersetzen der vorläufigen Repräsentation durch eine in dem Kontext angemessene Interpretation auf der Basis einer *conventional metaphor*, die das Lexikon kennt. (Weingarten, 287)

Die Abfrage führt dann entsprechend zu *invoke LISP* bzw. enter *LISP*. Weitere Beispiele für diese Schritt-für-Schritt-Anweisung lassen sich aus Martins Dissertation entnehmen (Martin 1990, 1–21; Martin 1988, 189–207). Neben der typografischen Erkennung der

Zeichenkette bzw. der auditiven Signalerkennung (bspw. Amazons Alexa oder Apples Siri) finden derartige Schritte auf Basis unterschiedlicher semantischer Algorithmen statt, wie sie durch Martin und Daniel Jurafsky (2024) zusammengetragen worden sind: Neben Natural Language Processing (NLP), die regelbasierte und statistische Ansätze (bspw. N-Gramm-Modelle) beinhalten (Jurafsky und Martin 2024, 4–31, 32–53, 56–75), werden Deep Learning Ansätze in Form von Wort- und Satzeinbettungen verwendet (Jurafsky und Martin 2024, 101–129, 132–181) und schließlich semantische Analysen herangezogen, um bspw. Kontextanalysen der *Textumgebung* zu berücksichtigen (Jurafsky und Martin 2024, 101–129). Oft werden diese Methoden in hybriden Implementierungen nachgeschaltet, um robuste Ergebnisse zu erhalten. Das zentrale Moment bleibt jedoch das *Parsen*, d. h. das sequenzielle Signieren von Zeichenketten, denn letztlich muss auf einer tiefer liegenden, rechnergestützten Ebene eine Zeichenkette in Bits und Bytes vorliegen, um überhaupt für den Rechner bearbeitbar zu sein. Darüber hinaus scheint mir bei allen Ansätzen sowohl das Vorliegen oder das Erzeugen von einer brauchbaren *Datenbankstruktur* als auch ein meist *statistisch orientierter Zugriff* auf jene Datenbank unabdingbar. Beispielsweise antizipiert Martins MIDAS-System auch die Möglichkeit des Lernens von neuen Paraphrasen für zunächst nicht eindeutige, eben metaphorische Sätze, die vom Anwender an das Assistenzsystem gegeben werden, um das datenbasierte Lexikon nach und nach zu erweitern. Aber es bleibt bei einer *Datenbankerweiterung*. Hier können sich beim heutigen Stand der Technik die Assistenzsysteme auch an den Anwender entsprechend individuell anpassen, was letztlich bei Autovervollständigung in gewisser Hinsicht schon geschieht. Gerade neuere sprachbasierte Assistenzsysteme wie ChatGPT können als ein fortgeschrittenes Beispiel genannt werden. Bei all den hier nur angerissenen Details zur rechnergestützten Bearbeitung von Metaphern steht natürlich die Frage im Raum, ob dies noch etwas mit Metaphern zu tun hat. Weingarten stellt sich in seinem Text *Metaphern in der Fachkommunikation und Modellbildung* explizit die Frage, wie ein derartiges MIDAS-System nach Martin zu bewerten ist. Mit dem Zugeständnis, dass es sich um eine geschickte Programmierung handelt, schreibt Weingarten:

Die an dieser Stelle interessante Frage lautet nun, was das MIDAS-System mit Metaphern zu tun hat. Meine Antwort darauf lautet ohne Einschränkung überhaupt nichts. Es geht hier um strukturell semantische Phänomene wie Polysemie und Homonymie sowie um die maschinelle Lexikonenerweiterung. Wie gesagt: Diese Probleme werden geschickt behandelt. Für den unmittelbaren Kontext von UNIX-Benutzung mag es sinnvoll sein, zwischen *to kill a computer process* und *terminate a computer process* keinen Unterschied zu sehen. Die Eigenart von Metaphern wird hierdurch jedoch vollständig eliminiert. (Weingarten 1993, 289)

Weingarten erteilt damit einer vollständigen Implementierung der metaphorischen Tiefe von sprachlichen Ausdrücken eine Absage, wenn die rechnergestützte Übersetzung auf bloßes lexikalisches Verstehen und endlichen Baumstrukturen in Form von Graphen basiert.

Selbst beim heutigen fortgeschrittenen Stand der Sprachassistenz muss man sich meines Erachtens im Hinblick auf spezifische Eigenarten der Metapher Weingartens

Position anschließen. Sprachliche Metaphorik kann die ihr zugrundeliegende kognitive Seite in Form von situiert erlebten Sprachakten, die eine geteilte Aufmerksamkeit der Situation verlangen, nicht einfach in ein diskursives Sprachensemble gießen und hoffen, dass metaphorisches Verstehen lediglich durch Datenbankabgleich und Morphismen bzw. statistische Zuordnungen von selbst entsteht. Es ist demzufolge nicht nur der Überkomplexität der sprachlichen Variabilität geschuldet, sondern vieles hängt zudem vom Spracherleben ab, was den Sprachassistenzsystemen bei dem heutigen Stand abgeht. Denn diese *erleben* nicht, sondern *gleichen* lediglich *ab*. Sie übersetzen einzig in die diskursiv-statistische und datenbankgestützte bzw. lexikalische *Medialität der Metapher*, was zu einem *Verlust* der präsentativen, menschlich-kulturellen und innovativen *Stimmigkeit der Metapher* führt. Diese Stimmigkeit der Metapher erscheint mir nur mittels überkomplexer Strukturen in der Sprachentstehung und -verwendung erklärbar zu sein, die sich nicht in endliche Datenbanken und Statistiken einzwängen lässt.

4 Die digital-datafizierten Metaphern im Alltag

In diesem letzten Abschnitt möchte ich mich wieder der menschlichen Seite zuwenden, indem auf die Metaphorik geblickt wird, die sich im *alltäglichen Sprachgebrauch* entwickelt hat. Jegliche technische Entwicklung bringt auf lange Sicht eine Veränderung geteilter Praxen und Kommunikationsweisen mit sich, die wiederum auf unser korrelatives Selbstverständnis von *Mensch* und *Welt* einwirken. Dies betrifft die gesamte Spanne von relativ banalen Vollzügen im Alltag, um besorgende und fürsorgliche Aufgaben zu erledigen, bis hin zu theoretisierenden und modellierenden Überlegungen, die einen reflektierenden Verstandes- oder Beurteilungsakt von uns verlangen. Zum einen treten die Mittel bzw. das Mediale vermehrt in den Vordergrund des metaphorisierenden Verstehens. Mit Horkheimer (1967, 1991) gesprochen, setzt sich in allen Zusammenhängen eine neue Weise der *instrumentellen Vernunft* durch, die in allem eine Berechenbarkeit und eine Zweck-Mittel-Relation setzt, um zumindest eine potentielle Bewältigung mit gerade technischen Mitteln anzuvisieren und teilweise auch zu erreichen. Zum anderen hat sowohl (a) im alltäglichen Tracking-Verhalten (Nachverfolgung) der digital-datafizierten Netzkultur (bspw. die Sport- und Gesundheitserfassung durch Trackingassistenten), (b) wie oben gezeigt, in der digital-technisierten Spracherfassung und -assistenz, sowie (c) in der wissenschaftlichen Arbeit das *Denken* und *Verstehen* in *Statistik* und *Wahrscheinlichkeiten* mehr an Bedeutung gewonnen. Letzteres hat einerseits Auswirkungen darauf, wie wir die digital-technischen Medien konzipieren und gestalten. Andererseits – und dies scheint für eine Metapherntheorie der digital-datafizierten Lebenswelt virulent zu sein – verstehen wir uns selbst und die ästhetischen und wissenschaftlichen Objekte immer mehr in der Weise einer probabilistischen Zugänglichkeit, die mehr oder weniger bewusst ist. Je weniger dies bewusst wird, umso mehr ließe sich von einer *probabilistisch versteckten Metaphorik* im Hinblick auf die Referenzobjekte unserer gesamten Weltlichkeit sprechen. Ian Hacking (2010) hat diesen Umstand wissenschaftshistorisch in seinem Buch *The*

Taming of Chance näher bzgl. der Sozial- und Naturwissenschaften beleuchtet. Es kann hier lediglich angedeutet werden, welchen immensen Einfluss das Denken, Verstehen und Sprechen mittels *expliziter* und *versteckter* Statistik bzw. Wahrscheinlichkeit auf unser alltägliches Selbstverständnis bzw. auf unsere wissenschaftliche Praxis hat. All dies wird durch die digitalen Medien erfahrungsmäßig, z.B. mittels Trackingsysteme zur Selbstoptimierung, verstärkt. Die instrumentelle Vernunft und die statistisch-probabilistisch gestützten digital-technischen Medien bilden somit einen ersten Bereich der neueren Metaphorik.

Einen weiteren Bereich umfasst den *Computer* bzw. die *Digitaltechnik* selbst – hier als vorfindbare *Technologie* gedacht –, die ebenfalls einen eigenen Typus von Metaphern hervorbringt. In den weitestentwickelten Formen führt diese Vorstellung in der Philosophie und den Neurowissenschaften (Human Brain Project) zu einer *Computer-Metapher des Geistes*, wobei der Geist damit auf seine pure Funktionalität von neuronaler Aktivität reduziert wird. Am prominentesten bedient sich Daniel Dennett (1991) der Computermetapher, womit die neuronale Aktivität des Gehirns mit einer funktional operierenden Maschine analogisiert wird, um mit diesem Verständnis das sogenannte Bindungsproblem (englisch: Binding Problem) zu bewältigen. Gemeint ist die neuronale Grundlage sensorischer Integration, um damit eine einheitliche Wahrnehmung zu konstruieren. Dennett schreibt:

Here is the hypothesis I will defend: Human consciousness is itself a huge complex of memes (or more exactly, meme-effects in brains) that can best be understood as the operation of a „von Neumannesque“ virtual machine implemented in the parallel architecture of a brain that was not designed for any such activities. The powers of this virtual machine vastly enhance the underlying powers of the organic hardware on which it runs, but at the same time many of its most curious features, and especially its limitations, can be explained as the byproducts of the kludges that make possible this curious but effective reuse of an existing organ for novel purpose. (Dennett 1991, 210)

Es ist auffällig, dass Dennett gerade der Vorstellung einer von-Neumann-Architektur anhängt, die eine Trennung von Speicherwerk, Rechenwerk und Steuerwerk via *Bus-systeme* veranschlagt. Damit war es in der Entwicklung der Computer überhaupt möglich, eine Trennung von Hardware und Software vorzunehmen, um eine Turing-Maschine auch ohne beständiges Verändern der Hardware zu erstellen. Dies trifft auf das Gehirn nur bedingt zu, da eine Hardware-Software-Unterscheidung bei biologisch neuronalen Strukturen keinen Sinn ergibt. Dennett ließ sich von der Möglichkeit leiten, dass mit der von-Neumann-Architektur die Computerprogrammbefehle und die Speicherung von Daten auf demselben Medium stattfinden konnten. Ob dies nun auf das Gehirn zutrifft, scheint beim gegenwärtigen Standpunkt der Forschung noch unklar zu sein und die Diskussion muss anderen überlassen bleiben. Mir scheint schlichtweg die Leichtfertigkeit, mit der Dennett sich der Computer-Gehirnmetapher bedient, ein Beispiel zu sein, wohin sich ein Teil der gegenwärtigen Vorstellung in der *Philosophie des Geistes* hinbewegt, gleichwohl es an Kritikern an dieser Sicht nicht mangelt (Choudhury und Slaby 2012; Helm 1997). Insgesamt ist hiermit die Spitze einer gesellschaftlichen Auffassung erreicht, auf die ich im Weiteren kurz eingehe.

Dass solche metaphorischen Vorstellungsbilder Spuren zunächst für den Geist oder die Seele hinterlassen, hatte Gehlen bereits in *Die Seele im technischen Zeitalter* erkannt, wo er sich auf die sozialpsychologischen Probleme in der Gesellschaft bezieht. Hierbei spannt Gehlen den weiten Bogen entlang der Evolution der Menschheit auf. Beginnend vom Jäger- und Sammlerdasein über die handwerkliche Technisierung bis zur industriellen Revolution stehen die Menschen einer Umformung des Geistes gegenüber, die einen Einfluss auf das Selbstverständnis des Menschen und nach Gehlen ferner auf die *Seele* hat. Gehlen schreibt:

Bemerkt man, wie sehr weitgehend das primitive Denken von den Gesetzen der «übernatürlichen Technik» besetzt war, so wird niemand erwarten, daß das Seelenleben des Menschen von dem Übergang zur Industriekultur unergiffen geblieben ist. Wir haben es mit einer Umwälzung zu tun, die man an Tiefgang nur mit der «neolithischen Revolution» vergleichen kann – mit jener pähistorischen Epoche, da die Menschheit das Jägerdasein verließ und mit dem Ackerbau und Viehzucht die Sesshaftigkeit wählte und mit ihr in der Folge die dichtbevölkerte Großsiedlung, die Reichtumsdifferenzierung, die Herrschaft, die Arbeitsteilung und nicht zuletzt die selbst sesshaft werdenden Götter mit ihren Tempeln und Kulte. Ähnlich durchgreifend wird die Verwandlung der Welt durch die Industriekultur sein, wenn die Menschheit eine stählerne und drahtlose Hülle um den Erdball spinnt – wir stehen erst am Anfang dieses Vorganges und in seinen ersten beiden Jahrhunderten. (Gehlen 1972, 23–24)

Diese Veränderung unseres Selbstverständnisses auf Basis einer Technikentwicklung wird neben der Technikpraxis, d. h. dem Umgang und dem Gebrauch von Technik, über die Sprache und damit durch unsere Imaginationsfähigkeit strukturiert. Als Prozess verstanden wird sie – die Veränderung unseres Selbstverständnisses – daher kontinuierlich durch die Technik bestimmt. Dies gilt umso mehr, sobald die Kommunikation selbst über digital-technische Funktechnik bewerkstelligt wird, wobei hier gerade die Metaphorik in Form einer Potenz höherer Ordnung vorliegt. Denn wenn die Kommunikation selbst thematisch wird, greifen die technischen Gerätschaften auf verschiedene Weise in die vertraute Lebenswelt ein. Zum einen zeigt sich auf einer allgemeineren Ebene eine Art *Technoimagination* (Flusser 1996, 209–222), wie sie von Vilém Flusser (1996) beschrieben wurde. Flusser macht darauf aufmerksam, dass wir uns, unsere Praktiken und unsere Beziehungen zu unseren Mitmenschen verstärkt über die medial vermittelten Techniken imaginieren: Eine Festlichkeit, bspw. eine Hochzeit, die Einschulung der Kinder, usw. wird weniger über das Ereignis gedacht, sondern vielmehr über die erhofften und dann später auch erzeugten Fotografien. Dies gilt umso mehr bei wissenschaftlichen Instrumentarien, die einen umfangreichen Teil der wissenschaftlichen Praxis und wissenschaftlichen Objekt- bzw. Gegenstandbestimmung einnehmen. Zum anderen zeigt sich das technikbedingte Selbstverständnis schlichtweg an unterschiedlichen Beispielen der metaphorischen Sprechweise: *Jemanden an der Strippe haben* war eine völlig geläufige Beschreibung dafür, dass man mit jemandem telefonierte. Die digital-technischen Geräte werden oftmals dabei verwendet, neue metaphorische Ausdrücke zu gestalten, wie man bspw. bei dem Ausspruch *etwas auf dem Schirm haben* erkennen kann: Man verdeutlicht seinem Gesprächspartner, dass man sich an zu erledigende Dinge erinnert oder erinnern wird. Unser Geist und die

metaphorische Selbstbeschreibung wird spätestens seit der digitalen Netzkultur bestimmt durch die Strukturen, die diese digitale Netzkultur mit sich bringt:

- sozial vernetzt sein, Netz, Vernetzung (Friedrich, 2015)
- Informationen teilen, sharing
- die eigenen Aufgaben auf dem Schirm (screen) haben
- digitale Gesellschaft
- Plattform im doppelten Sinne: Internetseite und als Sammelbegriff für Gemeinschaft
- digital native (digitaler Eingeborener) bzw. born digital (digital geboren)
- mein Akku ist leer: ausgebrannt sein (burnout)
- Inforg (Floridi 2015, 129–132)

Die Liste ließe sich ohne weiteres erweitern, da beispielsweise verbale Konstruktionen hier nicht aufgenommen sind. Ein *TikTok machen*, *WhatsAppen* oder *googeln* stellen derartige metaphorische, aber auch metonymische Kurzerläuterungen dar, die sich an spezifische mediale Dienstleister eines sozialen Netzwerks orientieren und somit zu meist die Namen von Softwareherstellern für eine Tätigkeit der digital-technischen Netzkultur selbst ansprechen. Der eingangs aufgestellte Bezug zu einer Mechanisierung des Geistes in der Aufklärung anhand von Blumenbergs Überlegung zur Uhrwerkmetapher wird in der zeitgenössischen Auffassung von Weltverhältnissen nochmals geändert und radikalisiert. Der Mensch identifiziert sich nicht mehr mit einer mechanischen Maschine, es werden vielmehr metaphorische Analogisierungen zur Digitaltechnik gewählt und präferiert. Insbesondere wird bewusstseinsmäßig eine Gleichsetzung mit Information angestrebt, was sich in den Praxen niederschlägt. Was sagt dies nun im Anschluss an Blumenberg über größere geordnete metaphorische Sammelbegriffe wie den des *Menschen* aus? Diese zeigen offensichtlich, dass zwar einerseits eine Kontingenz im Hinblick auf die jeweilige Besetzung besteht, dass aber andererseits Notwendigkeiten in der Lebenswelt zu finden sind. Die Metaphern kriechen gleichsam aus diesem Mutterboden des Vorwissenschaftlichen heraus und geben durch die gängigen Weisen wie *Metonymie*, *Polysemie*, *Substitution* und *Vergleich* einen lebensweltlichkulturellen Index, der selbst die zur Lebenswelt gehörende *parole*, d.h. die individuelle Realisierung der Sprache in konkreten Sprechsituationen, im hohen Maße bestimmt.

Zusammenfassung und Ausblick

Es wurden in diesem Artikel drei Facetten der Metaphorik einer digital-datafizierten Lebenswelt angesprochen. Erstens zeigt die Auseinandersetzung mit der ingenieurwissenschaftlichen Herstellungsseite der Netzkultur anhand der Praxis des Programmierens unterschiedliche Bereiche der Metaphorik, welche sich zumindest partiell mittels des psycholinguistischen Verkörperungsansatzes nach Lakoff und Johnson konzeptualisieren lassen. Dies spiegelt sich zum einem in der Syntax der Program-

miersprachen wider, zum anderen lässt sich das Sprechen über das Programmieren bzw. das Verstehen des Programmierens mittels bildschematischer Strukturen erklären. Zweitens findet man im Rahmen der gesamten digital-technischen Semantik ein explizites Bestreben, die Metapher in die digital-datafizierte Netzkultur zu integrieren. Dieses Bestreben wurde mittels einer klassischen Diskussion der Metapherntheorie zwischen Max Black und Donald Davidson eingeleitet, um zu zeigen, dass die klassische analytische Metapherntheorie bereits in ihren Anfängen die *Interaktion* und den *Gebrauch* der Metapher als ein eigentümliches Spezifikum der Metapher selbst herausstellt. Mit den heute bekannten Technologien kann lediglich ein datenbankgestütztes Verständnis der Metapher etabliert werden, womit die überkomplexen Eigenschaften des Metaphernverstehens nicht erreicht werden. Der dynamische Charakter jeder Metaphernentwicklung wird nur behelfsmäßig mit diesen Technologien aufgefangen. Schließlich wurde im letzten Abschnitt die Veränderung des Sprechens in und mittels einer digital-technischen Netzkultur besprochen, um ferner den Bogen zu Blumenbergs Hinweis auf die zugrundeliegende technische Hintergründigkeit für unser Selbstverständnis und unsere Sprechweisen zu schlagen. Dabei zeigen sich strukturelle Besonderheiten, die vor allem die Technologieentwicklung auf Basis von digital-datafizierter Kommunikationstechnik selbst betreffen. Ferner muss auf die generellen Tendenzen einer Wahrscheinlichkeits- und Statistikmetaphorik hingewiesen werden, die sich mehr in unserem Denken, Verstehen und schließlich ebenso in der Technologieentwicklung wiederfinden lassen.

Literatur

- Blumenberg, Hans. 2019. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Suhrkamp.
- Black, Max. 1996a (1954). „Die Metapher“. In *Theorie der Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp, 55 – 79. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Black, Max. 1996b (1977). „Mehr über die Metapher“. In *Theorie der Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp, 379 – 413. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Choudhury, Suparna und Jan Slaby. 2012. *Critical Neuroscience: A Handbook of the Social and Cultural Contexts of Neuroscience*. Wiley-VCH.
- Davidson, Donald. 1998 (1978). „Was Metaphern bedeuten“. In *Die paradoxe Metapher*, hrsg. Anselm Haverkamp, 49 – 75. Suhrkamp.
- Dennett, Daniel. 1991. *Consciousness Explained*. Back Bay Books.
- de Saussure, Ferdinand. 2001. *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. De Gruyter.
- Dittrich, Yvonne. 1993. „Informatik und Instrumentelle Vernunft“. In *Informatik und Philosophie*, hrsg. Heiner Hastedt et al., 315 – 324. BI-Wissenschafts-Verlag.
- Fedorenko, Evelina, et al. 2019. „The language of programming: a cognitive perspective“. *Trends in cognitive sciences* 23.7. 525 – 528.
- Floridi, Luciano. 2015. *Die 4. Revolution – Wie die Infosphäre unser Leben verändert*. Suhrkamp.
- Flusser, Vilém. 1996. *Kommunikologie*. Bollmann Verlag.
- Folie, Amanda. 2018. *Kognitive Strategien von Novizen im Programmierunterricht*. <https://irf.fhnw.ch/entities/publication/1e543b76-240c-4c9f-a560-b080145be3b5> (abgerufen am 11. Oktober 2024).
- Friedrich, Alexander. 2015. *Metaphorologie der Vernetzung. Zur Theorie kultureller Leitmetaphern*. Wilhelm Fink Verlag.

- Gehlen, Arnold. 1972. *Die Seele im technischen Zeitalter: sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Rowohlt.
- Hahn, Claudia, et al. 2012. „Programmieren im Vorschulalter mit Hilfe von Tangicons“. In *Workshopband Mensch & Computer*, hrsg. Harald Reiterer und Oliver Deussen, 135–140. Oldenbourg Verlag.
- Helm, Gerhard. 1997. „Die Computermetapher: Versuch einer Autopsie“, in *Vol. 3 Philosophy of Mind, Practical Philosophy, Miscellanea*, hrsg. Georg Meggle, 50–58. De Gruyter.
- Horkheimer, Max. 1991 (1967): „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“. In *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, 19–186. Suhrkamp.
- Husserl, Edmund. 1976. *Husserliana Gesammelte Werke Band VI Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. Walter Biemel. Martinus Nijhoff.
- Johnson, Mark. 2013. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. University of Chicago press.
- Jurafsky, Daniel und James H. Martin. 2024. *Speech and Language Processing. An Introduction to Natural Language Processing, Computational Linguistics, and Speech Recognition with Language Models*. <https://www.academia.edu/download/26250409/j00-4006.pdf> (abgerufen am 11. Oktober 2024).
- Karger, Kilian. „Die Computermetapher – Wie Künstliche Intelligenz das menschliche Selbstverständnis herausfordert“. In *Menschsein in einer technisierten Welt: Interdisziplinäre Perspektiven auf den Menschen im Zeichen der digitalen Transformation*, hrsg. Eva-Maria Endres et al., 41–52. Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Krämer, Sybille. 2008. *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. Suhrkamp.
- Krämer, Sybille. 1988. *Symbolische Maschinen. Die Idee der Formalisierung in geschichtlichem Abriss*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Krois, John Michael. 2011. „Tastbilder – Zur Verkörperungstheorie ikonischer Formen“. In *Bildkörper und Körperschema: Schriften zur Verkörperungstheorie ikonischer Formen*, hrsg. Horst Bredekamp und Marion Lauschke. Akademie Verlag Actus et Imago.
- Lakoff, George und Núñez, Rafael. 2000. *Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*. Basic Books.
- Lakoff, George und Mark Johnson. 2008. *Metaphors we live by*. University of Chicago press.
- Leibniz, Gottfried-Wilhelm. 1703. „Explication de l'arithmétique binaire“. In *Memoires de l'Académie Royale des Sciences*, 3, 85–93.
- Linn, Marcia C. 1985. „The cognitive consequences of programming instruction in classrooms.“ *Educational Researcher* 14.5 (1985): 14–29.
- Martin, James H. 1988. *A Computational Model of Metaphor Interpretation*.
- Martin, James H. 1990. *A Computational Model of Metaphor Interpretation*. Boston: Academic Press, Inc.
- Martin, James H. 2006. „A corpus-based analysis of context effects on metaphor comprehension“. *Trends in Linguistics Studies and Monographs*, 171, 208–228. De Gruyter.
- Quine, Willard Van Orman. 1980. *Wort und Gegenstand*. Übersetzt von Joachim Schulte und Dieter Birnbacher. Reclam Verlag.
- Schmidt, Robert. 2008. „Praktiken des Programmierens/Practices of Programming: Zur Morphologie von Wissensarbeit in der Software-Entwicklung/Towards a Morphology of KnowledgeWork in Software Development“. *Zeitschrift für Soziologie* 37.4, 282–300. De Gruyter.
- Weingarten, Rüdiger. 1993. „Metaphern in der Fachkommunikation und Modellbildung der Informatik“. In *Informatik und Philosophie*, hrsg. Heiner Hastedt et al., 315–324. BI-Wissenschafts-Verlag.
- Zacher, Hans J. 1973. *Die Hauptschriften zur Dyadik von G. W. Leibniz Ein Beitrag zur Geschichte des binären Zahlensystems*. Vittorio Klostermann.

Henrique Schneider

Märkte und Plattformen

Metaphern in der ökonomischen Theorie

Abstract: Markets and Platforms. Metaphors in Economic Theory. This paper answers the following questions: Are there metaphors in economic theory? The answer is clearly yes. Are these metaphors detrimental to the self-image of economics with respect to its scientific nature? The answer is no. The first question is answered by explaining the market and the platform as metaphors. The second question is answered by asking about the consequences of working with metaphors for economics (as a science). These are consistently science-enhancing. Metaphors do not compete with the empirically testable approach of economics. Instead, they support the further development of theories and models, grant them a better reflection of reality, and make them more understandable for people in economics and outside. Even if metaphors were a *prima facie* problem in economics, all things considered, the metaphor „is not a bug, it's a feature.“

Einleitung

In diesem Beitrag geht es um den Markt und die Plattform als Metaphern in der ökonomischen Theorie. Es lohnt sich deshalb, bei diesen Begriffen anzufangen und zu fragen, was die Ökonomik darunter versteht.

Was ist der Markt? In der Mikroökonomie ist der Markt ein Modell. Was das genau bedeutet und wie dieses Modell zustande kam, wird im Abschnitt 2 erläutert. Kennzeichen des Marktes sind das Vorhandensein von Angebot oder einer Angebotskurve und von Nachfrage oder einer Nachfragekurve. Diese schneiden sich in einem Punkt. Ist dieser Schnittpunkt von Angebotskurve und Nachfragekurve erreicht, ist ein Markt im Gleichgewicht; seine Resultate sind eine Gleichgewichtsmenge und ein Gleichgewichtspreis (Levy 1987, 111–123).

Dieses Verständnis des Markts als Gleichgewichtsmodell ist anders als andere Verwendungen des Ausdrucks „Markt“. Darunter kann auch ein System des (freien) Austauschs zwischen Angebot und Nachfrage verstanden werden. Wobei mit Angebot und Nachfrage nicht etwa Kurven gemeint sind, sondern Gruppen von Akteuren. Ein anderes systemisches Verständnis von Markt basiert auf der Preisbildung als Ordnungs- und Informationsprinzip (für beide Verständnisse siehe Lachmann 2003, 22–32). Schließlich gibt es auch Ökonomen, welche sich den Markt als Marktplatz vorstellen. Zwar sind diese Bilder des Marktes ähnlich oder verwandt, doch sie sind unterschiedlich – namentlich fallen deren Überzeugungen davon, was einen Markt wesentlich ausmacht, jeweils anders aus.

Was ist eine Plattform? In der Alltagssprache ist sie ein Vermittlungsdienst. Eine Gruppe von Anbietern wird mit einer Gruppe von Nachfragern über die Plattform verbunden. Typische Beispiele sind Taxi-Apps und Gratiszeitungen. Bei der Taxi-App werden die Fahrer den Personen, die gefahren werden wollen, vermittelt. Die Gratiszeitung verbindet die Werbeschalter mit den Lesern.

In der Sprache der Volks- und Betriebswirtschaftslehre ist ‚Plattform‘ ein recht neuer Begriff. Seine genaue Definition ist noch nicht abgeschlossen. Aktuell läuft noch die fachliche Debatte, wie zwischen Plattformen, Netzwerken und mehrseitigen Märkten zu unterscheiden ist. Wenn im Englischen der Ausdruck „platform economics“ verwendet wird, dann bezeichnet er Gesetzmäßigkeiten, welche die ökonomische Theorie im Zusammenhang mit ganz bestimmten Geschäftsmodellen erkennt und testet. Dabei nehmen sogenannte Netzwerkeffekte einen prioritären Stellenwert in der volkswirtschaftlichen Analyse der Plattformökonomik ein. Aus einer eher betriebswirtschaftlichen Perspektive wirft der Ausdruck die Frage nach dem notwendigen oder adäquaten Ordnungsrahmen auf, um solche Geschäftsmodelle erfolgreich zu machen (Schneider 2022, 2–12).

Für viele andere Sprechende sind solche Bezeichnungen eher unklar. Sie assoziieren mit der Plattform eher einen künstlich hergestellten, erhöhten Boden, auf dem etwa eine Sendung deponiert werden oder ein Theaterstück gespielt werden kann. Politische Akteure verwenden das Wort, um einen programmatischen Rahmen zu bezeichnen. Und in der Technik wird oft über Plattformen im Zusammenhang mit Hardware und Software gesprochen. Diese verschiedenen Verwendungen des Begriffs der Plattform teilen eine ähnliche Grundintuition. Am weitesten von dieser Intuition entfernt ist wohl der Gebrauch der Metapher „Plattform“, wie er in der Ökonomik vorkommt.

Markt und Plattform – beide haben einen festen Platz in den Theorien und Modellen der Ökonomik. Beide scheinen aber auch Metaphern zu sein. Sie greifen auf ein sprachliches Bild zurück. Die Theorie oder das Modell dazu wird in Wechselwirkung mit diesem sprachlichen Bild entwickelt. Diese Wechselwirkung kann dazu führen, dass das sprachliche Bild die Theorie inhaltlich prägt. Das heißt, das Bild ist nicht eine Form der Kommunikation der Theorie, sondern das Bild bestimmt (mit), wie die Theorie aufgebaut ist, was sie erklärt und wie sie angewendet wird. Diese Wechselwirkung könnte aber auch zur Folge haben, dass die ökonomische Theorie die nicht-ökonomische Verwendung des Bildes prägt.

Das mag wenig überraschend klingen. Personen, die sich mit der ökonomischen Theorie beschäftigen, haben selten den Eindruck, sich mit Metaphern auseinanderzusetzen. Das übliche Selbstverständnis geht vielmehr von einer positiven, empirisch testbaren Wissenschaft aus (siehe beispielsweise das Kapitel „Methoden der Betriebswirtschaftslehre“, Piekenbrock und Hennig 2013, 21–28). Personen, welche dieses Bild ihrer Wissenschaft haben, werden sich vermutlich dagegen wehren, dass Metaphern eine große Rolle in der Ökonomik einnehmen. Doch stellt sich auf der anderen Seite die Frage, ob die Erkenntnis, dass Metaphern die Wirtschaftswissenschaft prägen, überhaupt eine Auswirkung auf ihre Methodik, Theorien oder Modelle hat.

Dieser Beitrag geht beiden eben skizzierten Fragen nach. In Abschnitt 1 wird untersucht, inwiefern Markt und Plattformen Metaphern sind und wie aus diesen vermeintlichen Bildern Theorien entstehen. In Abschnitt 2 erfolgt die Beschäftigung mit der Frage, was es für die ökonomische Theorie bedeuten könnte, mit Metaphern zu arbeiten. Der letzte Abschnitt zieht ein Fazit.

Zur sprachlichen Vereinfachung werden hier „Ökonomik“, „ökonomische Theorie“, „Wirtschaftswissenschaften“ und „Volkswirtschaftslehre“ als in etwa gleichbedeutend behandelt. Ebenso werden die Begriffe „Theorie“ und „Modelle“ synonym eingesetzt.

1 Sind „Markt“ und „Plattform“ Metaphern?

Es ist schwer festzustellen, wann der Begriff „Markt“ Eingang in die ökonomische Theorie fand. Ein früher Gebrauch wird dem französischen Ökonomen Antoine-Augustin Cournot (1801–1877) zugeschrieben. Gemäß ihm versteht man in der Ökonomik „unter dem Markt nicht einen bestimmten Marktplatz, auf dem Dinge gekauft und verkauft werden, sondern die Gesamtheit einer Region, in der Käufer und Verkäufer so frei miteinander verkehren, dass sich die Preise für dieselben Güter leicht und schnell angleichen (Robinson 2022; übersetzt durch Henrique Schneider).“ Die echte Provenienz dieser Textstelle in Cournots Werk ist jedoch schwer zu finden. In dieser Form soll sie von Alfred Marshall (1842–1924; Marshall 1890, 324) zitiert worden sein.

Unabhängig des Urhebers wird schon in dieser Kurzdefinition deutlich, dass es einen Unterschied zwischen der ökonomischen Vorstellung des Marktes und seinem Normalbegriff gibt. Die obige Definition negiert den Begriff der Alltagssprache, indem sie ausdrücklich sagt, es handle sich nicht um einen ganz konkreten Markt oder um einen spezifischen Marktplatz. Sie sagt dann weiter, dass der ökonomische Begriff des Marktes eine Abstraktion ist. In dieser Abstraktion finden alle Kaufenden und Verkaufenden schnell zueinander, passen sich einander an und adjustieren insbesondere frei und rasch ihre Preise. Freilich teilt dieser ökonomische Begriff des Marktes viele Gemeinsamkeiten mit dem der Alltagssprache. Die zentralen Elemente sind da: Kauf, Verkauf, Gegenseitigkeit und Preise. Und dennoch werden viele Elemente des Marktplatzes im Modell des Markts nicht berücksichtigt. Dazu gehören die für einen Marktplatz typischen Institutionen, etwa die Regeln über den Zugang, die Bezahlung, die Qualitätskontrolle unter anderem. Dafür hat der Markt als ökonomische Abstraktion Eigenschaften, die in Marktplätzen nicht immer gegeben sind, etwa die freie Interaktion von Angebot und Nachfrage und die rasche Angleichung einiger oder sogar aller Preise.

Ist Markt im Sinne Marshalls überhaupt eine Metapher? Die Frage kann bejaht werden. In seiner Theorieentwicklung übernimmt er den Ausdruck aus seinem praktizierten Bedeutungszusammenhang und überträgt ihn in einen anderen, wo der Ausdruck verwendet wird, um eine Theorie zu erklären und zu kommunizieren. Im Übrigen ist gerade das Werk Marshalls voller Metaphern; er ist sich darüber bewusst, wie folgendes Beispiel es weiter belegt: „Kernstück des Markts nach Marshall ist das

Verhältnis seiner Komponenten zueinander. In deren Beschreibung wird er nochmals metaphorisch. Seine graphische Abbildung der Nachfrage- und Angebotskurve nannte er das Bild einer Schere. Jede Kurve ist ein Scherteil oder eine Klinge wegen ihrer entgegengesetzten Steigung. Das Gleichgewicht des Marktes, also dort, wo sich die Kurven überschneiden, ist die Scherschraube, welche die Schere zusammenhält (Raffaelli 2007, 136; übersetzt durch Henrique Schneider).“

Wie funktioniert die Übertragung des Bildes des Marktes aus seinem praktizierten Bedeutungszusammenhang in die ökonomische Theorie? Man kann sich vorstellen, dass eine beobachtende Person an einem Marktstand steht und passiv das Geschehen an jenem Stand aufzeichnet: Eine individuell handelnde, anbietende Person tauscht sich mit einer individuell handelnden nachfragenden Person aus. Sind sie sich über den Preis einig, entsteht ein Austausch einer Menge gegen den vereinbarten Preis. Keine der involvierten Personen und auch die Einzeltransaktion haben einen Einfluss auf den Markt, der so vollständig atomistisch ist. Implizit in diesem Bild ist, dass der Preis alle notwendigen Informationen erhält, denn beide Akteure werden wohl wissen, was sich sonst im Markt tut. Ebenso implizit ist die Überlegung, dass der Markt zwei Parameter hat, den Preis und die Menge, die ausgetauscht wird. Aus dieser einfachen Konzeption der einzelnen Transaktionen im Markt wird ein Modell mit Angebot, Nachfragen und Gleichgewichten gewonnen. Dieses Modell übernimmt die impliziten Annahmen und legt fest, dass alle Informationen im Preis enthalten sind und damit allen zugänglich gemacht werden. Es setzt auch fest, dass der atomistische Austausch der Normalfall ist.

Auf der Grundlage dieses Bildes des Marktes als Transaktionen an einem Marktstand wird das Marktmodell entwickelt. Daraus kann die ökonomische Theorie ableiten, warum der so konzipierte Markt wohlfahrtsmaximierend ist, nämlich weil er sogenannte „Renten“ hervorbringt. Die Rente ist der preisliche Unterschied zwischen der Zahlungsbereitschaft der Person, die am Markt teilnimmt, und dem Gleichgewichtspreis. Wenn in einem Biermarkt der Preis eines Glases bei 3 Euro liegt, dann hat die Person, die bereit gewesen wäre, 4 Euro zu bezahlen eine Rente von 1 Euro. Sie bezahlt nämlich 3 Euro für das Glas, was unter ihrer Zahlungsbereitschaft ist. Diese preisliche Besserstellung dank des Gleichgewichts ist ein Wohlfahrtseffekt. Die gleiche Überlegung führt zu einem Wohlfahrtseffekt für die Person, die bereit wäre, das Bier zu 2 Euro anzubieten, es jedoch zu 3 Euro Gleichgewichtspreis verkaufen kann (Pigou 1910).

Diese Rentenberechnung ist dem „echten“ Marktplatz fremd. Auch wenn Leute dort durch den Austausch bessergestellt werden, ist umstritten, ob sie wirklich eine mentale Buchhaltung dieser Besserstellungen führen. Ziemlich unwahrscheinlich ist, dass man diese Buchhaltung, wenn es sie gäbe, über alle Personen zusammenzählen könnte (Rothbard 1962). Aber auch in der ursprünglichen Abstraktion des Bildes in ihrer Übersetzung im ökonomischen Marktmodell des Schnittpunkts von Angebot und Nachfrage sind Renten noch nicht vorhanden. Und trotzdem ist es die Metapher des Marktes, welche die Berechnung der Renten und damit auch die Theorie der Wohlfahrt ermöglicht. Ohne das Verständnis des atomistischen Austauschs zwischen Angebots- und Nachfragekurve gibt es keine Unterschiede zwischen Zahlungsbereitschaft und Gleichgewichtspreis. Und ohne das Verständnis der allgemeinen nachfragenden und

anbietenden Personen als Funktionen von Preis-Mengen-Kombinationen ist auch die Berechnung der gesamtwirtschaftlichen Wohlfahrt nicht möglich. Die Metapher des Marktes hat es möglich gemacht, Wohlfahrtstheorien zu entwickeln.

An diesem kurzen Abriss wird deutlich, dass der ökonomische Markt eine Metapher ist. Sie überträgt gewisse Eigenschaften des Marktplatzes oder von Einzeltransaktionen an einem Marktstand in eine Abstraktion, welche ökonomische Gesetzmäßigkeiten erklären und abbilden soll. Dann entwickelt die Metapher ein Eigenleben in der ökonomischen Theorie. Mit ihr wird das Modell des Markts weiterentwickelt und mit neuen Erkenntnissen oder Instrumenten angereichert. Was in dieser kurzen Skizze nicht vorkommt, ist, dass dieser von der Ökonomik geprägte Begriff des Marktes die anderen sprachlichen Verwendungen des Bildes beeinflusst. Heute denken viele, wenn sie an Markt denken, an den Einzelaustausch. Selbst bei den in der Einleitung aufgezählten Sprachwendungen bleibt das Element der freien Preisbildung im Bild des Marktes konstant.

Dabei schließt die Metapher des Marktes wesentliche Eigenschaften des praktizierten Marktes aus. Ein Marktplatz ist nämlich viel mehr als ein Marktstand. Er ist organisiert. Er wird von Regeln beispielsweise zum Zugang, zur Preisbildung, zur Bezahlung oder auch zur Durchsetzung der Regeln selbst – insgesamt nennt man dies Governance – geprägt. Zwischen den anbietenden Personen besteht reger Informationsfluss unabhängig von Preisen und Mengen. Die nachfragenden Personen lassen sich ebenso von verschiedenen anderen Parametern beeinflussen. Preise sind oft nicht das Ergebnis einer direkten oder einzelnen Transaktion, sondern im Voraus durch die Anbietenden festgelegt (zumindest in Bandbreiten) und der Wettbewerb erfolgt oft über andere, nicht preisliche Qualitäten (Ferguson 2018). Daraus lässt sich folgern, dass einige Entwicklungen der Theorien des Marktes sich entscheidend von der Realität auf Marktplätzen entfernen, weil sie von der Metapher aus entwickelt wurden.

Interessanterweise sind diese Eigenschaften des Marktplatzes, die keinen Eingang in die ökonomische Theorie der Märkte gefunden haben, Marker von dem, was zeitgenössisch Plattformen genannt wird. Märkte oder Marktplätze sind von einer Person oder Gruppe von Personen gesteuerte oder ermöglichte Netzwerke. Ein Netzwerk bezeichnet wiederum das wechselseitige Interaktionsgeflecht verschiedener, zueinander in Beziehung stehender Personen. Die plattformsteuernde Person oder Gruppe nennt man einen „Sponsor“. Dieser ist für den Kern der Governance zuständig. Ist die Governance so aufgestellt, dass sie zunehmenden Nutzen mit zunehmender Interaktion im Netzwerk bietet, generiert sie Netzwerk-Effekte (Schneider 2022, 6). Auf den Marktplätzen des Mittelalters waren oft die Bürgerschaften selbst Sponsor. In verschiedenen Märkten im mittleren Osten übernahmen die Kaufmannsgilden diese Funktion. In zeitgenössischen elektronischen Marktplätzen gibt es meist ein Unternehmen, zum Beispiel Apple, das ein technisches Betriebssystem (in der Fachsprache Ökosystem genannt) aufbaut, d. h., die Programme der Plattform entwickelt und vorgibt (Ferguson 2018).

Dabei ist das Wort ‚Plattform‘ selbst eine Metapher. Gemäß verschiedener Wörterbücher ist sie eigentlich eine Fläche, auf der man etwas deponieren kann oder

mittels derer eine besondere Visibilität erreicht wird. Man kann etwa auf der Plattform gesehen werden oder die Plattform als Aussichtspunkt nutzen. Ob die Plattform als Fläche an einem Turm angebracht ist, als Laderampe verwendet wird oder als Bühne für die Aufführungen von Theaterstücken dient – in der Regel wird sie künstlich erstellt. Eine Person oder Gruppe sorgt also dafür, dass es Plattformen gibt. Genau darin zeigt sich, dass die ökonomische Verwendung des Plattform-Begriffs noch sehr nah an seiner nicht-ökonomischen Konzeption ist: Eine Plattform wurde gemacht, damit auf ihrer Basis etwas geschieht, im ökonomischen Fall ein Austausch, im Theater-Fall eine Darbietung. Dass der Sponsor der Plattform das auf ihr laufende Geschehen beeinflusst oder organisiert, ist in beiden Sprachfügungen enthalten.

Aber auch hier gibt es Unterschiede. Das ökonomische Verständnis der Plattform sucht nach Netzwerkeffekten, also nach Nutzenvergrößerung durch Intensivierung der Interaktionen auf der Plattform. Zwar kann man argumentieren, dass diese Nutzenvergrößerung durch Intensivierung auch auf der Aufsichtsplattform oder auf der Logistikrampe passieren kann. Doch es ist nicht das gleiche Verständnis von Nutzen und seiner Vergrößerung. Ebenso ist für die ökonomische Sicht der Nutzen des Sponsors der Plattform selbst integral. Er wird durch die Nutzenden der Plattform bezahlt, meist auf der Grundlage der Anzahl der über die Plattform stattgefundenen, also durch die Plattform organisierten, Transaktionen.

In den Marktorten des Mittelalters, zum Beispiel, führten die Ortsbürgerschaften eine genaue Kontrolle der anbietenden Personen und selektierten, wer seinen Stand an welchem Ort aufbauen durfte. Auch die nachfragenden Personen wurden zumindest mengenmäßig gesteuert. Der Wettbewerb verschiedener Orte um den „besten“ oder „größten“ oder „diversesten“ Markt war auch eine Auseinandersetzung um die Schaffung von Netzwerkeffekten. Die Sponsoren der Märkte verlangten nicht nur die Einhaltung gewisser Regeln, sondern auch Abgaben auf den Umsatz und Absatz und oft auch auf den Konsum (Casson und Lee 2011).

Der Charakter der Metapher kommt bei der Plattform deutlicher zum Tragen als beim Markt. Das geht einerseits auf die neue Verwendung des Begriffs in der ökonomischen Theorie zurück. Plattformen sind erst in den letzten 15 Jahren in den Mainstream dieser Wissenschaft eingezogen. Der Markt ist hingegen seit 130 Jahren in den maßgebenden Lehrbüchern enthalten. Andererseits kann der metaphorische Charakter hier besser zum Tragen kommen, weil die ökonomische Theorie der Plattformen noch entwickelt wird und die Volkswirtschaftslehre deshalb verstärkt in der metaphorischen Sprache verbleibt – weil sich bisher keine besseren, technischeren Alternativen etabliert haben.

Dieser Abschnitt hat versucht darzulegen, inwiefern sowohl Markt als auch Plattform in ihrer ökonomischen Verwendung Metaphern sind. Der Charakter als solches ist zwar unterschiedlich präsent, doch in beiden Fällen geht es um Bilder, die aus einem Bedeutungszusammenhang in einen anderen übertragen werden. Oftmals erfahren diese Bilder eine deutliche Nuancierung ihrer eigentlichen Bedeutung. Und die ökonomische Theorie braucht diese Bilder erstens, um ihre eigene Modellierung zu verdeutlichen; zweitens um sie voranzutreiben; und drittens, um sie zu kommunizieren.

Dennoch sollen Wechselwirkungen zwischen der Sprache der Volkswirtschaftslehre und der Sprache des Alltags nicht ausgeschlossen werden. Die Erkenntnis, dass die Ökonomik Metaphern einsetzt, ist eigentlich trivial. Die wichtigere Frage ist, ob sie eine Bedeutung für die Wirtschaftswissenschaft hat und falls ja, welche.

2 Was bedeuten Metaphern für die ökonomische Theorie?

Um die am Schluss des Abschnitts 1 gestellte Frage zu beantworten, legt dieser Abschnitt zunächst eine zeitweilige Debatte in der ökonomischen Theorie neu aus. Dafür geht er auf verschiedene Ansätze ein, um theorieleitende Metaphern zu erklären.

2.1 Metaphern der Ökonomik

In den Wirtschaftswissenschaften wird, wenn überhaupt, die Auseinandersetzung mit Metaphern zurückhaltend geführt. Deirdre McCloskey publizierte 1983 den Aufsatz „The Rhetoric of Economics“ in welchem sie sich zur Verwendung von Metaphern in der ökonomischen Theorie äußerte. Sie tut es dezidiert, etwa wenn sie ihren Abschnitt IV „Economics is Heavily Metaphorical“ nennt und dort mit „Models are metaphors“ ansetzt (McCloskey 1983, 502). Sie erklärt auch, dass Metaphern in den Wirtschaftswissenschaften keine sprachlichen Ornamente sind, sondern Teil der ökonomischen Theorie. Gemäß ihren Überlegungen erzählen Metaphern Geschichten, die man ansonsten nicht verstehen und auch nicht einsetzen würde. Metaphern machen die Ökonomik erst operativ, weil sie die analoge Anwendung von Modellen ermöglichen, da sie die Modelle in Bilder übersetzen. Sie geht so weit, auch den mathematischen Modellen der Volkswirtschaftslehre Metaphorik zuzuschreiben (McCloskey 1983, 504–509). Sie ist aber zuversichtlich, denn sie denkt, dass gerade diese literarische Qualität der ökonomischen Theorie eine bessere Wissenschaftlichkeit und auch einen eingehenderen Diskurs erlaubt.

Die Frage nach der Bedeutung der Metapher in der ökonomischen Theorie wurde dann vertieft in den Beiträgen eines Sammelbands aus dem Jahr 1988 diskutiert. Er trägt den Titel „The Consequences of Economic Rhetoric“ und wurde unter anderem von McCloskey und Robert Solow herausgegeben. Gegen McCloskey führte Solow eine pragmatische Argumentation an, in der er der Frage nachging, welche Bedeutung die Feststellung hat, die Ökonomik sei von Metaphern geprägt. „Schau, Mutter, da ist eine Metapher“ – die einfache Kenntlichmachung dieser Wendungen sei noch keine Erkenntnis (Solow 1988, 34). Die Erkenntnis ist vielmehr, dass die Metapher in der Volkswirtschaftslehre oder in der Mathematik anders funktioniert als jene in der Literatur. Metaphern haben emotive und kognitive Elemente. In der ökonomischen Theorie werden sie wegen ihrer kognitiven Effizienz verwendet. Sie machen also

Sachverhalte verständlich. Anders als McCloskey sie liest, geht es den ökonomischen Metaphern nicht um rhetorische Überzeugungsarbeit oder um die Bewegung der Gefühle des Menschen, sondern um die Operationalisierung von Ideen, welche ohne Metaphern als Systeme von Konzepten schwer zu handhaben wären (Solow 1988, 35–36) – gemäß Solow ausdrücklich ohne emotive Komponente.

Philip Mirowski greift dies auf und findet in den Werken Paul Samuelsons (1915–2009) Bezüge zur Physik. Ihm zufolge hat die synthetische Volkswirtschaftslehre, wie sie Samuelson vertritt, sich bewusst an die Physik angelehnt und so versucht, höhere Glaubwürdigkeit zu erlangen. Damit greift er indirekt Solows Argument der erklärenden Metapher an. Nach Mirowski ist die Annäherung der Volkswirtschaftslehre an die Physik ein Versuch wissenschaftlicher Persuasion, oder, in der Sprache McCloskeys, Rhetorik (Mirowski 1989, 187–189).

Maurice Lagueux kontert und bezeichnet dies als irrelevant. Denn nach ihm ist nicht alles, was nicht eindeutig wörtlich zu verstehen ist, eine Metapher. Selbstverständlich sind die Sprachfugungen und Modelle der ökonomischen Theorie abstrahiert, aber daraus folgt nicht, dass sie metaphorisch sind. Was die ökonomische Theorie macht, ist, Analogien einzusetzen, aber Analogien haben einen Platz in der Logik und sind methodologisch viel einfacher zu handhaben als Metaphern. Zuletzt, wenn es wirklich Metaphern gibt, sind sie Stand heute tote Metaphern, das heißt, sind funktionieren nicht mehr als solche (Lagueux 1999, 6).

Diese Diskussion verlor später wieder an Intensität. Trotzdem bleibt ihre Frage interessant: Welche Rollen spielen Metaphern in der ökonomischen Theorie? Überspitzt kann man auch fragen, warum Ökonomen, also Personen, die ökonomische Theorie betrieben, Schwierigkeiten haben, Metaphern in der Theorie zu akzeptieren oder es insgesamt in Abrede stellen, dass es Metaphern in der ökonomischen Theorie überhaupt gibt.

Ein älteres Problem und vermutlich auch der Grund, weswegen der Kampf um die Metapher geführt wird, ist der funktionelle Ansatz der ökonomischen Theorie. Dieser ist der eigentliche Mainstream der empirisch orientierten Ökonomik und wurde am deutlichsten von Milton Friedman (1912–2006) im Aufsatz „The Methodology of Positive Economics“ aus dem Jahr 1953 vertreten. Gemäß diesem Ansatz werden Modelle an der Testung der auf ihren Grundlagen formulierten Hypothesen gemessen und nicht am Realitätsbezug ihrer Annahmen. Damit hängt auch die Praxis zusammen, dass in der ökonomischen Theorie die meisten neuen Modelle in Auseinandersetzung mit bestehenden Modellen entwickelt werden und nicht etwa mit Veränderungen auf der Welt. Das Argument, die Ökonomik sei grundsätzlich metaphorisch zu lesen, ist eine Antwort auf die Frage, warum ihre Annahmen wenig Bezug zur Realität haben und warum sich Modelle nicht in Auseinandersetzung mit der Welt entwickeln. Das vermag aber nicht zu überzeugen. Erstens ist nicht jede Abstraktion eine Metapher. Zweitens sind theoretische Modelle, ob Metapher oder nicht, selbst Teil der Welt. Drittens ist generell ein direkter Zugang zu sozialwissenschaftlichen Gegebenheiten schwer zu organisieren; vermutlich sind die Fakten der Sozialwissenschaft jene Zusammenhänge, die man mit Modellen behauptet. Damit sind die Modelle immer nahe genug an der Wirklichkeit.

Doch schon die Überlegung selbst, die Distanz der ökonomischen Theorie zu ihren Annahmen auf eine Arbeit mit Bildern oder am Bild zurückzuführen, ist fraglich. Gerade im funktionalistischen Ansatz gilt, dass die Annahmen unrealistisch sein können. Der Bezug zur Wirklichkeit wird mit der Testung der Hypothesen hergestellt. Der Ansatz braucht keine Metaphern, um einen Wirklichkeitsbezug zu haben. Er könnte die Metapher brauchen, um die eigenen Modelle zu entwickeln, wie weiter unten noch abzuwägen sein wird.

Doch auch die Argumente gegen die Metapher-Rhetorik-Theorie sind nicht überzeugend. Die Verteidigungslinie, viele Metaphern, die den ökonomischen Modellen zugrunde liegen, seien tot, ist aus mehreren Gründen ungenügend. Einerseits gibt sie die Metaphorik zu und scheint auch zu akzeptieren, dass sie in irgendeinem Sinne problematisch für die Ökonomik ist. Weil das jedoch in der Vergangenheit liege, sei das Problem nicht mehr relevant. Warum das so sein sollte, ist nicht klar. Andererseits gibt genau diese Verteidigungslinie den funktionalistischen Ansatz auf. Wäre die Erklärungskraft der Ökonomik nur von der Testung ihrer Hypothesen abhängig, dann wäre es völlig unerheblich, wie die Hypothesen formuliert werden, ob auf Grundlage von Metaphern oder von anderen Inputs. Auch die andere Verteidigungslinie, die ökonomische Theorie benütze Analogien statt Metaphern, ist wenig glücklich. Beide Sprachfiguren haben einen Platz in der Logik der Sprache und es ist keineswegs so, dass die eine oder die andere an sich präziser wären. Dieses Argument würde nur besagen, dass die Vorwürfe an die Volkswirtschaftslehre, unpräzise zu sein, selbst unpräzise sind; die ökonomische Theorie würde aber unpräzise bleiben, weil sie sich doch an Sprachfiguren bedient. Warum die Wirtschaftswissenschaft unpräzise wäre, wenn sie von sprachlichen Bildern geleitet wäre, lässt diese Argumentationslinie und generell die Zurückhaltung gegenüber Metaphern offen.

Die eklektische Argumentation von Solow scheint wiederum besser geeignet, um mit der Rolle der Metapher in der ökonomischen Theorie umzugehen. Einerseits verneint sie den Einsatz von Metaphern nicht grundsätzlich. Andererseits besagt sie, dass der spezifische Einsatz der Metapher in der Ökonomik zu überprüfen ist. In der Deutung Arrows dient die Metapher der Mobilisierung von kognitiven Ressourcen. Das bedeutet, sie bewegt Gedanken innerhalb und außerhalb der Kreise, die Ökonomik treiben. Sie macht Theorien und Modelle verständlicher, was einerseits ihre Anwendung und andererseits ihre Weiterentwicklung begünstigt. Was die Argumentation von Solow aber nicht diskutiert, ist, wie die Metapher dies alles macht und wie sich das auf die ökonomische Theorie auswirkt, oder besser, wie sie mit dem funktionalistischen Ansatz verbunden werden kann. Um das zu untersuchen, ist es fruchtbar, sich von der Diskussion über den Einsatz von Metaphern in anderen Wissenschaften leiten zu lassen.

2.2 Metaphern und Wissenschaft

George Lakoff und Mark Johnson (1980) verstehen Metaphern als eine Querschnittsfunktion, welche Denken, Sprechen und Handeln gleichermaßen betreffen. Entsprechend ist es nicht möglich, zwischen der einzelnen Metapher und einer wörtlichen Bedeutung zu unterscheiden. Metapher, für sie, ist ein allgemeines „Mapping“ über begriffliche Bereiche hinweg. Sie durchdringt nicht nur Poesie und Literatur, sondern auch die Sprache allgemein, also auch jene der Wissenschaft. Gemäß ihnen ist es nicht möglich und auch nicht zielführend, zwischen einer originären, bildfreien Wissenschaftssprache und einer oder vielen anderen bildgeladenen Sprachen zu unterscheiden. Metaphern sind Teil der Sprache und des Denkens, weil sie Realität und Abstraktion verbinden. Sie können den Erfahrungs- und Verstehens-Horizont der Menschen sowohl zusammenfassen als auch auf andere, neue Zusammenhänge und Horizonte übertragen. Damit leisten Metaphern einen großen Beitrag im Verstehen und Erklären, auch wissenschaftlicher Zusammenhänge. Metaphern sind aber keine eindeutigen Definitionen, Theorien oder Erklärungen. Doch das müssen sie auch nicht sein, denn sie sind sprachliche Phänomene und als solche behalten sie die Ambiguität, die in jeder natürlichen Sprache vorkommt. Das macht sie aber nicht minder leistungsfähig, sondern eben leistungsfähig unter den Nebenbedingungen der natürlichen Sprache.

Richard Boyd (1993) beschreibt eine bestimmte Klasse von Metaphern innerhalb der Wissenschaft, nämlich die theoriekonstitutiven Metaphern. Diese spielen, so Boyd, eine wichtige Rolle bei der Formulierung und Entwicklung von Theorien, weil sie Erklärungsansprüche ausdrücken, die zumindest vorläufig auf keine andere bekannte (wörtliche) Weise konzipiert werden können. Damit werden theoriekonstitutive Metaphern Teil des wissenschaftlichen Denkens und der Begriffsentwicklung. Sie haben programmatischen Charakter oder laden zu weiterer Forschung ein. In seinem Sinne erfüllen diese Metaphern eine zwiefache Funktion. Einerseits sind sie eine Heuristik, um sich Sachverhalten anzunähern, die man noch nicht anders beschreiben kann. Andererseits können sie Bedeutungen festhalten, auch dann, wenn diese nicht insgesamt bekannt sind. Das nennt er „nondefinitional reference fixing“:

The rationale for ostensive introduction of general terms is to permit reference to kinds whose essential properties may not yet be known – and thus to accommodate linguistic categories to as yet only partially understood features of the world. It is thus typically impossible that the differences between the essential properties of such co-occurring kinds should be marked, either in actual reference fixing or in idealized models of dubbing, by entirely accurate and complete descriptions of their respective essential properties (Boyd 1993, 493).

Auch wenn dieser Ansatz anders als jener Lakoffs und Johnsons (1980) ist, widerspricht er diesem nicht. Erstens wird auch hier die Metapher als eine Eigenschaft der natürlichen Sprache verstanden; diese Eigenschaft gehört zur Sprache insgesamt, also auch zur Wissenschaftssprache. Zweitens behält die Metapher ihre Bedeutung. Es mag sein, dass sie in der Entdeckungsphase einer Theorie eine andere Funktion für diese Phase

wahrnimmt als im Fortgang der Theorieentwicklung. Doch die Metapher bleibt in der Theorie enthalten und bedeutungsvoll für diese. Die Metapher erfüllt also noch die „Mapping-Funktion, auch wenn sie selbst durch die inner-theoretischen Entwicklungen herausgefordert wird. Boyd (1993) geht also eher von einer Wechselwirkung zwischen der Metapher und der Theorieentwicklung, also von einer gegenseitigen Beeinflussung, aus. Dennoch bleibt die Metapher die sprachliche Formulierung dessen, was die Theorie vermitteln will.

Die Reflexion auf die Rolle der Metaphern in den Wissenschaften allgemein, inklusive den Sozialwissenschaften, ist ein vielfältiges und animiertes Diskussionsfeld. Zeitgenössisch findet sich eine gewisse Konvergenz der Auffassungen dazu in der Unterscheidung zwischen zwei Funktionen der Metaphern in den Wissenschaften. Einmal gibt es die heuristisch-theoriekonstitutive und einmal die didaktisch-erklärende Funktion (siehe, beispielsweise, das von Matthias Junge herausgegebene Werk „Metaphern in Wissenskulturen“, Junge 2009).

Theoriekonstitutiv sind Metaphern, welche die zentralen Begriffe und Theorien eines Faches begründen. Der Grund, warum Metaphern dieser Art in der Wissenschaft so zahlreich sind, liegt in ihrer heuristischen Funktion; sie wirken als Werkzeuge beim Aufspüren neuer Erkenntnisse. Die zweite Funktion von wissenschaftlichen Metaphern ist, das Fachwissen in Bilder zu übersetzen, um sie für andere Personen, die in der Wissenschaft tätig sind, oder auch andere Personen allgemein, zugänglich zu machen. Damit kann die Wissenschaft ihre Überlegungen und Ergebnisse einerseits plausibilisieren und andererseits öffnen für Rückmeldungen und Fragen von anderen Kreisen (Caviola 2018). Die Metapher in der Wissenschaft markiert die sprachliche Umgebung eines theoretischen Zusammenhangs. Sie ist ein intelligentes Mapping von Gedanken und Zusammenhängen und kann sowohl diese selbst weiter vorantreiben als auch eine gewisse Kohäsion in ihrem Selbstverständnis verankern. Trotz aller dieser Leistungen von Metaphern in der Wissenschaft bergen auch sie Probleme:

Ein Indikator dafür dürfte die ziemlich prekäre Rolle, die die Metapher in derartigen Kontexten einnimmt, darstellen: sie generiert nicht zuletzt durch ihre systematische Unschärfe Plausibilität und Anschlussfähigkeit in denkbar diversen Kontexten und schafft so für einen Erklärungsansatz Zustimmung und Unterstützung, ohne überhaupt etwas erklären zu müssen. Die theoretische Wirksamkeit metaphorischen Denkens ist aufgrund seiner subkutanen sozialen Dimension enorm und sie ist historisch immer wieder unterschätzt worden, da das Interesse an Anschlüssen und Kopplungen und damit am Zugewinn von Definitionsmacht über neue wissenschaftliche Terrains nahezu ungebrochen zu sein scheint (Leschke 2018, 9).

Zunächst zur im Zitat enthaltenen Kritik an der zu bereitwilligen Akzeptanz und der Verwendung von Metaphern im wissenschaftlichen Diskurs: Die Frage ist, inwiefern dieser Kritik ein szientistisches Wissenschaftsbild zugrunde liegt. Szientismus kann bedeuten, man erhebt den Anspruch an die Wissenschaft, genaue, objektive Erkenntnisse hervorzubringen. Es kann aber auch einen Anspruch an die Wissenschaftssprache bedeuten, möglichst genau und objektiv zu sein. In beiden Hinsichten müsste der Szientismus die Kriterien für die Genauigkeit und Objektivität festlegen.

Doch schon in dieser Festlegung spielt die natürliche Sprache eine Rolle. Zudem ist die Festlegung selbst ein normativer Akt, der mindestens Friktionen mit Genauigkeit und Objektivität generiert.

Und dann zum berechtigten Anliegen von Leschke (2018): Es bleibt die grundsätzliche Problemanzeige, dass Metaphern, als Teil der natürlichen Sprache, nicht nur der gleichen Ambiguität wie diese unterliegen, sondern erheblich vom Erfahrungshorizont der Sprechenden geprägt sind. Oft bleiben genau diese Ausprägungen der Metapher den Personen, welche sie einsetzen, unbewusst. Das gilt auch für jene, die sie wissenschaftlich einsetzen, sowohl heuristisch wie auch erklärend. Und obschon die Ambiguität und die teilweise Abhängigkeit der Sprechenden natürlich zu jeder Sprache gehören, stellen beide mindestens einen Erklärungsbedarf für die Verwendung von Metaphern in der Wissenschaft fest. Die Unschärfe des Bilds und die Kontexte, aus denen das Bild gewonnen wurde, müssten transparent gemacht werden. Das gilt auch für die Verwendung der Metapher in der ökonomischen Theorie.

2.3 Was bedeutet es, mit Metaphern zu modellieren?

In Abschnitt 1 wurde plausibilisiert, dass die Verwendung der Begriffe des Marktes und der Plattform in der Volkswirtschaftslehre metaphorisch sei. Nun gilt es, herauszufinden, welche Konsequenz diese Feststellung hat. Dabei verbindet dieser Abschnitt die Diskussionen um Metaphern in der ökonomischen Theorie und den Erkenntnissen ihrer Verwendung in anderen Wissenschaften.

Der Markt ist eine alte Metapher; vielleicht so alt, dass ihr metaphorische Gehalt gar nicht mehr bewusst ist. Doch während es schwer ist, die Technik des Modells mit seinen Funktionen, dem Schnittpunkt aus Angebots- und Nachfragekurve, dem Gleichgewicht und seinen wohlfahrtsfördernden Resultaten zu erklären, schafft der Name „Markt“ eine mehr oder weniger direkte und mehr oder weniger präzise Identifikation dieser Theorie der Ökonomik. Die Metapher erfüllt so ihre erklärende-didaktische Funktion, indem sie eine Idee dessen umschreibt, was zu einem Markt gehört. Dies tut sie nicht nur gegenüber einem weiten, außer-ökonomischem Publikum, sondern auch gegenüber Personen, die in der Volkswirtschaftslehre selbst aktiv sind. Unter „Markt“ können sich alle etwa das Gleiche vorstellen. Selbst der Hinweis auf die modelltechnische Simplifizierung des Marktes gegenüber seiner metaphorischen Bedeutung erfüllt eine Funktion. Der Untersuchung zwischen den Abweichungen des technischen Modells von der Bedeutung der Metapher wohnt eine Heuristik inne, die dazu anregt, das Modell weiterzuentwickeln. In seiner Erstaufstellung als Kurvenschnittpunkt und Gleichgewicht vermittelt die ökonomische Metapher ein statisches Bild. Dabei fällt sofort auf, dass reale Märkte nie ruhen, sondern dynamische Gebilde sind. Entsprechend gilt, auch im Modell zu überlegen, wie sich das Gleichgewicht verändert, wenn sich die Angebots- und Nachfragefunktionen verändern. Der gleiche Bezug zur Realität, welche mit der Metapher gemacht wird, legt nahe, dass Märkte nicht immer funktionieren. Also liegt auch für das Modell die Frage nahe, was bei Gleichgewichtsstörungen

passiert und wie der Markt eventuell von selbst dieses Gleichgewicht wieder herstellen kann. Letztlich kann der Bezug zur Wirklichkeit das Modell mit Hilfe der Metapher erweitern, um Möglichkeiten von Märkten ohne oder mit mehreren Gleichgewichten fassbar zu machen. Schließlich kann die gleiche Wechselwirkung zwischen Metaphern in der Ökonomik und Lebensbereichen Untersuchungen zu den Institutionen, die den Markt ermöglichen, prägen, oder auch aus dieser Wechselwirkung allererst erwachsen.

Diese Fragen stellen sich, gerade weil das ursprüngliche Modell in einer Metapher eingebettet ist, deren Bedeutung es nicht vollständig abbilden kann. Die Metapher ist größer als das erste, einfache Wirkungsmodell. Sie stellt Fragen an die Ökonomik, welche die Wissenschaft beantwortet, indem sie das Modell im Sinne der Metapher weiterentwickelt. Die Metapher funktioniert also als Heuristik, um das Modell zu erweitern und seine Erklärungskraft zu entdecken. Diese Funktion kann die Metapher nur erfüllen, weil das Modell in ihr eingebettet ist. Erst mit dieser Einbettung fällt die Unvollständigkeit des Bezuges des Modells zum Bild auf.

Trotz der vermeintlichen Verkürzungen des Inhalts des Modells im Verhältnis zum Bild der Metapher kann das Modell seine wissenschaftliche Funktion jederzeit erfüllen. Selbst in seiner krudesten Form kann es Modellaussagen zu Sachverhalten treffen. Diese Hypothesen können empirisch getestet werden. Mit jedem Verfeinerungsschritt, der auf die vorherige Heuristik folgt, kann es weitere solcher testbaren Aussagen treffen. Trotz seiner Weiterentwicklung aufgrund der Heuristik können die jeweils bereits umgesetzten Aspekte des Modells weiterhin empirisch überprüfbare Aussagen treffen. Der oben beschriebene funktionalistische Ansatz kann also ohne Probleme mit den Metaphern operieren und kann auch auf die Theorieentwicklungen, die in Auseinandersetzung mit der Metaphorik erfolgt, appliziert werden. Gerade an diesem Beispiel könnte man von einer Synergie im Sinne von gemeinsamer, gegenseitiger Förderung zwischen Metapher und Funktionalismus sprechen.

Doch nicht nur ökonomische Modelle sind unscharf, sondern die Metapher selbst ist es. Diese Unschärfe des Bilds selbst wird an der Abgrenzung zwischen Markt und Plattform deutlich. Unter Einbezug aller institutioneller Merkmale sind Märkte Sonderformen von Plattformen. Sie sind künstlich geschaffen, abhängig von Institutionen und Organisationen zur Durchsetzung des institutionellen Arrangements und letztlich nie ganz entpersonalisiert oder atomistisch. Trotzdem scheinen diese Ausprägungen der Märkte kaum ins Gewicht zu fallen, wenn es um das Bild eines Marktes, also um die Metapher geht. Genauso fallen diese Ausprägungen nicht ins Gewicht, wenn die ökonomische Theorie geleitet von der Markt-Metapher das Gleichgewichtsmarktmodell entwickelt und anreichert. Diese sprachliche Unschärfe geht so weit, dass eine Mehrheit der Sprechenden die technische Bezeichnung für Plattformen als „mehrseitige Märkte“ ablehnt und stattdessen andere Metaphern wie Netzwerk oder Plattform verwenden.

Der ursprüngliche Name des ökonomischen Phänomens, zwei- oder mehrseitige Märkte, wurde nach und nach durch den Begriff der Plattform ersetzt. Zwar gibt es immer noch Personen, welche den ursprünglichen Namen gebrauchen. Doch erstens befinden sie sich in der Minderheit; zweitens ist das ein deutlich innerökonomischer

Diskurs; und drittens nimmt diese Gruppe selbst innerhalb der Wirtschaftswissenschaften ab (Evans und Schmalensee 2018). Es gibt Vorteile, wenn man zwei- oder mehrseitige Märkte als Plattform bezeichnet. Denn damit kann man auf den Metapherngebrauch aus einem anderen Bereich aufbauen, nämlich aus der Informatik. Die Plattform gemäß der IT referenziert die Vorstellung, dass es ein Programm oder eine Hardware gibt, auf derer Grundlage andere Programme (Anwendungen) laufen. Bei der Plattformökonomik wäre das vom Sponsor der Plattform zur Verfügung gestellte Programm, zum Beispiel Facebook, diese Grundlage. Einige Nutzer wenden diese Grundlage an, zum Beispiel um eigene Inhalte zu entwickeln und sich zu verbinden. Dabei folgen diese Aktivitäten der Logik des marktlichen Austauschs: Eine Menge (von Informationen) wird zu einem Preis (Daten) ausgetauscht. Andere Nutzer verwenden die Plattform wiederum als Grundlage, um Informationen zu gewinnen und sie einzusetzen. Auch hier kommt die Marktlogik zum Zug: Eine Menge (von Informationen) wird zu einem Preis (Zahlung an die Plattform) ausgetauscht (Schneider 2022).

Auf den ersten Blick mag das Verhältnis beider Metaphern in der ökonomischen Theorie Fragen aufwerfen. Warum wird mit den zwei voneinander unabhängigen Bildern insinuiert, dass Märkte und Plattformen jeweils eigene Typen des wirtschaftlichen Austausches sind und wenig miteinander zu tun haben? Warum werden beim Markt die Plattform-Eigenschaften ausgeblendet, auch wenn sie im ursprünglichen Bild zumindest präsent waren? Warum wird bei der Plattform verschwiegen, dass es darum geht, Markttransaktionen über sie abzuwickeln?

Diese Fragen werden von der Handhabung beider Bilder aber nicht verneint. Ähnlich wie beim oben beschriebenen Fall des Markts sind die Fragen Teil der sprachlichen Handhabung der jeweiligen Metaphern. Sie stellen sich nur, weil diese Metaphern so verwendet werden und das Bild sowie die damit einhergehenden Modelle werden in der fortwährenden Beantwortung dieser Fragen weiterentwickelt und präzisiert. Auch hier funktioniert die Metapher, unter anderem wegen ihrer sprachlichen Unschärfe, als Heuristik, um die Theorie zu verbessern. Dass die Ökonomik hier zwei unterschiedliche Metaphern wählt, hat auch mit dem generellen Eindruck der Sprechenden zu tun, dass sich Märkte und Plattformen als Phänotypen unterscheiden. Sie tun es hinsichtlich der Aktivitäten, den wohlfahrtsökonomischen Wirkungen, der involvierten Personen und entsprechend auch ihrer sprachlichen Einbettung. Die Überzeugung, dass es sich bei Märkten und Plattformen um zwei unterschiedliche Dinge handelt, findet man in der Volkswirtschaftslehre in zahlreichen Artikeln, die dieses thematisieren, und auch im populären Diskurs, etwa in der Presseberichterstattung. Die zwei unterschiedlichen Metaphern erfüllen also zusätzlich die Funktion, zwei Dinge, die als unterschiedlich wahrgenommen werden, als unterschiedlich zu „mappen“ und diese Unterschiedlichkeit sprachlich auf den Punkt zu bringen.

Mit den Beispielen Markt und Metapher wurde gezeigt, welche Rollen Metaphern in der Ökonomik spielen können. Einmal können sie als „Mapping“ der Wissenschaft und ihres Verhältnisses zu anderen Umwelten übernehmen, indem sie Anliegen der Sprechgemeinschaften sprachlich umsetzen und dadurch für Orientierung sorgen. Dann geben sie wichtige Impulse für die Weiterentwicklung von Theorien und Mo-

dellen. Diese Impulse kommen aus der Einbettung der Wissenschaft in der Sprache und der Unschärfe des Bilds selbst. Damit werden Fragen aufgeworfen, deren Beantwortung das Forschungsprogramm mitprägt. Zuletzt helfen Metaphern den Sprechenden dabei, zu verstehen, worauf Modelle hinauswollen. Damit eignen sie sich auch als Kommunikationsmittel sowohl innerhalb der Sprachgemeinschaft der Ökonomik als auch gegenüber außer-ökonomischen Zielgruppen. Metaphern stellen also einen bereichernden Teil der ökonomischen Methode dar und stehen in einem Verhältnis der Komplementarität zum funktionalistischen Ansatz. Sie können sowohl als Heuristik als auch als Kommunikationsmittel den Umgang mit den Hypothesen und ihrer Testung erleichtern und präzisieren.

Fazit: „It’s not a Bug, it’s a Feature“

Dieser Beitrag beantwortet Fragen: Gibt es Metaphern in der ökonomischen Theorie? Die Antwort lautet deutlich: ja. Sind diese Metaphern abträglich für das Selbstbild der Wirtschaftswissenschaften bezüglich ihrer Wissenschaftlichkeit? Die Antwort lautet: nein. Die erste Frage wird mit der Erklärung des Markts und der Plattform als Metaphern beantwortet und die Erkenntnis daraus ist, in einem gewissen Sinne, trivial.

Die zweite Frage wird beantwortet, indem gefragt wird, welche Konsequenzen es für die Ökonomik hat, mit Metaphern zu arbeiten. Diese sind durchwegs wissenschaftsfördernd. Metaphern konkurrieren nicht mit dem empirisch-testbaren Ansatz der Wirtschaftswissenschaften; sie ergänzen ihn. Sie unterstützen die Weiterentwicklung von Theorien und Modellen, gewähren ihnen eine bessere Spiegelung mit der Realität und machen sie verständlicher sowohl für Personen in den Wirtschaftswissenschaften als auch außerhalb. Letztlich sind Metaphern ein wissenschaftliches und allgemeines „Mapping“ der Ökonomik. Selbst wenn Metaphern in der Ökonomik auf dem ersten Blick ein Problem wären, gilt für sie: „it’s not a bug, it’s a feature.“

Literatur

- Boyd, Richard. 1993. „Metaphor and Theory Change: What is ‘Metaphor’ a metaphor for?“ In *Metaphor and Thought*, hrsg. Andrew Ortoni, 481–532. Cambridge University Press.
- Casson, Mark und John Lee. 2011. „The Origin and Development of Markets: A Business History Perspective“. *Business History Review* 85, no. 1: 9–37.
- Caviola, Hugo. 2018. „Vertiefung: Metaphern als Brücke zwischen Alltags- und Fachwissen.“ <https://sprachkompass.ch/theorie/metaphern-als-bruecken#:~:text=Metaphern%20haben%20in%20der%20Wissenschaft,wie%20Netz%2C%20Speicher%20und%20Virus> (abgerufen am 31. März 2023).
- Evans, David S und Richard Schmalensee. 2016. *Matchmakers. The New Economics of Multisided Platforms*. Harvard Business Review Press.
- Ferguson, Niall. 2018. *The Square and the Tower: Networks and Power, from the Freemasons to Facebook*. Penguin.

- Friedman, Milton. 1953. „The Methodology of Positive Economics“. In *Essays In Positive Economics* hrsg. Milton Friedman, 3–16. University of Chicago Press.
- Junge, Matthias (Hrsg.). 2020. *Metaphern in Wissenskulturen*. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Klamer, Arjo, Donald (Deirdre) McCloskey, und Robert Solow (Hrsg.). 1988. *The Consequences of Economic Rhetoric*. Cambridge University Press.
- Lachmann, Werner. 2003. *Volkswirtschaftslehre 1*. Springer.
- Lagueux, Maurice. 1999. „Do metaphors affect economic theory?“ *Economics & Philosophy* 15, no. 1: 1–22.
- Lakoff, George, und Mark Johnson. 2008. *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.
- Leschke, Rainer. 2018. „Netze und andere Verhänglichkeiten“. In *Netzwerk als neues Paradigma? Interdisziplinäre Zugänge zu Netzwerktheorien*, hrsg. Florian Kiefer und Jens Holze, 9–37. Springer.
- Levy, Maurice. 1987. *Volkswirtschaftlich denken. Vom alltäglichen Nutzen der Wirtschaftswissenschaft*. Birkhäuser.
- Marshall, Alfred. 1890. *Principles of Economics*. Macmillan.
- McCloskey, Donald (Deirdre). 1983. „The Rhetoric of Economics“. *Journal of Economic Literature* 21, no. 2: 481–517.
- Mirowski, Philip. 1989. „How not to do things with metaphors: Paul Samuelson and the science of neoclassical economics“. *Studies in History and Philosophy of Science* 20, no. 2: 175–191.
- Piekenbrock, Dirk und Alexander Hennig. 2013. *Einführung in die Volkswirtschaftslehre und Mikroökonomie*. Springer Gabler.
- Pigou, Arthur Cecil. 1910. „Producers’ and Consumers’ Surplus“. *The Economic Journal* 20, no. 79: 358–370.
- Raffaelli, Tiziano. 2007. „Marshall’s Metaphors on Method“. *Journal of the History of Economic Thought* 29, no. 2: 135–151.
- Robinson, J. Violet. 2022. „Market“. In *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/market> (abgerufen am 15. August 2022).
- Rothbard, Murray N. 1962. *Man, Economy, and State*. D. van Nostrand.
- Schneider, Henrique. 2022. *Plattformökonomik*. Springer Gabler.
- Solow, Robert. 1988. „Comments from Inside Economics“. In *The Consequences of Economic Rhetoric* hrsg. Arjo Klamer, Donald (Deirdre) McCloskey und Robert Solow, 31–38. Cambridge University Press.

Autorenregister

- Abel, Günter 74, 97, 109, 236
Adelung, Johann Christoph 183, 265
Adorno, Theodor W. 6, 147, 242, 248, 279, 284, 291–293
Affemann, Rudolf 287
Agamben, Giorgio 147
Alston, William 110
Angehrn, Emil 255
Arendt, Hannah 227, 240 f., 284 f.
Aristoteles 3, 11–19, 22, 28 f., 33, 57, 68 f., 80 f., 107, 140–143, 145–148, 155, 158, 160, 163, 186, 213
Arnold, Florian 6, 301
Augustinus 23, 157
Austin, John Langshaw 142, 144, 146, 324
Avenarius, Richard 199, 213

Bachelard, Gaston 240
Bacon, Francis 162
Balthasar, Hans Urs von 301
Bambini, Valentina 245, 247, 249
Baumgarten, Alexander Gottlieb 155, 166 f., 169, 187, 189
Beierwaltes, Werner 81, 83, 301
Berkeley, George 68
Billig, Volkmar 259, 273
Black, Max 3, 11, 21, 26, 145, 198, 258, 261, 280, 313, 322–325, 331
Bleuler, Eugen 242–244, 254
Bloom, Harold 142
Blumenberg, Hans 1–6, 11, 22–24, 36, 51–56, 59–61, 63–65, 67–73, 75–79, 81–83, 85–92, 94 f., 98 f., 103 f., 106–109, 121 f., 126 f., 130–136, 139–143, 145–148, 153–159, 162–164, 168, 170, 174–176, 184, 192, 197, 199, 202, 214–217, 240, 253, 258 f., 279–293, 300, 307 f., 314, 330 f.
Bornscheuer, Lothar 91
Boyle, Robert 166
Bandom, Robert 279
Bremer, Dieter 77–81
Breton, André 19, 299, 311
Brockes, Barthold Heinrich 184 f.
Burke, Kenneth 144, 146

Calvino, Italo 97 f.
Carnap, Rudolf 210

Cassin, Barbara 140
Cassirer, Ernst 4, 17, 103–118, 207, 243
Cusanus, Nicolaus 82

Dalferth, Ingolf 110
Darwin, Charles 205, 212 f., 264, 269 f.
Davidson, Donald 34–37, 85, 240, 313, 322–325, 331
Debatin, Bernard 92
Deleuze, Gilles 17, 257, 270–273
Dennett, Daniel 328
Derrida, Jacques 3, 11, 17 f., 25–30, 32–34, 36, 54, 64, 82 f., 88, 94, 140, 142, 148, 198, 225, 232 f., 239, 305
Descartes, René 60, 70, 144, 153, 159, 167, 174, 179, 217, 279
Diderot, Denis 190, 216
Dilthey, Wilhelm 55

Eichmann, Adolf 284
Eliot, Thomas Stearns 3, 11, 35, 37, 148
Empson, William 144
Engels, Friedrich 291
Eucken, Rudolf 56 f., 65

Fleck, Ludwik 245 f.
Floridi, Luciano 315 f., 330
Flusser, Vilém 329
Fontane, Theodor 76
Fontenelle, de Bernard 178–180, 186
Foucault, Michel 144, 287
Fox Keller, Evelyn 145
Frege, Gottlob 51, 56 f., 59–65
Freud, Sigmund 34, 81, 143, 147, 258, 284 f., 287 f.
Friedrich, Alexander 330
Fuhrmann, Manfred 80

Gabriel, Gottfried 3 f., 51, 53, 59, 61, 198
Galilei, Galileo 153, 158–160, 162 f., 165–167, 169, 176 f., 314
Gasché, Rodolphe 142
Geach, Peter T. 61
Gehlen, Arnold 290, 329
Gehring, Petra 239
Genette, Gérard 299
George, Stefan 299, 305 f.
Gess, Nicola 243

- Gilcher-Holtey, Ingrid 311
 Glaubrecht, Matthias 270
 Goffman, Erving 245
 Goldstein, Kurt 243 f., 246
 Goodman, Nelson 67, 93, 96 – 99, 260
 Gorham, Donald R. 244
 Gottsched, Johann Christoph 179, 181, 183 – 186
 Grice, Paul 247 f.
- Haas, Alois M. 301
 Habermas, Jürgen 52, 88, 279
 Haefliger, Jürg 91 f.
 Haverkamp, Anselm 3 f., 11, 51, 53 – 55, 64, 90, 107, 139, 141 f., 146 f., 197, 215, 258
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 16, 27 f., 43, 88, 254, 303
 Heidegger, Martin 17, 27, 32, 36, 55, 82 f., 85 – 89, 94, 140 – 142, 144, 147, 199
 Heidenreich, Felix 300
 Heinz, Andreas 243, 249
 Helm, Gerhard 328
 Heraklit 80 f., 302, 307
 Herder, Johann Gottfried 16, 74, 111
 Hesiod 79 – 81, 300
 Hobbes, Thomas 262 f., 279, 290
 Hoffmann, Friedrich 267 – 269
 Hölderlin, Friedrich 82 f., 88, 190, 302, 305, 309
 Homer 299 f., 303, 306, 309
 Horkheimer, Max 293, 327
 Hugo, Victor 252 f.
 Humboldt, Alexander von 16, 74
 Husserl, Edmund 4 f., 86, 116, 121 – 130, 133 – 135, 198 f., 202, 213 – 217, 314 f.
- Jakobson, Roman 13, 34, 143
 Johnson, Mark 91, 178, 192, 313, 319 f., 325, 330
 Jonas, Hans 89
 Jung, Carl Gustav 242, 244
 Jüngel Eberhard 72, 84
 Jurafsky, Daniel 326
- Kant, Immanuel 1, 4, 12, 16 f., 24, 27, 31, 57, 59, 61, 68, 71 – 74, 93, 95, 106 – 108, 117, 126 – 128, 131 f., 147, 153 – 155, 157, 162 – 170, 175, 177, 179 f., 182 – 186, 188 – 190, 224, 227, 228, 232, 234, 242, 257, 279, 284 – 286, 304, 307 – 309, 319
 Kierkegaard, Sören 29 f., 44
 Kirchhoff, Gustav 207, 211, 213, 216 f.
 Kissinger, Henry 288
- Kopernikus, Nikolaus 77, 154 – 157, 162 – 167, 169 f., 173 f., 176 – 178, 182 f.
 Krämer, Sybille 316
 Kretschmer, Ernst 243 f.
 Krois, John Michael 319
 Küchenhoff, Joachim 255
 Kuhn, Adalbert 111
 Kuhn, Thomas S. 58
- Lacan, Jacques 5, 32, 34, 239 f., 250 – 254
 Lakoff, George 91, 178, 192, 313, 319 f., 325, 330, 342
 Lambert, Johann Heinrich 63, 175, 180, 182 – 184, 186
 Latour, Bruno 145, 206
 Lautréamont 11, 19 f., 46
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 60, 107, 109, 176 f., 183, 186, 264, 314
 Lenk, Hans 74
 Lezama Lima, José 11, 38 – 41, 44 – 46
 Lichtenberg, Georg C. 69, 200
 Link, Jürgen 244, 246
 Lipps, Hans 147 f.,
 Lipps, Theodor 199
 Locke, John 30, 240, 279
 Lothringen, Christine von 158
 Lotze, Hermann 108 f., 118
 Lukács, Georg 284, 289
 Luther, Wilhelm 81, 85
- Mach, Ernst 5, 197 – 217
 Man, Paul de 3, 5, 17, 30 – 32, 36, 51, 59, 64, 71 f., 143 f., 147, 192, 223 – 237
 Marquard, Odo 92
 Martin, James 324 – 326
 Marx, Karl 6, 148, 279, 281, 285, 289 – 292
 Mauthner, Fritz 54, 59
 Meese, Jonathan 311
 Meynen, Gloria 259
 Müller, Friedrich Max 111
- Newton, Isaac 153, 159 – 161, 166 – 169, 174, 177 – 179, 317
 Nietzsche, Friedrich 5, 11 f., 16 f., 30 – 33, 54, 59, 74 f., 79, 81, 95, 109, 142, 147 f., 156, 223 – 225, 227, 232, 236, 240, 257, 280, 284, 287
- Öhlschläger, Günther 91
- Parmenides 78 f.

- Paul, Jean 5, 13, 74, 143, 173, 175, 190 f.
 Pielenz, Michael 91 f.
 Planck, Max 154, 159, 161 f.
 Platon 15, 26, 38, 40, 58, 68 f., 72, 79, 81 f., 87, 95, 147 f., 159, 161 – 164, 204, 216, 240, 283 f., 301, 303 f., 306 f.
 Plotin 83, 301
 Plümacher, Martina 109
 Poincaré, Henri 116
 Popper, Karl 291

 Quine, Willard Van Orman 321, 323

 Rentsch, Thomas 61
 Rheinberger, Hans-Jörg 145, 203
 Richards, Ivor Armstrong 3, 11, 19 – 21, 26, 142, 248, 258
 Ricoeur, Paul 82, 143, 258, 261, 284, 291, 309 f.
 Ritter, Joachim 3, 51 – 54, 76 f.
 Roelcke, Volker 246
 Rothacker, Erich 93, 158
 Rousseau, Jean Jacques 5, 17, 32, 223 – 237, 263, 306

 Sallis, John 73
 Saussure, Ferdinand de 143, 145 f., 251, 322
 Scheerer, Martin 243
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 111
 Schmitt, Carl 257, 270 – 272, 303 f., 306, 309
 Schmitz-Moormann, Karl 81
 Schreber, Daniel Paul 253 f.
 Sehgal, Melanie 145
 Sloterdijk, Peter 273, 300 – 303, 307
 Snell, Bruno 69, 80 f.

 Sojcher, Jacques 298 f., 309
 Sommer, Manfred 80, 199, 202 f., 214
 Sperber, Dan 247 – 249
 Staten, Henry 148
 Stengers, Isabelle 145
 Stevin, Simon 206
 Stoellger, Philipp 3 f., 6, 67, 103 f., 107 – 115, 133
 Ströker, Elisabeth 123, 133

 Tacitus 297, 299, 306, 311
 Teichmüller, Gustav 56
 Toulmin, Stephen E. 91
 Tränkle, Sebastian 6, 248 f., 279, 281, 291, 293
 Trendelenburg, Friedrich Adolf 56
 Tugendhat, Ernst 124, 127, 134

 Vansteenbergh, Edmond 82
 Vico, Giambattista 16, 70, 74, 144, 257

 Wallace, Alfred Russel 264, 269 f.
 Weder, Hans 84
 Weingarten, Rüdiger 325 f.
 Weinrich, Harald 3, 11, 21, 25, 310
 Wetz, Franz J. 73
 White, Hayden 144
 Whitehead, Alfred North 145, 148
 Wilson, Deidre 247 – 249
 Wittgenstein, Ludwig 32, 37, 54 – 56, 60 – 65, 94, 114
 Wolff, Christian 155, 166 f., 169, 176
 Wundt, Wilhelm 198, 246

 Zacher, Hans 314
 Zill, Rüdiger 6, 257 – 259

Sachregister

- Abstraktionsvermögen 242 f., 247, 249
- Ähnlichkeit 3, 11–15, 17–20, 27 f., 31, 35, 105, 125, 161, 166, 188, 198, 205 f.
- Algorithmus 314, 317, 324
- allotria* 18 f., 29, 140, 145 f., 148
- Analogieschluss 159, 161, 164, 177
- Anschauung 4, 23 f., 31, 46, 69, 71 f., 74–77, 93, 105, 112, 116 f., 121–132, 134 f., 154–156, 204, 215, 308 f.
 - fundierte Anschauung 125–128, 130, 137
 - kategoriale Anschauung 4, 121 f., 125–131, 133–136
 - schlichte Anschauung 123 f., 126 f., 135, 136 f.
- Anthropologie 2, 4, 55, 64, 69, 93, 121 f., 136, 156, 175, 187 f., 217, 224 f., 227 f., 234–236, 242, 252, 262 f., 280, 282, 289 f.
- Ästhetik 2, 5, 11 f., 16 f., 22, 27, 31, 35, 53, 64, 73, 89 f., 139, 175, 185–192, 216, 293, 327
- Atom 155, 159–161, 168, 202, 246, 262 f., 269
- Auferstehung 24, 37 f., 45 f., 110
- Aufklärung 1, 5, 26, 36, 67, 72, 81 f., 95, 162, 173–175, 177–179, 183–188, 190–192, 216, 257, 273, 279, 281 f., 284, 292 f., 317, 330
- Ausdruck 1, 5, 26, 54 f., 57, 60–62, 64, 69, 72, 76, 79, 83, 87 f., 91, 97, 106, 108–113, 115–117, 125 f., 128, 130 f., 154, 200, 202–204, 206–208, 211–212, 223 f., 230, 233, 240, 242 f., 246 f., 249, 252 f., 255, 259, 263, 283, 289, 292, 298, 301 f., 307, 313, 316, 317, 321, 326, 329, 333–335
- Ausdruckswahrnehmung 106, 108–110, 113, 115
- Begriff 1, 4–6, 11 f., 16 f., 22–28, 30–32, 52–60, 62–64, 69–77, 80, 85–87, 89, 91–93, 103–118, 122 f., 126, 130–134, 153–157, 159 f., 162, 167 f., 174–176, 182–184, 186, 189, 191, 197–200, 202–204, 206–218, 224, 228, 230–233, 237, 239–243, 246–252, 257, 261–266, 268–270, 273, 281, 283, 285 f., 290 f., 293, 300, 304, 308 f., 316–319, 330, 333–335, 337 f., 342–345
 - formale Begriffe 62
 - kategoriale Begriffe 60, 62, 64
- Begriffsgeschichte 3, 51–54, 56–59, 64 f., 73, 75–77, 86, 89, 93 f., 197, 214 f., 217, 258, 263 f.
- Beschreibung 42, 71, 82, 97, 122, 131, 159, 197–200, 203, 207–217, 268, 292, 329 f.
- Bild 11 f., 19 f., 24, 38–40, 44–46, 54, 61, 63, 65, 71, 74 f., 77, 80 f., 111, 113, 117, 124, 129, 131, 134–136, 155, 159, 168, 173–175, 179, 182, 188 f., 191, 202, 217, 240–244, 249, 258, 263, 272, 281, 283, 285, 287–289, 291, 302, 306, 308, 310, 313, 319, 334–339, 341–347
- Bildschema 319, 325, 331
- Buch der Natur 77, 153 f., 157–160, 162, 164, 169 f.
- Computer 315, 317, 320–326, 328
- Datenbank 324–327, 331
- Definition 54, 57 f., 60, 76, 86, 106, 140, 147, 154, 200, 211, 227 f., 243, 246, 248, 257, 260, 266, 283, 291, 309, 334 f., 342
- Dekonstruktion 2, 5, 32, 36, 54, 59, 64, 175, 179, 188
- Denkstörung 245, 249
- Deutung 4, 11–13, 17, 22, 27 f., 32, 34, 36 f., 55, 64, 108, 157–163, 224–226, 228, 233, 235 f., 281, 283 f., 287–289, 291 f., 308, 322, 341
- Differenz 17, 20, 23, 42, 53 f., 68, 78, 86, 93, 95, 111, 114, 213, 266, 285 f., 303, 317
- Digitalität 6, 316 f.
- Dunkel 26, 45, 67, 72 f., 78–82, 85, 88, 95
- Einbildungskraft 30, 73, 92, 117, 177, 185, 187, 189, 227, 301 f., 304 f., 307–310
- Einsamkeit 263, 270–273
- Empfindung 17, 31, 114, 198 f., 202 f., 208–214
- Entelechie 16, 28, 33, 38, 43, 46
- Epochenmetapher 173, 175
- Ereignis 25, 43, 88, 183, 231, 304 f., 310, 314, 322, 329
- Erkenntnis 1–6, 16–18, 20, 22–24, 26, 28, 30–33, 36–38, 52, 56–59, 63–64, 70, 73, 86, 104 f., 107, 113 f., 116 f., 122 f., 126, 127–131, 133, 137, 153–158, 162–170, 173–178, 182–184, 187–189, 197–205, 207 f., 210, 212–214, 224–226, 228, 233–235, 237, 239 f., 242, 250, 253–255, 357, 279–283, 286, 291, 293, 321, 325, 334, 339, 343 f., 347
- Evidenz 88, 94, 198 f., 202–204, 209–211, 213, 215 f., 244, 281, 288 f., 291 f.
- Evolution 212 f., 243, 266, 269 f., 329
- Experimentalpsychologie 247

- Figur 2f., 5f., 11–14, 16–24, 26f., 29–38, 41–44, 46, 55, 83, 86, 92f., 115, 122, 135, 137, 139f., 142–148, 158, 192, 206, 208, 223f., 252, 257–260, 263, 270, 273, 279, 283f., 286, 299, 303, 308f., 311, 323
- Freiheit 104, 223–230, 233–237
- Funktion 4–6, 13, 43, 58, 60–63, 69, 73, 78, 86, 90f., 93, 103f., 106–108, 111f., 114–118, 122f., 127f., 130–133, 135, 154, 157, 160, 164, 168–170, 175, 184, 186, 188, 191f., 215, 235, 240, 246, 250–255, 257f., 279–282, 284f., 287f., 291f., 299, 323, 328, 337, 340–345
- Heterogenes 18–20, 22–26, 28f., 32, 36, 46, 115, 132, 188
- Hypertelie 38, 44–46
- Identifikation 5, 208f., 224, 246f., 250, 253, 261, 284, 289, 310
- Ideologiekritik 2, 6, 279, 281f., 284–286, 289, 291–293
- Implikationssystem 261
- Individuum 105, 107, 114f., 148, 133, 161, 204, 212, 243, 245f., 259, 266, 262f., 269, 272f., 291
- Information 37, 248, 322, 330, 336f., 346
- Insel 6, 257, 259–261, 263–273
- Inspiration 80, 147, 273, 297, 299, 306, 310
- Interaktionstheorie 258, 323
- Katachrese 29, 34, 59, 69, 142
- Kategorienfehler 260f.
- Kausalität 38–40, 109, 161, 183, 188, 227
– metaphorische Kausalität 39f.
- kinesis* 141f., 146f.
- Kommunikationstheorie 247, 279
- Konfiguration 17, 20, 41f., 46, 283, 286
- Konkretismus 241f., 245, 248, 250, 253f.
- Kontingenz 175, 184f., 187–191, 330
- Konversationslexikon 264f., 267f., 270
- Kopernikanische Wende 77, 154–157, 162–167, 169f., 173f., 176–178, 182–184, 287
- Kopernikanismus 174, 177, 183
- Kosmologie 73, 154–156, 165–168, 170, 173–179, 183–190, 192
- Kreativität 5, 37, 242, 253–255, 272
- Kulturgeschichte 6, 68, 91, 109, 259
- digital-datafizierte Lebenswelt 313–316, 327, 330
- digitale Lebenswelt 2
- Licht 24–26, 29, 45f., 58f., 67, 69f., 72f., 75, 77–85, 87f., 95, 107f., 117, 133, 154, 160, 162f., 210, 251, 282–286, 303, 322
- Lichtmetaphorik 3, 67, 71f., 77f., 81f., 85–88, 95
- Logik 6, 15f., 28, 46, 57, 59–61, 63f., 74f., 84, 89, 91, 106, 112f., 118, 135, 167, 169, 178, 187, 198, 208, 232f., 242, 261, 273, 280, 290f., 302, 304f., 340f., 346
- Logizität 4, 53, 121, 129
- Mechanismus 114, 146, 155, 158–161, 169, 182f., 283
- Mensch 1–6, 12–15, 19, 22f., 25, 27, 29f., 32f., 36–38, 42f., 54, 64, 69, 71f., 74f. 78, 85, 88f., 93f., 96f., 110, 121, 132, 136, 155f., 158f., 170, 176f., 179, 185, 187–189, 191, 202–204, 206, 215, 223–231, 234–237, 241–244, 246–248, 250, 254, 257, 259–263, 267–269, 271f., 282f., 287–290, 302f., 307–310, 315f., 320–322, 325, 327, 329f., 340, 342
- metakinetic 141, 142, 144–147
- Metapher 1–6, 11–14, 17–37, 39, 46, 51–56, 59f., 63–65, 67–78, 80–98, 103–115, 117f., 121f., 131–133, 139–148, 153–157, 159–164, 167–169, 173–179, 183–192, 197f., 200, 203, 206–217, 223f., 226, 229, 231–237, 239–241, 243, 246–255, 257–263, 279–293, 297–300, 307, 309–311, 314, 318–328, 330f., 333–347
- absolute Metapher 1, 3–5, 23–25, 37, 51, 53–55, 59–61, 63–65, 67–72, 75, 80, 84, 88–90, 92–95, 106f., 121f., 131–137, 153–157, 164, 168–170, 258, 283
- surrealistische Metapher 19f.
- Metapherngeschichte 6, 52f., 56f., 59, 75, 215f., 259, 263, 273, 286
- Metaphernkritik 6, 68, 83, 94, 281, 286
- metaphorá* 140, 143
- Metaphorik 1, 3, 21, 23f., 54, 59–61, 63f., 68–70, 72, 76, 78, 83–85, 87, 90, 94f., 132, 134, 146, 154f., 163f., 167, 169, 187, 189, 191, 259, 271, 273, 283–286, 297–299, 307f., 310f., 313–316, 318, 321f., 327–330, 339, 341, 345
- Metaphorographie 6, 257, 259
- Metaphorologie 1–3, 5f., 24, 51–56, 59, 63–65, 67, 73, 75f., 85, 87–91, 93–95, 131, 154, 156f., 159, 162, 170, 174, 191f., 197–200, 214–218,

- 226, 258, 279–281, 283, 285 f., 289, 292, 300, 314, 318
- Metaphysik 4, 16, 18, 24 f., 36 f., 67 f., 71, 73–74, 81–85, 87 f., 92–94, 107, 133, 142, 153–155, 162–170, 176 f., 187, 201, 282
- Mimesis 12, 14, 29, 143
- Mitteilung 35, 205, 208–214
- Modell 2, 60 f., 67, 69, 76, 78, 81, 91 f., 108–110, 155 f., 173, 183, 188, 212 f., 215 f., 228, 231–233, 240, 242, 245 f., 283 f., 290, 317, 321, 324, 326, 333–337, 339–341, 344–347
- Möglichkeit 2 f., 28, 30, 37 f., 44, 61, 96, 123, 125, 128, 130 f., 134, 163, 168, 170, 176 f., 179, 183, 185, 189 f., 192, 198, 202, 209, 211, 217, 230, 236, 251–253, 270, 293, 307, 310, 317, 320, 322–324, 326, 328
- Mystik 81, 88, 159, 203, 301, 303 f., 308
- Mythos 67, 70, 76, 103, 106, 108, 110–113, 118, 139, 273, 282, 285, 293, 301, 304, 307
- Naturalisierung 289–292
- Netzkultur 314 f., 317, 327, 330 f.
- Newtonianismus 174, 177
- Nichts 13, 31, 78 f., 81, 130, 185, 191, 302, 304–306, 308
- Nichtwissen 20, 32
- oikeion* 18, 143, 145–148
- Ökonomie des Denkens 200–202
- Organismus 77, 113, 155, 160, 246, 285
- Performanz 5, 97, 175
- Perichorese 22 f., 36, 77
- Phänomenologie 2, 4, 55, 68, 89 f., 94, 99, 121–123, 127 f., 133, 141, 187, 199, 202, 213–218
– genetische Phänomenologie 133–136
- Phantasie 29 f., 40, 124 f., 143, 177 f., 301 f., 311
- Philosophie 1–4, 16–18, 25–28, 31 f., 36, 38, 51–61, 67–71, 76–78, 80 f., 83 f., 88, 92–94, 103 f., 106–108, 110, 118, 142–144, 148, 153–156, 158, 174, 192, 202–206, 213 f., 217, 226, 228, 232, 239 f., 257 f., 260–262, 270, 273, 279, 284, 301, 304, 328
- Physik 2, 4 f., 16, 106, 153 f., 159–163, 166–170, 197–202, 205 f., 210 f., 213 f., 217
- Prädikation 21, 25, 28 f., 86, 129, 261
- Pragmatismus 225
- Prägnanz 106–110, 115–118, 264
- Programmieren 316–318, 320, 330 f.
- Referenz 12 f., 17, 24 f., 53, 186, 231 f., 262, 321, 323 f.
- Reihe 4, 103 f., 106 f., 108–110, 114 f., 117 f.
- Relation 13–23, 25–29, 32–34, 36 f., 44, 74, 78, 107, 175 f.
- Remetaphorisierung 67, 82, 85, 94 f.
- Rhetorik 2, 11–13, 21, 26, 64, 68 f., 80, 94, 187–190, 233 f., 236, 240, 279 f., 282, 285 f., 289, 297, 307 f., 311, 340 f.
- Sachverhalt 13, 15, 61 f., 78, 87, 89, 115 f., 127, 129, 206, 216, 283, 288–290, 292, 298, 319, 340, 342, 345
- Satz 27–29, 35, 39 f., 61 f., 97, 126, 201, 241, 243, 246–248, 261, 264, 280, 283, 323, 326
– poetischer Satz 39 f.
– spekulativer Satz 27 f., 44
- Schein 23, 36 f., 68, 73, 187, 279, 281 f., 293
- Schizophrenie 5, 241–245, 248, 254
- Schrift 23, 41 f., 68, 208 f., 212
- Selbstbestimmung 227, 235
- Selbstverständlichkeit/das Selbstverständliche 46, 121 f., 126, 286, 313, 315
- Signifikation 250 f.
- Sinn 1, 11–13, 18, 22, 24 f., 27–30, 35, 37, 39, 55, 60 f., 70, 87, 104 f., 107–109, 111–114, 122 f., 156, 158, 179, 257, 260, 287, 299, 319, 323 f., 341 f., 345, 347
- Sinnlichkeit/das Sinnliche 12, 22, 25–27, 83 f., 107–109, 112, 114, 117 f., 123, 128, 157, 163 f., 168, 189
- Sprache 1 f., 4, 11–13, 16 f., 21–26, 28–38, 62–64, 72, 74, 82, 84, 93, 97, 103–106, 108, 110–114, 158 f., 178, 191 f., 208–210, 212–214, 228 f., 231–233, 239–241, 243 f., 246–255, 297–299, 309 f., 321–325, 329 f., 334 f., 338–344, 347
- Sprachpositivismus 241, 248, 253
- Substanz 14, 16 f., 23, 31, 38, 59, 87, 118, 168, 245
- Substitutionstheorie 323
- Symbol 4, 72, 74, 93, 96, 106, 113, 132 f., 139, 143, 153–157, 242
- Symbolbegriff 106 f., 153, 155
- Theologie 2, 16, 37, 73 f., 83–85, 168, 173, 175, 301 f., 304 f., 308
- Theophanie 300
- translatio* 142–144
- Übersetzbarkeit 321–326

- Unbegrifflichkeit 22–24, 60 f., 63 f., 73, 76 f., 86, 89, 107 f., 113, 198, 240
- Unmöglichkeit/das Unmögliche 3, 38, 44, 67, 225, 228, 235, 252 f.
- Urteil 19, 23, 28, 57, 70, 73, 126–129, 177, 187, 282
- Verblendungszusammenhang 284, 292 f.
- Vergleich 19 f., 33, 95, 198 f., 203, 205–214, 217, 244 f., 305 f., 321 f., 330
- Vergleichstheorie 323
- Wahrnehmung 11 f., 15–17, 33, 80, 105–110, 112–117, 123–127, 129 f., 158, 199, 244, 328
- Welt 2, 12, 24–27, 31, 34 f., 42 f., 46, 57, 59, 73, 75, 77, 79, 84–87, 89 f., 92–98, 104 f., 109, 111, 113 f., 121, 132–137, 153–157, 159, 163 f., 167–170, 173, 176–178, 182–184, 186–191, 202, 232, 240, 242–244, 250, 252 f., 280, 283, 309, 313–315, 327, 329, 340
- Weltbild 12, 61, 78, 155, 158, 161, 166, 262
- mechanistisches Weltbild 262
- mythisches Weltbild 108, 110
- Wissenschaftsgeschichte 90, 174, 210, 212 f., 266, 289
- Wissenspoetologie 173–195
- Zufall 16, 44 f., 191, 204 f., 224, 244, 267 f.