

Ralf Konersmann (Hrsg.)

Wörterbuch der philosophischen Metaphern

Studienausgabe

**Wörterbuch der
philosophischen Metaphern**

Wörterbuch der philosophischen Metaphern

Herausgegeben
von
Ralf Konersmann

Studienausgabe

Die Publikation erfolgte mit Unterstützung des Wilhelm-Weisedel-Fonds
der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft

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

Redaktion: Claudia Brede-Konersmann, Rendsburg

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

Studienausgabe 2014
(unveränderter Nachdruck der 3., erweiterten Auflage 2011)
© 2011 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe dieses Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-26407-0

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-73833-5
eBook (epub): 978-3-534-73834-2

Inhaltsverzeichnis

Vorwort: Figuratives Wissen		7
Vorwort zur dritten Auflage		21
Band, Kette	<i>Christian Strub</i>	25
Bauen	<i>Hannes Böhringer</i>	36
Berg	<i>Hartmut Böhme</i>	49
Bilden	<i>Käte Meyer-Drawe / Egbert Witte</i>	64
Blitz	<i>Alois M. Haas</i>	82
Erde, Grund	<i>Olaf Briese</i>	94
Fließen	<i>Werner Stegmaier</i>	104
Gebären	<i>Christian Begemann</i>	124
Grenze	<i>Rüdiger Zill</i>	138
Hören	<i>Michael Moxter</i>	149
Körper, Organismus	<i>Susanne Lüdemann</i>	171
Kreuz	<i>Winfried Brugger</i>	185
Leben	<i>Christian Bermes</i>	191
Lesen	<i>Olaf Breidbach</i>	199
Licht	<i>Johann Kreuzer</i>	211
Maschine	<i>Bernd Remmele</i>	227
Meer	<i>Michael Makropoulos</i>	240
Netz	<i>Christian J. Emden</i>	252
Pflanze	<i>Theda Rehbock / Nele Schneiderei</i>	265

Inhaltsverzeichnis

Raum	<i>Werner Köster</i>	278
Reinheit	<i>Dirk Mende</i>	296
Reisen	<i>Christiane Schildknecht</i>	305
Richten	<i>Peter L. Oesterreich</i>	315
Schlafen, Träumen	<i>Thomas Macho</i>	325
Schleier	<i>Patricia Oster</i>	335
Schmecken	<i>Astrid von der Lühe</i>	345
Schweben	<i>Reinhard Loock</i>	360
Sehen	<i>Gudrun Schleusener-Eichholz</i>	372
Spiegel	<i>Kristina Kuhn</i>	380
Sprechen	<i>Tilman Borsche</i>	393
Spur	<i>Thomas Bedorf</i>	406
Stehen	<i>Gerhard Gamm</i>	425
Streiten	<i>Andreas Urs Sommer</i>	437
Theater	<i>Claus Langbehn</i>	449
Tiefe	<i>Thomas Rolf</i>	463
Übergang	<i>Kurt Röttgers</i>	476
Übersicht	<i>Ralf Konersmann</i>	491
Weben, Spinnen	<i>Ellen Harlitzius-Klück</i>	504
Weg	<i>Dirk Westerkamp</i>	524
Wohnen	<i>Axel Beelmann</i>	551
Namenverzeichnis		564
Metaphernverzeichnis		577
Auswahlbibliographie		587
Abkürzungsverzeichnis		590
Autorenverzeichnis		592

Vorwort: Figuratives Wissen

Das *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* hat einen einfachen, klar bestimmten Zweck. Es erläutert die Funktion von Sprachbildern in der Entfaltung des Denkens und des Wissens.

Das vorliegende Wörterbuch ist ein Nachschlagewerk, keineswegs aber ein Nachschlagewerk nur für Fachleute und Spezialisten. Zu seinen Adressaten zählt, neben den wissenschaftlichen Fächern, auch die sprachinteressierte Öffentlichkeit. Das *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* versteht sich als Arbeitsinstrument, deshalb bietet jeder Artikel einen wissenschaftlichen Apparat und nennt weiterführende Literatur. Gleichwohl vertritt es weder ein exklusives Programm noch eine bestimmte Schule. Statt eine spezielle Methode schematisch umzusetzen, dokumentieren die versammelten Beiträge die Vielfalt der metaphorologischen Schwerpunktbildungen und Vorgehensweisen. Im Sinne einer Zwischenbilanz geben sie deren Leistungsumfang wieder und möchten zu weiteren, fächerübergreifenden Forschungen anregen.

1 Vorgeschichte – In seiner lexikalischen Form ist das *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* ein Vorhaben ohne Beispiel. Nie zuvor ist der figurative Bestand des philosophischen Denkens repräsentativ erschlossen, noch nie ist der Bedeutungswandel bis in die unmittelbare Gegenwart hinein verfolgt und die vorstellungsleitende Funktion der Metaphern in einem Panorama spezifischer Entwicklungslinien komparativ erfaßt worden.

(1) *Vico* – Die Beispiellosigkeit des Projekts ist erstaunlich und erklärlich zugleich. *Erstaunlich* zunächst, weil Anregungen längst vorliegen. Das Bedürfnis nach einem Metaphernwörterbuch ist bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts laut geworden, mitten im Zeitalter der auch theoriesprachlich bewegten Aufklärung. Im Einleitungsteil zur dritten,

posthum erschienenen Ausgabe seiner *Neuen Wissenschaft* von 1744 skizziert GIOVANNI BATTISTA VICO die Umrisse eines *vocabolario mentale*, das jene „phantastischen Allgemeinbegriffe“ (*generi fantastici*) und „Bilder“ (*immagini*) versammeln soll, die den Idiomen aller Zeiten zugrunde liegen und in denen, wie Vico in diesem 35. Capoverso weiter ausführt, „die ewige ideale Geschichte“ selber spricht. Daß sich die Aufmerksamkeit der Philosophie, wie hier bei Vico, der Sprache als ihrem bevorzugten Medium zuwendet, ist keine Geringfügigkeit. Von SOKRATES und SENECA bis zu HOBBS, BERKELEY und HEGEL reichen die Versuche, das Wissen der wahren Wissenschaft von dem abzusetzen, worin es sich darstellt, und Denken und Sprechen, *ratio* und *oratio* strikt getrennt zu halten. Der Geist soll sich frei entfalten, unbeirrt von den Bedeutungsschwankungen der Wörter und ungehindert von der Autorität der Schrift.

Vicos Erneuerung des philosophischen Denkens als Philologie schert aus dieser Traditionslinie aus. Die Sprache ist für ihn nicht nur das Mittel, das den Weg zur Wahrheit ebnet und zu diesem Zweck der logifizierenden Bearbeitung bedarf, sondern ein authentisches Zeugnis, das um ebendieser Qualität willen lexikalisch erschlossen werden soll. Vicos Auffassung ist voraussetzungsreich, aber in seiner Zeit alles andere als ungewöhnlich. Das Konzept der großen Philologie folgt der These der Sprachverwiesenheit des Wissens, die um die Wende zum 18. Jahrhundert so unterschiedliche Fragestellungen provoziert hat wie die Sprachursprungsforschung, die Hermeneutik oder die Begründungsfähigkeit des Wissens rein aus Begriffen. Speziell die *Scienza nuova* verbindet dieses neue Vertrauen in die Aufschlußkraft der Sprache mit dem Gedanken, daß die historisch-empirische Vielfalt der Zeichen auf allgemeinen Merkmalen bildhafter Sprachformen beruht, aus deren Bestand diese Vielfalt entspringt und sich in Raum und Zeit erneuert. Offenkundig ist dieses Verhältnis als Wech-

selbeziehung gedacht: Die unendliche Verschiedenheit sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten beruht demnach auf der Stabilität einiger weniger Elementarfiguren (*universali fantastici*), während umgekehrt dieses Reservoir ein Potential vorhält, dessen Dynamik die ganze Geschichte der menschlichen Sprachentwicklung übergreift.

Die Umwertung der Sprache von einem bloßen Instrument der Benennung äußerer Wirklichkeit zu einer kulturellen Tatsache, die eigene Wahrheitsansprüche geltend macht, manifestiert sich für Vico exemplarisch in der Metapher. Als „lichtvollste“ und zugleich „notwendigste“ aller Tropen (cap. 404) stellen Metaphern Ordnungsentwürfe für komplexe Situationen bereit und erbringen damit eine Orientierungsleistung, die sie der philosophischen Aufmerksamkeit besonders empfehlen. Die Betonung dieser Qualität macht Vico zum Antiplatoniker. Das System der Verweisungen, das die Metaphern stiften, existiert nicht als überempirische Systematik aus Ideen, sondern bezieht den ganzen Komplex seiner äußeren Voraussetzungen mit ein, und das ist – in der an dieser Stelle gebotenen Knappheit der Formulierung – das Orientierungsverlangen menschlicher Geistestätigkeit. Die Metapher, die Vico aufgrund der Vielfalt ihrer eidetischen, etymologischen, semantischen und epistemologischen Verweisungen an gleicher Stelle auch als „kleinen Mythos“ vorstellt, ist die treue Begleiterin des Selbsterfindungsprozesses, den die von Natur aus „bedürftigen“ Menschen (cap. 819) am Beginn der Zeiten anstoßen mußten und seither vorantreiben.

Das konventionelle, die anthropologischen Bezüge in Reichweite rückende Argument der kreatürlichen Beschränktheit, demzufolge den zur Erlangung der vollen Wahrheit unfähigen Menschen mit der indirekten Auskunft von Bildern und Metaphern am besten gedient sei, ist hier vorausgesetzt, wird aber umgedeutet. Vicos *immagini* sind nicht mehr nur Verlegenheiten, sondern Auskunftsmittel, die von der „Natur der menschlichen Dinge“ künden und das Material für eine ganze „Metaphysik des menschlichen Geistes“ (cap. 347) bereitstellen. Die Metaphern bergen den wahren Reichtum des armen Wesens, das der Mensch von Natur ist. Was Vico den nachfolgenden Metaphertheorien mit auf den Weg gibt, ist vor allem diese Intuition: Die Metapher gewährt Einsichten in die Welt dieses Wesens, das, um sich in der fremden Wirklichkeit zurechtzufinden, der Kompensation seiner Schwäche durch Zeichen, Bilder und

Symbole bedarf, in denen diese Wirklichkeit immer schon als die seine vor es hintritt. Die Metapher ist, mit einem Wort, eine Figur des Wissens.

(2) *Sulzer* – Für das Vorhaben eines *Wörterbuchs der philosophischen Metaphern* fällt an dieser Stelle eine hübsche Pointe ab, wie sie ein Ideenhistoriker alter Schule nicht treffender hätte ersinnen können: Der Kreis schließt sich.

Und doch ist die Vorgeschichte des *Wörterbuchs der philosophischen Metaphern* mit dieser Rekapitulation noch keineswegs ausgeschöpft. Vor allem jene letztgenannte Wendung der vichianischen Argumentation, derzufolge die metaphorischen Bestände als Anthropologica aufzufassen seien – als sprechende Dokumente, die von den Konditionen des Menschseins zeugen –, ist schon wenig später erneut Anlaß gewesen, ein philosophisches Metaphernwörterbuch anzulegen. Auch hier, und schon in Kenntnis der großen *Encyclopédie*, gipfelt das Werben für die Ergiebigkeit des Metaphernstudiums im Plan einer lexikalischen Präsentation. Als Zeugnisse menschlicher Welt- und Daseinserfahrung, so der Schweizer Theologe und Ästhetiker JOHANN GEORG SULZER, seien die in die Sprache eingesenkten Bilder ideale Gegenstände, um den Scharfsinn, die Findigkeit und Einbildungskraft menschlicher Geistestätigkeit aufzuweisen. Das hatte schon Vico gesagt. Doch weit konkreter als dessen Gedankenspiel über Sinn und Zweck eines *vocabulario mentale* und zudem konzeptionell durchdacht, dürfte Sulzers Anregung von 1767 der erste seriöse Entwurf eines Wörterbuchs der philosophischen Metaphern sein, der überhaupt jemals vorgelegt worden ist.

Es ist bemerkenswert, wie weit der Vorstoß Sulzers konzeptionell auf die späteren, im Gefolge der sprachwissenschaftlichen Wende erfolgten Rehabilitierungen des Metaphorischen vorausgreift. Das gilt zunächst für das Verhältnis von Denken und Sprechen, das Sulzer – wie neben ihm JOHANN GOTTFRIED HERDER und wenig später auch WILHELM VON HUMBOLDT – für unauflöslich hält. Auf der Basis dieser Hauptthese regt Sulzer an, das sprachliche Zeugnis in seinen funktionalen Bezügen zu sehen. Es soll nicht nur Aufschluß geben über die Empirie der endlichen Vernunft, sondern auch über deren Wirkungsweise und Arbeit im Diskurs. Auf diese Weise kommen die Metaphern gleich zweifach in den Blick: Als „natürliche Zeichen“ markieren sie den Entwicklungsstand einer zeiträumlich begrenzten Sprachge-

meinschaft, als Ausdrucksgestalten der Phantasie erleben sie die „Cultur des Verstandes“. Die Sprachnot, so Sulzer, läßt die Menschen zu Metaphern greifen, aber sie zwingt sie auch, die verbliebenen Möglichkeiten auszuschöpfen und die Formen des Ausdrucks zu vervollkommen. Die Philosophie ist für Sulzer ein fortgesetztes Sprachereignis, dessen Wortfindungen das Denken beflügeln und sich in der Zeit zu einer nachträglich entzifferbaren Geschichte der Vernunft verdichten. Über Generationen hinweg füllt demnach die „Genealogie der Wörter“ ein Archiv, in dem die Geschichte des menschlichen Wissens gespeichert ist. Vor diesem in den hellsten Farben ausgemalten Hintergrund erscheint die Sammlung und verständige Ordnung der sprachbildlichen Zeugnisse als bare Selbstverständlichkeit. Zur Förderung einer fächerübergreifenden Allianz von *sciences* und *belles-lettres*, von „Philosophen“ und „schönen Geistern“, wirbt Sulzer für die Idee, „daß sich ein Philosoph des übermäßigen Ansehens, in welchem die Wörterbücher stehen, dazu bediente, ein Wörterbuch von den reichsten Metaphern zu liefern. Ein wohl ausgearbeitetes Werk von dieser Art, würde ein wahrer Schatz seyn, und ungemein viel zur Beförderung der philosophischen Kenntnisse in allen Gattungen beytragen.“ Vor allem zwei konzeptionelle Entscheidungen Sulzers verdienen hervorgehoben zu werden: Zum einen die Anerkennung der Metapher als legitime Sprachform der Philosophie sowie, zweitens, die Begründung der Metapherngeschichte als Quellenkorpus einer historischen Anthropologie.

(3) *Kant* – Die Wörterbuch-Initiative Sulzers ist verpufft und rasch vergessen worden. Es mag sogar sein, daß sie trotz der weitläufigen Erklärungen, mit denen der Schweizer Philosoph seine Anregung begleitet hat, auch von ihm selbst hauptsächlich rhetorisch gemeint war – als Provokation und als Weckruf, um den Anteil bildlicher Rede an der Genese des Wissens herauszustellen und für etwas zu werben, was man heute ein interdisziplinäres Projekt nennen würde. Jedenfalls war sich Sulzer der Widerstände, die sein Lob der Metapher hervorrufen mußte, durchaus bewußt. Und hier ist nun erneut der Punkt erreicht, von dem aus der Aufschub des Wörterbuch-Projekts um zweieinhalb Jahrhunderte ebenso erstaunlich wie erklärlich erscheint: *erstaunlich* angesichts der konzeptionellen Vorleistungen, *erklärlich* angesichts der Abwehr, die der Einsatz metaphorischer Rede lange Zeit hervorgerufen hat. Die Vorbehalte der Rhetorik-

kritik sind Legion, sie reichen zurück bis in die Antike und sind noch vor nicht allzu langer Zeit mit solcher Vehemenz bekräftigt worden, daß sich der Gedanke an eine Würdigung durch lexikalische Präsentation von vornherein verbot.

Nehmen wir, als auch in diesem Fall beredten Zeugen, IMMANUEL KANT, der die klassischen Bedenken mustergültig aufgreift. Dem Denken seines Schülers Herder, der im übrigen mit den Schriften Sulzers vertraut war, legt Kant in seiner Rezension von 1785 die ganz und gar rhetorisch gemeinte Frage vor, ob nicht der „poetische Geist“ von ihm Besitz ergriffen habe, ob dieser Autor nicht von Äquivokationen verführt sei, ob er nicht die Differenz von schöner Literatur und Philosophie mißachte und ob, wie Kant nun seinerseits in szenischer Darstellung hinzusetzt, dieser Autor nicht kühne Metaphern und poetische Bilder verwende, um „den Körper der Gedanken wie unter einer *Vertugade* zu verstecken“, statt ihn – so die bemerkenswerte und offenbar auf CHARLES BATTEUX zurückgehende Gegenempfehlung – „wie unter einem durchscheinenden Gewande angenehm hervorschimern zu lassen.“

Die Sorge Kants gilt der Grenze der Philosophie. Der Logos soll sich hüten, die Trennlinie zu mißachten, die das Fach von anderen Formen des Wissens und der Weltkenntnis unterscheidet, vor allem von der Literatur, der Religion und der Kunst. Die philosophische Kritik der Metapher gilt der bildlichen Evokation, die verborgene Sinnwelten heraufbeschwört, sie gilt der Durchsetzung fragwürdiger Autoritäten, denen sie den Anschein von Legitimität verschafft, und sie gilt schließlich der trügerischen Evidenz metapherngeleiteter Argumentationswege. Metaphern – so der von Kant erneuerte Einwand – beschreiben, sie beweisen nicht. *Figura non probat.*

Angesichts der Massivität der Einwände war es nur folgerichtig, daß die Rhetorikkritik von den Zeitgenossen als Unterlassungsgebot verstanden und beherzigt worden ist. Die Folgenlosigkeit der Initiativen Vicos und Sulzers wäre damit erklärt. Diese Lesart, in der die Philosophie sich im Namen des Begriffs und des Anspruchs auf Wissenschaftlichkeit einen Ikonoklasmus selbst verordnet, ist jedoch, wie mir scheint, allzu einseitig und vordergründig. Auch Kant ist in diesem Punkt keineswegs so eindeutig, wie es zunächst scheinen mag. Gewiß, auf der einen Seite greift seine Herder-Kritik einen alten Vorstellungszusammenhang auf, der den Weg der Erkenntnis als Folge von Entbergungen verständlich macht: die

Vorstellung der nackten Wahrheit. Der Suggestivität der Szene folgend, wird die Metapher als sprachlicher Schleier vorgestellt, der beiseitegezogen und entfernt werden muß, damit die Wahrheit unverhüllt hervortreten kann. Die Standarderwartung bestätigt sich: Die Metapher ist der Sache in der Weise äußerlich wie auch das Kleid dem Körper äußerlich ist.

Doch Kant bleibt bei dieser Urszene des aufklärerischen Willens zum Wissen nicht stehen. Es gelte vielmehr, fährt er fort, den Gedanken „wie unter einem durchscheinenden Gewande angenehm hervorschimern zu lassen“. Mit dieser Weiterführung wird das Bedenken variiert, und diese Variation ist entscheidend: Metaphern dürfen nicht nur sein, sie sollen auch sein. Ihre Domäne ist das Durchscheinende, die Zone des Übergangs zwischen vollkommener Opazität und reiner Transparenz. Der Schleier, von dem Kant an dieser Stelle spricht, ist nicht der Schleier der Natur, der die Evidenz der Wahrheit verbirgt, sondern der Schleier der Worte, der die unsichtbare Wahrheit sehen läßt und sprachlich enthüllt. Ist diese Umwertung erst einmal vollzogen, ist zugleich klargestellt, daß der figurative Bestand der philosophischen Sprache mehr ist als nur Beiwerk, das überwunden werden muß. Auch aus philosophischer Sicht verlangt die Metapher nach einer eigenen, ihrer diskursiven und semantischen Pragmatik angemessenen Erörterung.

In seiner *Kritik der Urteilskraft* hat Kant zu dieser Erörterung aufgerufen und die Form des Begriffs mit der Emanzipation der Anschauungsfunktion konfrontiert. Entscheidend ist hier die Überwindung jener habituellen Ausschließung, die zum Entscheid zwischen begrifflicher und bildlicher Rede drängt, und ihre Ersetzung durch ein Modell der Kohabitation. Gerade weil den Vernunftbegriffen („Gott“, „Welt“, „Freiheit“) eine bildliche Anschauung im Sinne vollkommener Adäquatheit niemals entsprechen werde, bedürfe es besonderer Metaphern, argumentiert Kant, die er in der Sprache seiner Zeit „Symbole“ nennt. Der Einsatz dieser Sprachzeichen ist durch die Vorgabe der gemeinsamen Regel gerechtfertigt, nach der sie selbst sowie der durch sie bezeichnete Gegenstand „zu reflektieren“ ist. Die Metapher, von der in diesem § 59 die Rede ist, dient dem Verstehen nicht durch die Evidenz einer prompt einleuchtenden Anschauung, sondern dadurch, daß sie dazu auffordert, die Stimmigkeit des Weltbegreifens selbsttätig zu erzeugen. Diese Metaphern evozieren, was ROLAND BARTHES den *effet de réel* genannt

hat. Sie operieren nicht bestätigend und illustrativ, sondern schöpferisch und gestaltgebend. Obwohl Kant am Uneigentlichkeitsvorbehalt gegenüber der bildlichen Rede festhält, um gefährliche, durch Scheinevidenzen nahegelegte Fehlschlüsse zu vermeiden, ist doch klar, daß mit der aufschließenden Funktion der Metapher eine neue Qualität zur Geltung gebracht ist. Auf engstem Raum entwirft Kant die Perspektive einer genuin philosophischen Zweckbindung der Metapher und rückt die entschlossene Erweiterung, ja Umkehrung jener Faustregel in den Blick, wonach Metaphern Begriffe nicht ersetzen können. Die Metaphern, von denen Kant an dieser Stelle spricht, widerstehen der Terminologisierung, weil sie selbst bereits terminologisch sind. Sie sind dem Denken nicht äußerlich, wie die seit Cicero tradierte Metaphernmetaphorik der „Kleidung“ suggeriert, sondern gehören dem Gegenstand in dem Sinne zu, daß wir ihn nur haben durch die Metapher und in der Konsequenz ihrer bildlichen Gestalt. Von dieser Bestimmung herkommend, läßt sich nun sagen: Metaphern können Begriffe nicht ersetzen, denn es gibt kein Denken ohne Begriffe; aber es genügt nicht, Begriffe zu haben, um zu denken.

2 Konzeption – Die Bedeutung dieser Vorleistungen für die Metapherngeschichtsforschung dürfte schwerlich zu überschätzen sein. Sie liegt darin, der Rationalität der Metapher die so lange verweigerte Anerkennung, wie sie bereits Vico und Sulzer gefordert hatten, nun endlich auch argumentativ erschlossen zu haben. Seither wendet sich die Philosophie den eigenen, in vermeintlich gesicherten Gedankenbahnen verborgenen Voraussetzungen zu und entdeckt als ihre neue Aufgabe die Auseinandersetzung mit den Imaginationswelten, die das Wirken der Vernunft vorgehend strukturieren. Damit ist nun neben der Rhetorik und der Poetik auch die Philosophie aufgerufen, bei der Arbeit an der Metapher ihren Anteil zu leisten.

(1) **Intrakulturalität** – Kant ist sich der Gewagtheit seiner Grenzverschiebung bewußt gewesen. Das „Geschäft“ der symbolischen Praxis, für das er auch den alten Begriff der Hypotypose anbietet, habe „eine tiefere Untersuchung verdient“, versichert er, es sei aber hier „nicht der Ort, sich dabei aufzuhalten“. Für lange Zeit war dies ein letztes Wort. HEINRICH VON KLEIST hat die von Kant geteilte Skepsis gegenüber der Rhetorik als Rückzug in die Isolation einseitiger

Beschränktheit gedeutet und aus ihr ebenjenen Bruch zwischen den künstlerischen, wissenschaftlichen, literarischen und philosophischen Formen des Wissens herausgelesen, dem Sulzer mit seinem Wörterbuchprojekt hatte zuvorkommen wollen. Jenseits der Jahrhundertgrenze wird nun der Eindruck unabweislich, daß das integrative und, wenn man so will, transdisziplinäre Wissensmodell der frühen Metaphorologen dem Druck der Partikularisierung nicht standgehalten hat. Die Menschen ließen sich „in zwei Klassen abteilen“, so lautet der am 10. Dezember 1810 in die *Berliner Abendblätter* eingerückte Bescheid: „in solche, die sich auf eine Metapher und 2) in solche, die sich auf eine Formel verstehn. Deren, die sich auf beides verstehn, sind zu wenige, sie machen keine Klasse aus“.

Bei dem Verzicht auf ein Vorhaben, dessen Zweckmäßigkeit soeben noch offenkundig gewesen war, ist es lange Zeit geblieben. Die Standards der Rhetorik-kritik erwiesen sich als übermächtig. Sie verloren erst an Gewicht, als zahlreiche Einzelwissenschaften und mit ihnen auch die Philosophie daran gingen, den sprachlichen Status des Denkens und Wissens zu analysieren. Die Tragweite der sprachwissenschaftlichen Wende, deren Folgen seit Mitte des 20. Jahrhunderts zunehmend deutlich geworden sind, war außerordentlich. Sie zeigte sich in den Analysen des Sprachgebrauchs, die in den angelsächsischen Ländern Verbreitung fanden, aber auch in den Initiativen des Strukturalismus, in der *analyse des discours* sowie in der postheideggerianischen Hermeneutik. Obwohl die speziellen Theoriewege vor dem Hintergrund nationaler Traditionen verstanden werden müssen, deren spezielle Blickführungen bis heute nachwirken, kommen sie doch in der Gemeinsamkeit überein, die Sprachlichkeit des Weltverhältnisses als Ausgangsproblem zu begreifen. Weit nachdrücklicher als in der Vergangenheit, als die Strategien der Marginalisierung zunächst die Oberhand behielten, sind diese Fragestellungen inzwischen von einem breiten Interesse an diskursiven Prozessen, an den Formen des Wissens und deren Implikationen getragen, die längst den Horizont eines europäischen Bildertransfers haben hervortreten lassen. Europa, mit diesen Worten leitete HARALD WEINRICH vor Jahren die Rehabilitation des Rhetorischen und speziell den Einstieg in die „diachronische Metaphorik“ ein, sei eine „Bildfeldgemeinschaft“. Man mag darüber streiten, ob so elementar orientierende Metaphern wie „Kreis“, „Licht“ oder „Weg“ sich durch die erklärte

Beschränkung auf europäische Denktraditionen angemessen beschreiben lassen, wird aber auf der anderen Seite nicht übersehen dürfen, daß die Konvention der wortmonographischen Darstellung jenes unsichtbare, das einzelne Motiv umschließende Gespinnst schon kaum mehr erfaßt, aus dem die Pathosformeln kultureller Zugehörigkeit hervorgehen. Solche Sorgen beschäftigen deshalb das spezielle Vorhaben einer lexikalischen Präsentation, die ja keineswegs als ein letztes Wort verstanden werden will, zunächst nur am Rande. Das Hauptinteresse der historischen Analysen gilt nicht der Inventarisierung der Zeugnisse und Belege, sondern dem Versuch, die „kognitiven Ansprüche der Metapher“ (MARY B. HESSE) und überhaupt das Aussagepotential der Figuren „nicht-propositionaler Erkenntnis“ (GOTTFRIED GABRIEL) in theoretischen Texten aufzuweisen und ihren Leistungsumfang zu erschließen.

(2) *Metaphorologie* – Bahnbrechend für diese Fragestellungen war das Werk eines Philosophen, der vor gut fünfzig Jahren, damals noch am Beginn seines akademischen Werdegangs, das zu dieser Zeit in seiner vollen Tragweite noch gar nicht absehbare Projekt der „Metaphorologie“ ins Leben gerufen hat.

Ich spreche von HANS BLUMENBERG. Auffällig wurde Blumenbergs rhetorische Passion in der längst legendären Abhandlung über das *Licht als Metapher der Wahrheit* von 1957. Ende der siebziger Jahre setzte dann die Publikation eines Aufsatzes über die Theorie der Unbegrifflichkeit eine weitere konzeptionelle Zäsur. War die Metaphernanalyse anfangs als Ergänzung der philosophischen Begriffsgeschichte gedacht gewesen, um eine philosophische Theorie der Metapher lediglich anzudeuten, so veränderte der *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit* von 1979 die Situation entscheidend. Die Arbeit an der Metapher sah sich nun in den weiteren Zusammenhang der Frage gestellt, welche Voraussetzungen denn überhaupt den Durchsetzungserfolg und die Beharrungskraft der einschlägigen Sprachbilder in Philosophie und Wissenschaften begünstigen. Die seinerzeit angeregte Schärfung der Aufmerksamkeit für das lebensweltliche Wurzelwerk geistigen Abstrahierens, für den „Motivierungsrückhalt aller Theorie“, ist inzwischen vielfältig aufgegriffen und in zahlreichen metapherngeschichtlichen Einzelstudien fruchtbar gemacht worden. Auch das *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* steht in dieser Tradition, es ist Bestätigung und Reverenzerweis zugleich. Ob-

wohl etwas derartiges niemals vorgesehen war, fügt sich das Panorama der Einzelbeiträge nun zu einer Hommage an Hans Blumenberg. Im übrigen bestätigt die Originalität des Zugriffs, die jeder der nachfolgenden Einzelartikel für sich in Anspruch nehmen darf, was in so konsequenter Durchführung nicht zu erwarten war: daß die Rezeption der originalen Metaphorologie weder eine Sache der lautstarken Proklamation noch der akribischen Imitation sein kann, sondern nur eine Sache der subtilen Fortentwicklung.

Als Verfahren der Rückübersetzung philosophischer Bildersprache in eine „eigentliche“, begriffssprachlich definierte Bedeutung wäre die Metaphorologie gründlich mißverstanden. Zwar leugnet sie keineswegs, daß Metaphern „Restbestände“ sein können, die sich durch definitionsfreudigere Sprachformen – vornehmlich also durch Begriffe – ersetzen lassen. Daneben aber treten jene von Kant als „Symbole“ apostrophierten Sprachbilder auf, die ihre philosophische Pointe darin haben, aufgrund ihrer begriffsadäquaten Funktion transformationsresistent zu sein. Solche Metaphern, von anderen Autoren auch „radikale Metaphern“ (ERNST CASSIRER), *root metaphors* (STEPHEN C. PEPPER), *generative metaphors* (MAX BLACK) oder *métaphores vives* (PAUL RICŒUR) genannt, sind „Grundbestände“ oder, wie Blumenberg auch sagt, „absolute“ Metaphern und bieten als solche besondere Anlässe philosophischer Reflexion. Blumenberg setzt die von Vico über Sulzer und Kant verlaufende Linie fort, wenn er die Metapher als die spezifische Ausdrucksgestalt des endlichen Wesens begreift, das unter dem Druck befristeter Lebenszeit gehalten ist, sich in den Grenzen seiner Situation einen Reim auf die Welt und die Ordnung der Dinge zu machen. Das Dasein im Provisorium motiviert den Griff zur Metapher – und umgekehrt: Die Metapher gewährt Aufschluß über das Dasein im Provisorium. Die Grundlagen des Logos sind demnach nicht rein logisch, sie sind anthropo-logisch verfaßt. Der Sammelname „Unbegrifflichkeit“ umgreift die hypothetische Summe der Zeugnisse für „die Ubiquität des Menschlichen“, das sicherzustellen Blumenberg – wohl nicht zufällig in einer Rede über Ernst Cassirer – als „elementare Obligation“ der philosophischen Arbeit bestimmt hat.

Rückt Blumenberg also einerseits ab vom Romanzismus der Unversehrtheit, von der emphatischen Hinwendung zu einer irgendwie rückholbaren „Unbefangenheit genuinen Ausdrucks“, so distanziert er

sich zum anderen und ebenso entschieden von jener Art der Motiv-, Stoff- oder Toposgeschichte, die ihr Material auf einen zeitlos durchgehaltenen Bestand elementarer Grundfiguren zurückführen möchte und in thematischer Reihe sortiert. Nicht Identität und Konstanz sind die Leitbegriffe metaphorologischer Rekonstruktion, sondern Zeitlichkeit und Differenz. Historisches Verstehen verwirklicht sich für sie im Auflesen einer Bedeutung, die erst in der Verbindung mit dem vom rückblickenden Kommentar zu gewährenden Vorausblick auf das, was ihr durch Kritik und Rezeption faktisch zuwuchs, zu dem wird, was sie ist. Indem aber die Metaphorologie selbst nur eine, nämlich die jüngste Stufe in dem von ihr erschlossenen Prozeß ist, kommt sie niemals an den Punkt, ihren Lesern so etwas wie das Eigentliche des Bedeutens in seiner ursprünglichen Gestalt zu enthüllen. Die Metaphorologie zeigt die Selbstgegebenheit des Materials in der unüberbietbaren Vorläufigkeit seiner sprachlichen Präsenz, und sie selbst ist es, die so etwas hervorbringt wie Metaphern in Geschichten.

Metaphern, das wäre der Befund, indizieren Kontingenzen – und sie kompensieren Kontingenzen. Ihr Aufkommen oder Verschwinden, ihre Auffrischung oder Erstarrung läßt sich im einzelnen beschreiben und zu erzählbaren Geschichten verknüpfen, doch die Eindeutigkeit einer lexikalischen Norm springt nicht dabei heraus. Das ist der Grund, weshalb sich philosophische Metapherngeschichten nicht vollständig, und das hieße ja: zu Ende erzählen lassen. Bestätigen die relative Konstanz und die erstaunlich klar bestimmbare Kanonik den Rahmen der intrakulturellen Bildfeldgemeinschaft, so illustriert andererseits der permanente Wandel der Besetzungen und Ausdeutungen, daß bildliche Redeformen – wie auch die Begriffe – der Veränderung in der Zeit unterliegen. Metaphern, auch absolute Metaphern, haben Geschichte. Ihre Formbarkeit gestattet wechselnde Inanspruchnahmen, Ergänzungen, Unterschlagungen und Deformationen, in denen die Leistungsstärke des jeweiligen Sprachbildes ebenso zutage tritt wie seine Leistungsgrenze. Gemeinsam reagieren Metaphern auf Fragen, die wir haben, aber ohne letzte Gewißheit beantworten müssen; sie verkürzen Erkenntnisprozesse, deren Ausgang wir nicht abwarten können; und sie ersetzen Evidenzen, über die wir nicht und vielleicht auch niemals verfügen.

3 Durchführung – Halten wir fest: Die philosophische Metaphernanalyse reflektiert die Sprache des Wissens und seiner Geschichte, wie sie in Texten dokumentiert ist. Ihr deskriptiver Gestus verzichtet auf die Übernahme jener Einschließungen und Ausgrenzungen, wie sie das begriffsorientierte Denken bei der Bewältigung seines Pensums vornehmen muß. Wo dieses die philosophische Sprachwelt willkürlich beschränkt und auf die Konventionen der theoretischen Sprache zurücknimmt, insistiert die Metaphorologie auf der Zeugnis kraft des Unbegrifflichen.

Die damit angebahnte Aufmerksamkeitsverschiebung wendet sich auf dem Umweg über die Metapher auch auf die Entstehung philosophisch-wissenschaftlicher Sprachformen zurück. Die Chance besteht darin, das vom jungen NIETZSCHE in kühnen Strichen vorweggenommene Programm einer Genealogie des Wissens und seiner Formen aufzunehmen und an die kulturelle Praxis der Begriffsbildung heranzukommen. Und umgekehrt: Ganz ebenso zeichnet diese Aufmerksamkeitsverschiebung die historische Ablösung von „eigentlicher“ und „uneigentlicher“ Bedeutung nach, die Verselbständigung der sprachbildlichen Übertragung bis hin zu der fragwürdigen, das Potential des metaphorischen Spiels unterbietenden Konsequenz einer Blockade der Begriffsform. Die weltbildkonstituierende Funktion der Metapher ist keine Beiläufigkeit, sie bedarf der sorgfältigen Rekonstruktion und des kritischen Urteils. Nichts liegt deshalb dem philosophischen Metaphernforscher ferner, als Metapher und Begriff gegeneinander auszuspielen. Metapher und Begriff koexistieren im Modus funktionaler Differenz. Aus dieser Vorbedingung ergibt sich das zentrale, das genuin *philosophische* Anliegen der philosophischen Metaphernforschung. Sie will erläutern, wie die Begriffe und wie überhaupt jene Formen des Weltbegreifens Kohärenz gewinnen, die in der Summe den Reflexionsraum des theoretischen Weltverhältnisses ausmachen.

Eine lexikalische Erfassung philosophisch einschlägiger Metaphernbestände hat Blumenberg wohl niemals erwogen. Und wie auch: Was seine metaphorengeschichtlichen Schürfarbeiten zutage förderten, war zumeist viel zu ausladend und umfangreich, um in der disziplinierten Form eines Wörterbuchar tikels Platz zu finden. Folgerichtig brachte Blumenberg auch keine Einwände vor und enthielt sich ganz bewußt der Stimme, als JOACHIM RITTER im ersten Band des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*

mit Hinweis auf das metaphorologische Parallelprojekt feststellte, aus Kapazitätsgründen auf die Aufnahme von Metaphern in die Nomenklatur verzichten zu wollen. Die Absage Ritters war pragmatisch, nicht prinzipiell gemeint. Wie wenig fremd dem Neugründer der philosophischen Begriffsgeschichte der metaphorologische Blick gewesen ist, zeigt eine resümierende Einsicht, in der er, Jahrzehnte vor der eigenen Wörterbuch-Initiative, ein Referat über die Symboltheorie seines Lehrers Ernst Cassirer hatte gipfeln lassen: „Wir müssen den Logos verlassen, um ihn zu verstehen.“ Dieser eine, unscheinbare Satz des Jahres 1932 widerruft die ganze platonisch-idealistische Tradition der Begründung des Denkens aus dem eigenen Ursprung heraus. Selbst der genuin neuzeitliche, von FRANCIS BACON in seinem Essay über die Wahrheit angemahnte und dann von Kant systematisch durchgeführte Versuch, die Letztinstanzlichkeit der Vernunft dadurch zu retten, daß sie als Richterin über sich selbst auftritt, wird in den dezidiert modernen Konzepten der Historischen Semantik abgelöst durch den Gedanken, daß die Vernunft sich um ihrer selbst willen von sich freimachen und sich den kulturellen Tatsachen zuwenden muß, die sie mit ihren eigenen, äußeren Voraussetzungen konfrontieren. Für Begriffsgeschichte und Metaphorologie ist die damit vollzogene Öffnung des Vernunfttraums gleichermaßen grundlegend, und es ist diese Gemeinsamkeit sowie die offen zum Ausdruck gebrachte Respektsbezeugung der beiden Inauguratoren, die sinnfällig macht, was auch heute noch allen Beteiligten klar ist: Begriffs- und Metapherngeschichte stehen in einem Verhältnis wechselseitiger Ergänzung, nicht in einem Verhältnis der Konkurrenz oder der Alternative.

*

Nach dieser Positionsbestimmung auf der Karte des neueren Philosophierens möchte ich nun den Fokus stark verengen und, aufbauend auf den referierten Überlegungen, drei konzeptionelle Grundsätze des vorliegenden Wörterbuchs vorstellen. Sie betreffen den Metaphernbegriff (1), das Leistungspotential der Metaphern (2) sowie schließlich den Status der lexikalischen Präsentationsform (3) selbst.

(1) **Metaphernbegriff** – Was sind Metaphern und wie funktionieren sie? Wenn wir von der Empfehlung des philosophischen Autors hören, den „Körper der Gedanken wie unter einem durchscheinenden Gewande angenehm hervorschimmern zu lassen“, so

irritiert daran gleich mehreres: Das Aggregat der Körperlichkeit, das dem Denken zugeschrieben wird, aber auch die interpolierte Sichtbarkeit, die den Einsatz von verhüllenden Gewändern recht eigentlich erst motiviert. Wir haben es also gleich mit drei Bildfeldern zu tun: mit „Körpern“ und „Schleiern“, dazu, gleichsam vermittelnd, mit dem „Sehen“ (hier kausativ gefaßt als ein „Sehen lassen“). Auffällig werden diese Sprachformen, weil sie stören. Die Metapher enttäuscht die durch den thematischen Kontext geweckte Darstellungserwartung sprachlicher Präzision, erschüttert aber auch die Herkunftsbedeutungen des Bildfeldes selbst. Daß Gedanken Körper haben, ist überraschend, vielleicht auch neu, vor dem Hintergrund der mitgebrachten Vorstellungsgewohnheiten jedenfalls kontraintuitiv. Der auf diese Weise erzielte Effekt ist exemplarisch: Die Metapher fungiert als Regelverstoß, der sein Potential im Gebrauch ausspielt, also über die Aufmerksamkeitserregung in der sprachlichen, durch Konvention stabil gehaltenen Umgebung. Wie diese Wirkung zustande kommt, zeigt der Fall des Gewandes, das zugleich ein Schleier ist. Die Körperlichkeit des Gedankens suggeriert seine Sichtbarkeit, ja Greifbarkeit, die der distanzschaffende Schleier sogleich als unangemessen widerruft. Gedanken sind demnach etwas, das weder ganz nackt noch vollkommen verhüllt vor uns steht, sondern wie hinter Schleiern zugleich dargeboten und entzogen ist. Kühn zur Interpretation schreitend, können wir vielleicht so weit gehen zu sagen: Kants Szene ist eine kleine, fein komponierte Parabel über das metaphorische Sprechen in der Philosophie.

Metaphern erkennen wir daran, daß sie stören, daran also, wie DONALD DAVIDSON pointiert, daß sie „normalerweise falsch“ sind. Der Unterschied zwischen Metapher und Vergleich sei der, daß der Vergleich wahr (*true*) ist, die Metapher aber falsch (*false*). Dieser Befund läßt sich mühelos bestätigen: Gedanken haben keine Körper, und auf der Ebene der buchstäblichen Bedeutung ist nichts abwegiger als die Vorstellung, die Figuren des Wissens kämen „nackt“ daher oder auch „bekleidet“. Daß die Aussage dennoch hingenommen werden kann und wir sie nicht sogleich als Unfug abtun, liegt daran, daß wir die Unstimmigkeit überwinden und das, was die Metapher „sagt“, als Hörer und Leser selbst erzeugen. Wir sind die Komplizen des metaphorischen Geschehens, unsere Rezeptionskompetenz und Kombinationsgabe vollenden den Effekt. Wie von der Ironie darf auch von der Metapher gesagt

werden: Sie will nicht geglaubt, sie will verstanden sein.

Metaphern sind Einladungen zur Interpretation, ja, bestimmter und umfassender noch: Sie zeigen die Welt im Horizont ihrer Deutbarkeit. Allerdings fordern sie dieses Interpretieren nicht lediglich heraus, sie helfen ihm auch auf die Sprünge. Das Wissen, das die Metaphern vermitteln, ist das Ergebnis einer kulturellen Praxis sprachbildinduzierten Weltverstehens, und es ist die Aufgabe der philosophischen Metaphernanalyse, diese für gewöhnlich stillschweigend erfolgende, in die Schächte des kulturellen Unbewußten abgedrängte Aktivität am ausgesuchten Beispiel vorzuführen und bewußtzumachen. Metaphernanalyse, erst recht in ihrer philosophischen Pointierung als Metaphorologie, ist zweite, ist potenzierte Reflexion. Das Pensum des *Wörterbuchs der philosophischen Metaphern* ist damit abgesteckt. Es will die metaphorische Bedeutung weder auflösen noch übersetzen (und damit erübrigen), sondern Funktionen erkunden und Effekte beschreiben (und damit der Kritik zuführen); es will Konventionsbildungen skizzieren, Brüche erläutern und all die Einzelschritte des „Umverstehens“ (Blumenberg) aufzeigen, die metaphorisches Wissen generieren und freisetzen. Anlage und Konzeption des Wörterbuchs versuchen diesen Vorsätzen zu entsprechen. Um die Komplexität der Wirkungszusammenhänge präsent zu halten, sind Lemmata wo immer möglich verbalisiert: also „Bauen“ und nicht „Gebäude“, „Gebären“ und nicht „Geburt“, „Richten“ und nicht „Gericht“. Die Verbalform signalisiert den Bezug auf ein Denken in Bewegung. Jede Metaphernanalyse ist eine Analyse von Metaphern in den materialen Bezügen ihres praktischen Gebrauchs.

Wiederholt war soeben von „Bild“ und „Szene“ die Rede. Die Frage ist aber: Sind Metaphern „Bilder“? Ich meine: ja. Bereits Sulzer nennt die Metapher ein Bild, welches durch Worte hervorgebracht werden kann. Die Abwehr der Bilderthese ist gleichwohl vehement, und sie hat eine lange Tradition. Sie entspringt dem Bedürfnis, die Gefahr einer Ontologisierung des Bildspenders abzuwehren. Demnach ist die metaphorische Funktion unabhängig davon, ob unser inneres Auge über bildliche Vorstellungen verfügt oder nicht. Die Metapher, argumentiert IVOR ARMSTRONG RICHARDS, ist kein Bildereignis, sie ist ein Sprachereignis. Dem kann man nur zustimmen. Der sprachliche Kontext der Aussage ist es, der das Wort überhaupt erst zur Metapher macht und das

Bedeutungspotential freisetzt. Andererseits, so scheint mir, ist die seit der frühen Neuzeit geläufige und auch für Vico selbstverständliche Auffassung der Metapher als *imago*, als *image* oder auch als „Anschauungsform“ keineswegs zufällig entstanden. Die Bildlichkeit, die hier gemeint ist, darf allerdings nicht als Abbildlichkeit verstanden werden, sondern als funktionale Entsprechung einer visualisierten Struktur. Der damit aktualisierte Bildbegriff ist gebrochen und entschieden (ab-)bildkritisch. Ich erinnere daran, daß schon Kant diesen Selbsteinwand und seine latente Paradoxie offen ausstellt: Das Symbolische ist „untergelegte“ Anschauung dort, wo – wie Kant in jener Passage seiner *Kritik* hinzufügt – „keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann“. Ich leite aus dieser Erläuterung die These ab, daß Metaphern das Gesetz der Darstellung durch die Einführung von Regeln konterkarieren, die sich zwar auf der Ebene der Sprache entfalten, deren Gesetz aber im Prinzip ikonisch ist. Die gleichsam aus der Gegenrichtung kommende Anregung, die GOTTFRIED BOEHM im Anschluß an ARTHUR C. DANTO gegeben hat, nämlich Bilder als Metaphern zu verstehen, scheint mir diese Auffassung zu bestätigen. Boehms Bildmetapher stützt die Vermutung, daß Metaphern nonverbal, nämlich als Zeichen agieren können (also auch als gestische, als musikalische, als filmische Metaphern), um das außersprachliche Potential in den Raum der Sprache hineinzuziehen und dort zu entfalten. Ebendieser Zusammenhang und speziell der Faktor der „ikonischen Differenz“ liefert eine weitere Begründung dafür, weshalb zu den Metaphern, von denen in diesem Wörterbuch die Rede ist, bedeutungsäquivalente Ausdrücke normalsprachlicher oder begrifflicher Art nicht verfügbar sind, ja weshalb sie, wie besonders sinnfällig der „Blitz“ oder der „Schleier“, das „Bilden“ oder der „Übergang“, als nicht weiter ableitbare Metaphorisierungen des Metaphorischen selbst auftreten können. Die Unvermitteltheit des Metaphorischen ist Unvermittelbarkeit.

(2) *Der metaphorische Effekt* – Was leisten Metaphern? Wie operieren Metaphern im Text? Metaphorisches Wissen ist Orientierungswissen, es gibt vor, wie wir uns fremde, unzugängliche, überkomplexe oder anderweitig der Evidenz entzogene Sachverhalte denken. Diese Leistung ist aber, wenngleich geläufig, ihrerseits komplex. In dem gegebenen Beispiel hat die Metapher irritiert, weil es konventionswidrig ist, Gedanken Körper zuzuweisen. Diese Be-

obachtung ist verallgemeinerbar. Metaphern *irritieren*, indem sie konventionelle Erwartungen gezielt verletzen und auf diese Weise der Sprache, die doch allen gemeinsam ist, idiomatische und sogar idiosynkratische Äußerungen gestatten. In der Regel beeinträchtigt der so erzeugte Konflikt den Zweck der Mitteilung keineswegs. Im Gebrauch der Sprache wirkt die Strapazierung der Norm als Appell, bei der Situation blanken Unverständnisses nicht stehenzubleiben. Die Wiederherstellung einer neuen Stimmigkeit verlangt unsere Mitarbeit, bei der wir die neben der Irritation zweite und in gewissem Sinn gegenläufige Hauptfunktion des Metaphorischen verwirklichen: die Konsolidierung. Metaphern *konsolidieren*, indem sie Aussagen und Begriffe in einen neu gestifteten Zusammenhang einbinden und vorgreifend den Weg der Argumente abstecken. Haben wir erst einmal die Vorstellung zugelassen, daß Gedanken Körper haben, lassen sich diese Körper auf verschiedene Weise konkretisieren, sagen wir: als Elemente organisch strukturierter Ordnungen. Die Anschlußphantasie wird möglich, daß Gedanken sich entwickeln, im Fluß sind (einander „beeinflussen“) oder auch Gebäude bilden, die dann Aufbauten, Anbauten, Überbauten zulassen, wobei wir freilich gewärtigen müssen, daß nach der schließlich erreichten Festigung der Fundamente an Bewegungen des Denkens kaum noch zu denken ist.

Ich nenne diese Bildfelder wie das „Fließen“ oder das „Bauen“, wie „Richten“, „Schweben“ und „Wohnen“ *Titelmetaphern*, und im *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* sind ausschließlich Bildfelder dieser Qualität vertreten. Eine Titelmetapher überschreibt einen kohärenten Vorstellungszusammenhang, der durch das Titelwort vorgegeben ist und dessen konkrete Gestalt zeiträumlich variieren kann. Die Tatsache, daß Metaphern Geschichte haben, ergibt sich zum einen aus der Vielfältigkeit ihres Gebrauchs in Texten, zum anderen aus dem Wandel der Bildvorstellung, die ihnen assoziiert sind. Das zeigt sich am deutlichsten da, wo Artefakte in assoziative Reichweite gestellt sind. Was „Spiegeln“ heißt, wird, sofern dabei nicht ausschließlich an Wasserflächen gedacht ist, im Detail durchaus variieren, je nachdem, ob dabei, wie in der Antike, polierte Stein- und Metallflächen im Spiel sind oder, wie in der frühen Neuzeit, konvexe Glaskörper, oder schließlich, wie seit dem 18. Jahrhundert, großflächige Standspiegel, die jetzt erstmals erschwinglich sind und jedermann die Gesamtgestalt seiner körperlichen Erscheinung

vorstellig machen. Ähnlich evident sind diese Zusammenhänge im Fall der „Maschine“ oder des „Webens“, also bei *textum*. Wir haben es durchweg mit mentalen Voraussetzungen, mit Vorstellungen und Einstellungen zu tun, die in Auseinandersetzungen mit der Welt der Dinge konkret werden. Entscheidend ist aber nicht die metaphorische Korrelation zwischen „Bild“ und „Gegenstand“, sondern die Korrelation zwischen „Bild“ und „Vorstellung“, wobei hier gemeint sind jene Weltmodelle und Überzeugungen, die einer jeweiligen Sprechergemeinschaft gemeinsam sind und ihre Gemeinschaftlichkeit, und das heißt in diesem Zusammenhang: ihre Kultur definieren. Die von Vico bis Blumenberg herausgestellte anthropologische Valenz der Rhetorik bestätigt sich hier. Die Wahrheit der Metapher ist nicht referentiell, sie ist intersubjektiv, und ihre Geschichte ist die Geschichte ihres Gebrauchs im Rahmen kulturell definierter Verwendungsbezüge.

Titelmetaphern greifen aber nicht nur auf sachgeschichtliche und kulturhistorische Bezüge aus. Ihre Textfunktion, die auch die Bezeichnung „Titel“ rechtfertigt, besteht darin, einen imaginativen Raum zu entwerfen, ein *champ sémantique* im Sinne PAUL ZUMTHORS, dessen Aussagemöglichkeiten durch die Bildlogik des Titelwortes vorgreifend umgrenzt sind. Die Pragmatik der Metaphern erfüllt sich in dieser anleitenden Funktion, die der Regel folgt, über welche Gegenstände wie zu reden sei. Es handelt sich um eine Wirkungsweise, die sprachphilosophisch als „geregelt Polysemie“ verhandelt wird. Gemeint sind damit diejenigen Sinnressourcen, die faktisch aktualisiert werden, im Gegensatz zu solchen, die im Stadium der „semantischen Virtualität“ und somit in der Latenz verbleiben. Unter Berufung auf SAUSSURE und JAKOBSON hat Ricœur von einem metaphernspezifischen „Sinn effekt“ gesprochen, den die aktuelle Rede vor dem Hintergrund bestimmter Aussagemöglichkeiten hervorbringt. Wir können hier beobachten, wie sich die Zweideutigkeit metaphorischer Wirkung, das Schwanken zwischen Irritation und Konsolidierung, auf pragmatischer Ebene wiederholt. Metaphern *begrenzen* den Horizont des Sagbaren, und sie *öffnen* ihn zugleich, indem sie herbeiführen, was ich *Redekonsequenzen* nenne. Die Wahl einer bestimmten Titelmetapher legt – probaterweise unter Rückgriff auf Antonyme und Gegenbildlichkeiten („Licht“ vs. „Finsternis“, „Sprechen“ vs. „Schweigen“, „Hören“ vs. „Sehen“ ...) – implizit fest, was überhaupt gesagt werden kann. Metaphern in Wissen-

schaft und Philosophie dienen offenbar vor allem diesem Zweck. Sie versorgen, wie THOMAS S. KUHN in vergleichbarem Zusammenhang gesagt hat, den Erkennenden nicht nur mit einer Landkarte – sagen wir: mit der Landkarte des Wissens –, sondern geben auch die Richtlinien vor, wie diese Landkarte zu erstellen sei. In ausgesuchten Fällen kann dieser Effekt dazu führen, die Redekonsequenz zu totalisieren und das Geschehen der Welt überhaupt als Erfüllung der einen Metapher zu sehen: als Auftritt blitzhafter Erscheinungen (mithin als „Keraunologie“), als Aggregation von Räumen („Chorologie“), als Folge von Übergängen (im Sinne einer „Schwellenkunde“ oder „Transitologie“) oder, wie Roland Barthes mit Blick auf das „Gewebe“ des „Textes“ gesagt hat, als „Hypnologie“. Obgleich „Metaphern“ und „Paradigmata“ nicht einfach gleichzusetzen sind, gestattet es das Szenario Kuhns, den metaphorischen Effekt genauer zu fassen. Man darf hier nicht an jene Bilder denken, die im Sinne musealer Kunstwerke Bedeutung beanspruchen, oder an Wörter, denen das Lexikon ihre Denotation zuweist. Lebendige Metaphern sind niemals Träger einer anderweitig angebbaren Bedeutung, ihr ganzes Sein ist Funktion. Die Rede von der Bildlichkeit der Metapher bestätigt diesen Effekt, indem sie das Muster kenntlich macht, auf dessen Bahnen Redekonsequenzen realisiert und vorangetrieben werden. Metaphern sind keine Landkarten, sondern legen die Richtlinien fest, wie Punkt, Linie und Fläche auf der Karte des Wissens zu verzeichnen sind.

(3) *Das Wörterbuch als Konzeption und Idee* – Was kann ein Wörterbuch der philosophischen Metaphern leisten? Was darf von ihm erwartet werden? Wer sich einen Baum vorstelle, bemerkt PAUL VALÉRY zu Beginn seiner Leonardo-Studien, der müsse sich auch einen Himmel vorstellen und einen Grund, in dem er den Baum verwurzelt sehe. Die in dieser Szene waltende Logik ist offenbar eine Logik des Bildes, und sie ist zugleich eine Logik der Redekonsequenzen. Metaphern verpflichten.

Das Beispiel führt aber noch auf einen weiteren Punkt, den Aspekt der *Elementarisierung*. Das metaphorische Spiel artikuliert Wirklichkeitserfahrungen in Denkmustern, die durch und durch anthropomorph sind. Daß es auch in der Welt des Wissens etwas gibt, das wir als „Sehen“ erschließen oder als „Schmecken“ und „Hören“, daß wir auch im „Raum“ der Erkenntnis „Wege“, „Berge“ und „Bau-

ten“ markieren oder „Tiefen“ ermessen, ist immer schon und unabweislich mit Bezug nicht auf irgendwelche, sondern auf *menschliche* Erfahrungstatsachen, Sinnesleistungen und Proportionsverhältnisse gesagt. Metaphorik, und absolute Metaphorik im besonderen, ist mimetisch. Ihre Appelle an den Horizont der menschlichen Merkwelt führen das Denken an den vertrauten Imaginationsrouten ihrer Figuratheit entlang, die das Weltverstehen anleiten und anleiten können, solange sie menschlichen Formaten folgen. Und umgekehrt: Während die Metaphorik die Muster der menschlichen Merkwelt aufgreift, objektiviert sich das Humanum im überschaubaren Bestand verschleißresistenter Sprachbilder und der von ihnen aufgerufenen Modelle. Die figurativen Vorgaben der Metaphorik versichern uns, daß die Welt, selbst wenn wir sie nicht und womöglich niemals vollständig durchdringen werden, vorgehend als „Maschine“, als „Buch“ oder als „Bühne“ aufgefaßt werden darf, deren Funktionsweisen sie dem Verstehen „blitzhaft“ erschließen, oder daß alles „fließt“ oder alles „steht“, daß die Ordnung der Dinge „sichtbar“ und vielleicht sogar „lesbar“ ist. Infolge dieses Herkunftszusammenhangs, der das Bedürfnis nach Metaphern und zugleich die Überschaubarkeit und Beharrlichkeit dieses Sprachbestandes plausibel macht, ist die Zahl der Titelmetaphern auffallend klein – so klein, daß die Bearbeitung der markantesten Aussagen in einem einbändigen Lese- und Nachschlagewerk Platz findet. Mit der Konzeption und Verwirklichung dieses Wörterbuchs habe ich mich festgelegt und sage: Es sind vierzig.

Warum diese Zahl? Weil, wenn ich so formulieren darf, die Zahl Vierzig semantischen Mehrwert und in diesem Sinne Signalcharakter hat, neununddreißig und einundvierzig aber nicht. Weit davon entfernt, ein Dogma zu sein, schließt die Forciertheit der runden Zahl das Eingeständnis ein, daß ein Rest von Kontingenz nicht zu tilgen ist. Die runde Zahl ist, mit einem Wort, selbst ein metaphorisches Signal. Sie unterstreicht, daß der Kreis der Titelmetaphern, die dem philosophischen Denken geläufig sind, offenkundig begrenzt ist, ohne allerdings genau bezifferbar zu sein. Die faktische Liste der einschlägigen Sprachbilder ist niemals die vollständige Liste, es bleiben immer ein paar Kandidaten übrig. Als Herausgeber bin ich mir der Lücken bewußt – ich erinnere nur an „Arbeit“ oder „Spiel“, an „Jagd“ oder „Werkzeug“, von „Kreis“ und „Kugel“ zu schweigen. Über diese und andere Fälle läßt sich streiten, doch

daß Lücken überhaupt bleiben, halte ich in der Tat für unvermeidlich.

Vollständigkeit ist nicht zu erreichen – nicht in der Nomenklatur und erst recht nicht auf der Ebene der speziellen Belege. Aber darauf kommt es auch nicht an. Entscheidend ist vielmehr das Signal, daß die behandelten Metaphern einen Kreis von Gegenständen bilden, dessen Umfang keineswegs beliebig zu erweitern ist. Tatsächlich kann die Titelmetapher dem Anspruch einer kulturellen Tatsache nur genügen, wenn sie identifizierbar bleibt, und das heißt: Es dürfen ihrer nicht zu viele sein, und sie müssen immer wieder vorkommen. Die im *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* versammelten Sprachbilder haben ebendiese Qualität. Die von Blumenberg so genannte Bedingung der „ikonischen Konstanz“ erfüllen, wie sich nun zeigt, nicht nur traditionelle Motive von der Art der „Spur“, der „Grenze“, des „Meeres“ oder des „Traums“, sondern auch vermeintliche Modernismen wie der „Code“ oder das „Netz“. Moderne und Gegenwart partizipieren am Bildbestand der von ihnen abgelösten Kulturformen. Sie zitieren diesen Befund, sie verformen ihn und dehnen die Grenzen seines semantischen Potentials. Gefragt, was Metaphern seien, würde ich deshalb zu einer funktionalen Bestimmung greifen: Metaphern sind Erzählungen, die sich als Einzelwort maskieren.

Warum aber erfolgt diese Zusammenschau in Form eines Wörterbuchs? Die Gattung des Wörterbuchs wird, es ist offenkundig, in diesen Jahren stark und vielleicht übermäßig strapaziert, die ironischen Einwürfe sind verdient. Schon Herder tadelt den Wörterbucheffect, der für den Autor der *Kritischen Wäldchen* darin besteht, „die lebenden Sachen“ durch die „tote, entschlafene Letternseele“ zu ersetzen und alles, was lebendige Erfahrung heißt, um der übersichtlichen Ordnung willen beiseite zu setzen. Dieser Standarderwartung einer inventarisierenden Lexikographie, die andernorts Erforschtes zusammenzieht und verwertungsfreundlich aufbereitet, setzte bereits Herder die Idee des „Originalwerks“ entgegen, die Idee einer generativen Lexikographie. Wie exemplarisch bei PIERRE BAYLE oder VOLTAIRE erhebt dieses Wörterbuchkonzept den Anspruch, selbst Primärliteratur zu sein und über die eigene kritische Praxis philosophisches Profil zu entwickeln. Kein Zweifel, daß auch Sulzer diese Erwartung teilte. Die lexikalisch erfaßten Metaphern könnten „auf wichtige Entdeckungen führen“, versichert er, da „der Fortgang der Vernunft sehr von der Vollkom-

menheit des metaphorischen Theils der Sprache“ abhängig sei.

Nach der Verdrängung dieses emphatisch aufklärerischen Konzepts, das in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dem nun einseitig auf die Thesaurisierung des positiven Wissens bedachten Modell der Enzyklopädie weichen mußte, haben Ricœur und Davidson den Einwand vorgetragen, daß ein Wörterbuch nicht der Ort sei, um anzugeben, was eine Metapher bedeute. Der Einwand Ricœurs ist, daß Metaphern nicht am Wort hängen, sondern kontextabhängig seien und deshalb im Rahmen ihrer Umgebung analysiert werden müßten; der Einwand Davidsons ist, daß jede Metaphernanalyse – ein klassischer Topos der englischen Poetologie – *taste* verlange, mithin dem Muster des „Schmeckens“ und „Abschmeckens“ folge. Das Auftreten der Metapher muß demnach als ein schöpferisches Ereignis verstanden werden, das, statt endgültige Einsichten zu verbreiten, immer neue Formen und Wirkungen hervorbringt. Je wohlgeratener und lebendiger die Metapher, so das Argument, desto geringer die Erfolgsaussichten der Denotation und der Lexikalisierung.

Am Ende dieses Vorworts ist klar, was von solchen Bedenken zu halten ist: Sie sind vollkommen berechtigt. Wer die Funktion von Bildfeldern in der Sprache beschreiben will, muß sie, erstens, im Zusammenhang ihrer syntaktischen, semantischen und historischen Voraussetzungen zur Kenntnis nehmen. Ihre besondere Qualität der Begriffsäquivalenz verdankt die Titelmetapher ihrer „systematischen“ Funktion (DIRK WESTERKAMP), die sie immer nur in der bestimmten Umgebung eines konkreten Textes entfaltet. Diese systematische Funktion im bestimmten Kontext ist irreduzibel. Von dem verbreiteten Universalismus der metapherngeschichtlichen Praxis, den auch das vorliegende Wörterbuch aufgreift und fortsetzt, lasse sich deshalb niemand täuschen: Er hat pragmatische Gründe – Gründe der Konzentration und der Konvention –, ist aber weder *Ultima ratio* noch Programm. Blumenbergs späte Bestimmung des Metaphernbegriffs als Fall von Unbegrifflichkeit reagiert auf genau diese Analysebedingung pragmatischer und überhaupt nur auf der Ebene des Pragmatischen tolerierbarer Beschränkung. Das Konzept der Unbegrifflichkeit ermuntert zum Studium der sprachlichen, der situativen, der kulturellen Kontexte, in der die metaphorische Funktion sich systematisch entfaltet, und lenkt überdies die Aufmerksam-

keit auf die Emergenz begrifflicher Formen vor dem Hintergrund des Vorbegrifflichen und Unbegrifflichen, des Nichtwissens und des Nichtverstehens. Es tut sich hier ein Kreis vornehmlich sprachphilosophischer, hermeneutischer und kulturtheoretischer Fragen auf, denen die Metaphorologie sich in Zukunft öffnen müssen. Und zweitens: Die so ermittelten Sinnbezüge existieren nicht an sich, sondern müssen aus bestimmten Situationen heraus erfaßt und mit anderen, vergleichbaren Situationen konfrontiert werden. In der historischen Rekonstruktion der simultanen Präsenzen treten jene Veränderungen und Verfehlungen hervor, jene Führungen und Verführungen, die den metaphorischen Effekt ausmachen und deren Prägnanz überhaupt erst in der Zusammenschau hervortritt. Metaphernanalyse, die sich in dieser Weise der metapherngeschichtlichen Befunde versichert, ist immer auch Metaphernkritik.

Für die Arbeit am Material kann deshalb die Devise nur lauten: Kontextoffenheit und Interpretationsfreudigkeit sind die Tugenden des Sprachbildforschers. Indirekt sind mit dieser Vorgabe auch die *Grenzen* markiert, die ein Metaphernwörterbuch – und zumal ein philosophisches Metaphernwörterbuch – im Blick haben muß. Es wird kein allgemeines Kriterium dafür anbieten können, ob eine Metapher für sich genommen „tot“ ist oder „lebendig“ – darüber zu entscheiden, ist Aufgabe der Interpretation; es wird kein Material zusammenstellen für jene Form der Rhetorik, die sich im Sinne Ricœurs als „Waffe des Mißtrauens“ begreift – die metaphernanalytische Praxis stabilisiert nicht Positionen, sondern erschließt Strategien der Stabilisierung; es wird nicht angeben können, wie Sprachbilder produziert werden – Metaphernfindung ist das Privileg der behandelten Texte und Kontexte; schließlich, und vor allem, wird es nicht festsetzen, was die Metaphern nun „eigentlich“ bedeuten – Metaphernanalyse, das ergibt sich aus den rezeptiven Formungen des Materials, ist ein unendlicher Prozeß.

Das *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* weiß sich dem Gattungsverständnis der Aufklärung verbunden, demzufolge ein Wörterbuch, statt lediglich zu ordnen, mit eigener Stimme spricht. THEODOR W. ADORNO (im Vorwort zu seinen *Stichworten* von 1969) und auch Barthes (in seiner Eröffnungsvorlesung über das *Neutrum*) haben die ungebrochene, ja gesteigerte Aktualität dieses Wörterbuchtyps erläutert. Er bietet nicht Definitionen, sondern, so

Barthes, „Szintillationen“. Der damit formulierte Anspruch ist gewaltig, und bei einseitiger Verschärfung untergräbt er sogar, wie das Ende der zwanziger Jahre entstandene *Dictionnaire critique* der Autorengruppe um GEORGES BATAILLE und MICHEL LEIRIS gezeigt hat, Anspruch und Idee des „Wörterbuchs“ selbst. Den Anspruch der Szintillation diskreditiert die avantgardistische Konsequenz der schönen Zerstörung jedoch keineswegs. Tatsächlich können das Aussagepotential und die Textstrategien unbegrifflicher Redeformen in Philosophie und Wissenschaft nur über hochkonzentrierte, auf Repräsentativität bedachte und von der Kenntnis der Texte und Kontexte getragene Lektüren erschlossen werden. Ein philosophisches Metaphernwörterbuch kann nicht lediglich konstatierend vorgehen und einschlägige „Stellen“ einfach auflisten, um sich beispielsweise in der Art einer Blütenlese als Inspirationsquelle für kreative Schreiber zu empfehlen. Es muß immer auch intervenierend, das heißt selektiv und interpretationsfreudig verfahren. Im Gegenzug darf es sich vom assoziativen Spiel der Zitatensätze ebenso entlastet fühlen wie vom Anspruch einer erschöpfenden Reproduktion der Bestände. Vollständigkeit ist keine metaphorologische Kategorie.

Was dieser Band zu bieten hat, ist eine Folge kleiner, notwendigerweise *fragmentarischer* Monographien: Die Universalität eines philosophischen Metaphernwörterbuchs kann niemals eine stoffliche, sie muß eine sachliche sein. In diesem Sinne bietet das vorliegende Werk eine prägnante Auswahl von vierzig Titelmetaphern, die es den durch Gewohnheit gemilderten Zufälligkeiten der alphabetischen Ordnung gemäß präsentiert. Seine Einzelbeiträge sind Versuche, und erst die vergleichende Auswertung mag einmal so etwas ergeben wie allgemeine Empfehlungen zur Analyse philosophischer Metaphern. Da einstweilen ungewiß ist, ob solche Rezepturen überhaupt jemals verfügbar sind und ob die Einheitlichkeit metaphorologischer Lektüren überhaupt ein erstrebenswertes Forschungsziel sein kann (Blumenberg und Davidson haben dies mit Grund bezweifelt), hat das *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* auf programmatische Vorgaben für seine Autoren von vornherein verzichtet. Entstanden ist ein Dokument metaphernanalytischer Vielfalt, dessen Geschlossenheit nicht durch die Verpflichtung auf eine bestimmte Methode sichergestellt ist, sondern durch die Gemeinsamkeit der Perspektive. Im Blick auf seine Metapher ermittelt und erläutert jeder Bei-

trag die speziellen Leistungspotentiale, indem er eminente Verwendungsweisen aufgreift und ihnen bis heute nachgeht. Auch hier setzt nicht die Vollständigkeit das Maß, sondern die Aufschlußkraft der Fragestellung, die in der allgemeinsten Formulierung lautet: Was leisten Metaphern in Philosophie und Wissenschaft? Wie agieren Metaphern in Texten, vornehmlich in der Textwelt der Philosophischen Bibliothek? Auf welche Weise präparieren Metaphern Aussagen? Inwieweit und in welcher Funktion sind sie beteiligt an der Strukturierung, an der Steuerung und Erzeugung des Wissens? Wie bestimmen sie das Weltverhältnis des Menschen, sein Handeln, sein Verhalten, seine Einstellungen, seine Erfahrungen und Erwartungen?

Die Beantwortung solcher Fragen verlangt nach einer schöpferischen Auseinandersetzung mit dem Gegenstand, die seinen Appell aufnimmt, aus der Distanz des Analytikers auf ihn eingeht und sich den Anforderungen des Interpretierens stellt. Der Umgang mit dem Bestand der absoluten Metaphern verlangt, wie schon die sprachinteressierten Denker des 18. Jahrhunderts wußten, jenen Geist, der im Französischen *esprit* heißt und der älteren, nichttrivialen Bedeutung des Wortes „Witz“ entspricht. Metaphern, das macht sie philosophisch interessant, geben zu denken. Für das *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* ist der Schluß, der sich aus diesen Voraussetzungen ergibt, klar und unmißverständlich: Es ist und kann nur sein das Werk seiner Autoren und Leser.

Mit Freuden komme ich der Verpflichtung nach, all denen Dank zu sagen, die das *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* ermöglicht haben. Von Anfang an hat Werner Oechslin das Vorhaben mitgetragen, ich erinnere mich gern an leidenschaftliche Debatten mit ihm und den Kollegen an der ETH Zürich. Wiederholt hat mich der Wilhelm Weischedel-Fonds in meinen Plänen bestärkt und, wie auch die FAZIT-Stiftung, einen finanziellen Zuschuß gewährt. Verständnisvoll Anteil genommen haben auch die Kollegen und Mitarbeiter in Kiel, allen voran Dirk Westerkamp, dessen Unterstützung für das Gelingen des Unternehmens entscheidend war. Bei der Bewältigung der redaktionellen Aufgaben haben mir Bernd Villhauer vom Verlag, meine Mitarbeiter Kristina Kuhn, Eike Kathleen Beall, Nikolai Mähl und Tobias Schmidt sowie Claudia Brede-Konersmann als gewissenhafte Lektorin und kluge Ratgeberin zur Seite

gestanden. Mein besonderer Dank gilt den Autoren, die ihre Zusagen auch unter widrigen Umständen eingehalten haben und denen das Verdienst zukommt, das *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* mit ihrem Mut, ihrer Kompetenz und ihrem Engagement verwirklicht zu haben.

Zitierte Literatur

- PIERRE BAYLE, *Historisches und kritisches Wörterbuch*, hg. v. Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl, 2 Bde. (2003 u. 2006; erstm. Paris 1697).
- GIOVANNI BATTISTA VICO, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, hg. v. Vittorio Hösle u. Christoph Jermann (1990; erstm. Neapel 1725 [1744]).
- VOLTAIRE, *Philosophisches Wörterbuch*, hg. v. Rudolf Noack (⁴1984; erstm. Paris 1764).
- JOHANN GEORG SULZER, „Anmerkungen über den gegenseitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache, und der Sprache in die Vernunft“, in: ders., *Vermischte Schriften in zwei Teilen*, Bd. 1 (ND 1974; erstm. 1773) 166–198.
- IMMANUEL KANT, „Recension von Herders Ideen zur Philosophie“ (1785), in: *AA Kant*, Bd. 8, 58–66.
- FRIEDRICH SCHILLER, „Ueber die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen“ (1795), in: *NA Schiller*, Bd. 21, 3–27.
- PAUL VALÉRY, *Leonardo da Vinci*, hg. v. Jürgen Schmidt-Radefeldt (1998; erstm. Paris 1894/1919/1929).
- Kritisches Wörterbuch*, Beiträge von GEORGES BATAILLE u. a., hg. v. Rainer Maria Kiesow u. Henning Schmidgen (2005; erstm. Paris 1929/30).
- JOACHIM RITTER, „Die Erkenntnistheorie der gegenwärtigen deutschen Philosophie und ihr Verhältnis zum französischen Positivismus (Durkheim-Schule)“, in: *Dilthey-Jahrbuch* 9 (1994/95; erstm. 1932) 207–232.
- IVOR ARMSTRONG RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric* (New York 1936).
- ERNST ROBERT CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (¹⁰1984; erstm. 1948).
- HANS BLUMENBERG, „Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung“, in: *Studium Generale* 10 (1957) 266–283.
- HANS BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1998; erstm. 1960).
- THOMAS S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (1967; erstm. Chicago 1962).
- THEODOR W. ADORNO, „Stichworte. Kritische Modelle 2“, in: *GS Adorno*, Bd. 10.2, 595–782.
- PAUL RICŒUR, *Die lebendige Metapher* (1986; erstm. Paris 1975).
- HARALD WEINRICH, *Sprache in Texten* (1976).
- HANS BLUMENBERG, „Ausblick auf eine Theorie der Unbegreiflichkeit“, in: ders., *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher* (1979) 75–93.
- ROLAND BARTHES, „Der Wirklichkeitseffekt“, in: ders., *Kritische Essays IV* (2006; erstm. Paris 1984) 167–174.
- DONALD DAVIDSON, *Wahrheit und Interpretation* (1986; erstm. Oxford 1984).
- GOTTFRIED BOEHM, „Die Wiederkehr der Bilder“, in: *Was ist ein Bild?*, hg. v. Gottfried Boehm (1994) 11–38.
- Metaphors Dictionary*, hg. v. Elyse Sommer u. Dorrie Weiss (Detroit 1996).
- HANS BLUMENBERG, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hg. v. Anselm Haverkamp (2001).
- ROLAND BARTHES, *Das Neutrum. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*, hg. v. Eric Marty (2005; erstmals Paris 2002).
- GOTTFRIED GABRIEL, „Zwischen Wissenschaft und Dichtung. Nicht-propositionale Vergegenwärtigungen in der Philosophie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2003) 415–426.

Kiel, im Winter 2006/07

RALF KONERSMANN

Vorwort zur dritten Auflage

Die Frage, ob ein philosophisches Metaphern-Wörterbuch möglich sei, gehört zu den Standards der Metapherndiskussion. Der Hintersinn der Frage ist eindeutig und besagt, daß die lexikalische Erfassung von Metaphern ein Unding ist. Es sei denn – und auf diese Bedingung kommt es nun entscheidend an –, ein solches Lexikon würde den antilexikalischen Vorbehalten Rechnung tragen und sie in seine Konzeption mit einbauen. Dazu müßte es als erstes auf den Anspruch verbindlicher Angaben, wie sie in vergleichbaren Fällen denkbar sein mögen, verzichten: auf Bedeutungsbestimmungen, wie sie im Fall des Symbols, und auf Definitionen, wie sie im Fall des Begriffs erwartet werden.

Das *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* folgt genau in diesem Sinne einer Heuristik des Verzichts. Es hat sich die Unmöglichkeitsthese und damit zugleich die Devise zueigen gemacht, daß Metaphern – *lebendige* Metaphern – anders funktionieren als Begriffe oder Symbole. Im Unterschied zu diesen nämlich sind Metaphern nicht lexikalischierbar, und das heißt: Sie lassen sich nicht in Formeln übersetzen. Metaphern bleiben, gerade wenn sie ihren Zweck erfüllen, übersetzungs- und reduktionsresistent. Die Lösung des lexikalischen Problems konnte demnach für das *WPM* nur darin bestehen, auf die Enthüllung des Sinns und die Angabe einer lexikalischen Bedeutung zu verzichten, um sich den Metaphern statt dessen indirekt und auf Umwegen zu nähern. Die Richtung dieser Umwege, auf denen sich Abhängigkeiten, Wechselwirkungen und funktionale Bezüge weit umfassender und prägnanter erschließen lassen als auf der *dirittissima* der Definition, ist vertraut, ja konventionell, und heißt: Geschichte.

Das *WPM* bietet Metaphern in Geschichten – nicht, um Metaphern auf Einwortkarrieren festzulegen oder um über die Identität des Wortes eine Identität in der Sache zu unterstellen, sondern um Vielfalt zu vergegenwärtigen und mit Blick auf den

konkreten Fall exemplarisch das Panorama der Deutungsmöglichkeiten zu entrollen. Denn wenn die Metapher auch keine eindeutig fixierbare, allgemeine Bedeutung hat, die sich in Form einer lexikalischen Definition wiedergeben ließe, so sind doch weder ihre Funktion noch ihr Gehalt beliebig. Metaphern induzieren Redekonsequenzen. Ihre sprachliche Form stellt jeweils bestimmte nichtsprachliche, mithin bildhafte, situative, epistemische und kulturelle Verbindungen her und hält sie präsent. Gerade weil eine allgemeine Definition nicht gegeben werden kann, müssen diese Verbindungen und Funktionen, muß die Leistung der Metapher im Milieu eines konkreten Text- und Kontextzusammenhangs gesucht, erschlossen und verdeutlicht, und das heißt in der Summe: Diese Leistung muß *dargestellt* werden. Genau dies, die Darstellung der Funktion, ist Aufgabe und Zweck einer guten Metapherngeschichte.

Bekanntlich definiert ARISTOTELES die Metapher als „Übertragung eines fremden Nomens“. Daraufhin ist ihm vorgeworfen worden – man begegnet diesem Vorwurf bis heute –, seine Bestimmung sei zirkulär. Tatsächlich heißt *metapherein* nicht nur verlegen, wegtragen, anwenden und übersehen, sondern auch übertragen – Metaphern sind „Übertragungen“. Ist nun diese aristotelische Bestimmung bloß eine Tautologie? Jedenfalls ist sie etwas anderes als das, was man eine saubere Definition nennen würde. Ich zögere dennoch, die Selbstbezüglichkeit dieses Bestimmungsversuchs, diesen *regressus*, als Schwäche oder handwerkliche Nachlässigkeit zu behandeln und als untauglich zu verwerfen. Viel wahrscheinlicher ist, daß es sich um eine Problemanzeige und um die Aufforderung handelt, genau zu beobachten, was hier auf der Ebene des Metatextes geschieht. Tatsächlich beschränkt sich Aristoteles bei seiner Erläuterung der Metapher nicht auf die Angabe der Wortbedeutung, sondern entfaltet einen Sprechakt, so daß wir sagen können: Indirekt, durch die Art und Weise

ihres Vorgehens, macht die aristotelische Begriffsbestimmung den Akt der Bestimmung zum Problem und demonstriert an sich selbst, wo Metaphern in der Philosophie und überhaupt im Raum der Theorie ihren Ort haben – dort nämlich, wo die Standards der klaren und eindeutigen, der objektiven Sprache, wo also Begriffe und Definitionen entbehrt werden müssen.

Durch die Art des Verfahrens lenkt die aristotelische Bestimmung die Aufmerksamkeit auf den Modus metaphorischer Rede, auf die Doppelung von „Sagen“ und „Zeigen“. Sie ersetzt die essentialistisch getönte Frage, was eine Metapher *ist*, durch die funktionalistische Frage, wie die Metapher das textuelle Umfeld ordnet, wie sie also in ihrer bestimmten Umgebung agiert und was sie *leistet*. Demnach erzielen, wie Aristoteles den Sachverhalt erläutert, Metaphern ihre Effekte durch die Operation einer „Übertragung“, in der einander „fremde“, semantisch nicht zusammengehörige „Nomina“ und Sinneinheiten nebeneinander gestellt und durch diesen Akt der Kombination in die Lage versetzt werden, einen neuen Sinnbezug zu stiften. Metaphern, so können wir an dieser Stelle im Anschluß an Aristoteles festhalten, improvisieren Bezeichnungen, für die paßgenaue Formulierungen nicht verfügbar sind, und kompensieren das Fehlen von Sprach- und Wissensformen. Es zeigt sich darin, daß dieses Benennen eines anders nicht Benennbaren durch die Metapher nicht bloß ein abundantes Bereitstellen und Anbieten ist, nicht bloß die Erfüllung einer Dienst- und Ausschmückungsfunktion, sondern eine Eigenleistung und ein, wie NIETZSCHE im gleichen Zusammenhang sagt, „aktives Bestimmen“ durch die sprachliche *energeia*. Es ist die erfolgreiche Stiftung des neuen Sinns, die es den Metaphern gestattet, wie Kunstwerke ihren Platz in der kulturellen Ordnung des Wissens zu behaupten – so lange jedenfalls, wie Erklärungen und Begriffe nicht verfügbar oder außerstande sind, die Welterschließungsfunktion der Metapher zu überbieten oder auch nur zu ersetzen. Genau dies ist der Beweggrund der Maxime, die PAUL RICŒUR dem Metapherntheoretiker an die Hand gegeben hat: seinen Gegenstand wie „ein Werk en miniature“ zu behandeln. Zwar kennt bereits VICOS *Neue Wissenschaft* diese pragmatische Verdeutlichung der Metapher als Kunstwerk und kleiner Mythos (cap. 404), doch schon ein grober Vergleich zwischen Vico und Ricœur zeigt, daß die Implikationen unterschiedlicher nicht sein könnten. Während Vico das Werk

in die Ordnung seiner Korrespondenzen stellt, die es *per analogiam* erfaßt und zurückspiegelt, ist Ricœurs „Kunstwerk“ autonom und hat sich vom Bedingungs-zusammenhang seiner unmittelbaren Umgebung emphatisch losgesagt. Die Verschiebung zeigt, daß, wie die einzelnen Metaphern und Titelmataphern, auch das *Konzept* der Metapher eine Geschichte hat. Erst die im Modell des autonomen Werks gedachte Metapher entzieht sich dem Anspruch der Rückübertragbarkeit, erst sie ist im nachdrücklichen Verständnis dieses Prädikats „absolut“.

Das philosophische Interesse an Metaphern beschränkt sich nicht auf das Funktionieren von Sprachbildern in Texten, und das heißt: Die Metaphorologie ist mehr als nur eine Theorie der Metapher. In der neueren Forschung hat sich die Tendenz verstärkt, Metaphern sowohl in ihrer wissenschaftlichen als auch in ihrer kulturellen Vernetzung wahrzunehmen. Demnach operieren Metaphern als *Figuren des Wissens*, die Erkenntnisprozesse anregen, steuern und zweifellos auch begrenzen können, darüber hinaus aber auch als *kulturelle Tatsachen*, deren imaginatives Potential einer Kultur ihr Gesicht verleiht. Schon in der Mitte des 20. Jahrhunderts, bei ERNST ROBERT CURTIUS und ANDRÉ MALRAUX, bei MAX HORKHEIMER und EMILE BENVENISTE, findet sich die Vorstellung eines kollektiven Imaginationsraums, der stabil genug ist, um Wiedererkennbarkeit zu gewährleisten und auf diese Weise kulturelle Identität zu stiften. Indem Metaphern Evidenzen erzeugen, nehmen sie entscheidend Einfluß auf die Art und Weise, wie die Menschen einer Kultur die Welt und sich selbst sehen, wie sie mit Raum und Zeit umgehen, wie – und ob – sie Innen und Außen, Oben und Unten, Vorn und Hinten unterscheiden, hierarchisieren und besetzen. Die Metapher PASCALS: „Vous êtes embarqués“, deren Übersetzung ins Deutsche offenbar nicht gelingen will, resümiert in diesem Sinne eine ganze Weltansicht. Die im Prinzip unauslotbare, über unergründlichen Meerestiefen schwebende und zugleich von ihnen getragene Situation des Menschen wird durch die Metapher der Einschiffung auf eine Reihe von Attributen bezogen und tritt plastisch hervor: „Bewegtheit“, „Ausgesetztheit“, „Unentrinnbarkeit“, „Selbstverwiesenheit“. Nun ist es an den Angesprochenen, den über die Evidenzen der Metapher erschlossenen Ernst ihrer Lage zu begreifen und sich ihm gewachsen zu zeigen.

Aber die Szene Pascals ist auch historisch, und um sie zu erschließen, muß der heutige Interpret den

Umweg der geschichtlichen Rekonstruktion inkaufnehmen. Der Ertrag dieses Umwegs besteht darin, Mißverständnisse und Anachronismen vermeiden zu helfen. So liegen zur Zeit Pascals Wort und Sache der „Solidarität“ noch in weiter Ferne, und keineswegs zeigt seine Metapher die Angesprochenen, wie sie „im gleichen Boot sitzen“ und gemeinsam die Lage bewältigen. Ihre Situation ist existentiell, nicht zivilgesellschaftlich definiert. Dementsprechend gilt die ganze Hoffnung dieser Passagiere der Aussicht, daß sie sich auf einem Schiff befinden, wie es in den *Pensées* heißt, „das nicht untergehen kann“. Als Diagnostiker steht Pascal schon auf dem Boden der Neuzeit, und stellt, indem er mit dem Mythos der Heimkehr auch das Kosmosvertrauen der Antike widerruft, die elementaren Gegebenheiten des menschlichen Daseins heraus. Der Mensch ist schwach, sagt Pascal, und sein Überleben an die außerhalb seiner Reichweite liegende Bedingung gebunden, daß die Welt ihm nicht ganz und gar feindselig gegenübersteht – daß sie ihn trägt und erträgt. Es ist die kulturelle Passung dieser Implikation, die die Zitierbarkeit der Metapher gesichert hat bis hin zu THÉODORE GÉRICAULTS *Radeau de la Méduse*, EDGAR ALLAN POES *Arthur Gordon Pym*, MAURICE RAVELS *Barque sur l'Océan* und FEDERICO FELLINIS *E la nave va*. Solche Wiederaufnahmen steigern, was gemeinhin als „Anschaulichkeit der Metapher“ beschrieben wird und sich als kulturelle Präsenz faktisch geltend macht. Für substanzmetaphysische Spekulationen ist hier kein Raum. Die philosophische Metaphernforschung, in dieser Prämisse kommen die Beiträge des WPM ungeachtet ihrer methodischen Vielfalt überein, analysiert die Abrufbarkeit sprachlicher Möglichkeiten, deren Leistungsumfang sie mit Rücksicht auf ihre Einbindung in die situativen Zusammenhänge zu bestimmen versucht. Verstanden als kulturelle Tatsache, liegt die Metapher bereit wie ein geschlossener Fächer, der, solange die Kultur ihr Gedächtnis bewahrt, jederzeit aufgeschlagen werden kann.

Angesichts der konzeptionellen Risiken, mit denen das WPM konfrontiert war (von den Risiken und Hindernissen der Durchführung zu schweigen), ist sein Erfolg, der es nun bereits im dritten Jahr nach Erscheinen zur dritten Auflage geführt hat, eine gro-

ße Überraschung. Die Leser haben das Werk angenommen – eine überzeugendere Bestätigung ist schwerlich denkbar. Herausgeber und Verlag empfanden dieses Interesse als Verpflichtung, das Erscheinen der dritten Auflage für die Überarbeitung zu nutzen. Die Hinweise der Rezensenten haben wir bei der Durchsicht, die zugleich eine Erweiterung und Aktualisierung ist, dankbar genutzt. Das ursprünglich dem Vorwort angehängte Literaturverzeichnis ist nach hinten gerückt und wird unter dem neuen Titel nun deutlicher sichtbar sein. Das Metaphernverzeichnis ist überprüft und ergänzt, außerdem ist ihm, auf vielfachen Wunsch der Kritik, ein Namenverzeichnis zur Seite gestellt. Alle Texte sind nochmals durchgesehen, Fehler und Errata nach Möglichkeit beseitigt. Den Verbesserungs- und Erweiterungswünschen der Autoren wurde entsprochen. Schließlich ist es ein eindrucksvolles Zeichen für die Lebendigkeit der längst international geführten metaphorologischen und metapherngeschichtlichen Diskussion, daß in der neu eingerichteten Auswahlbibliographie und ebenso in fast allen Einzelbeiträgen aktuelle Literaturhinweise zu ergänzen waren.

Zitierte Literatur

- ARISTOTELES, *POETIK*, hg. v. Arbogast Schmidt (2008).
- GIOVANNI BATTISTA VICO, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, hg. v. Vittorio Hösle u. Christoph Jermann (1990; erstm. Neapel 1725 [1744]).
- FRIEDRICH NIETZSCHE, „Darstellung der antiken Rhetorik“ (1874), in: ders., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 2.4 (1995) 413–502.
- ANDRÉ MALRAUX, *Le musée imaginaire* (Genf 1947).
- ERNST ROBERT CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (¹⁰1984; erstm. 1948).
- EMILE BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 Bde. (Paris 1969).
- PAUL RICŒUR, „Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik“ (1972), in: *Theorie der Metapher*, hg. v. Anselm Haverkamp (²1996) 356–375.
- RALF KONERSMANN, „Metapher“, in: *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, hg. v. Christian Bermes u. Ulrich Dierse (2010) 267–278.

Kiel, im Frühjahr 2010

RALF KONERSMANN

Band, Kette

FRIEDRICH NIETZSCHE sagt uns am Ende des 19. Jahrhunderts, wir hätten mit der Tötung Gottes auch „diese Erde von ihrer Sonne“ losgekettet.¹ Damit zitiert er den Anfang der großen Erzählung von der „Großen Kette der Wesen“, die Zusammenhang und Ordnung der ganzen Welt garantiert, nämlich PLATONS Diktum, HOMER habe mit der *seire chryseie*, dem goldenen Seil oder der goldenen Kette, die Sonne gemeint.² Das Ende dieser Erzählung wird mit Nietzsches Bild markiert: Wir sind kein Glied in der „Großen Kette der Wesen“ mehr – uns bleibt nur noch die Herstellung der „goldnen Kette [unseres] Selbst“.³

Schon in einem orphischen Fragment aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. ist die Absicht erkennbar, das Problem der *Einheit der Welt* zu lösen, wenn Maia dem Zeus dazu rät, „ein festes Band [*desmon karteron*]“ um die Welt zu schlingen, „ein goldenes Seil / eine goldene Kette [*seiren chryseien*], die vom Äther herabhängt.“⁴ Dieses Seil-/Kettenmodell ist eine absolute Metapher im Sinne HANS BLUMENBERGS, zielt es doch auf eine begrifflich niemals einholbare Totalität, nämlich die Einheit der Welt in der erfahrenen Disparatheit des Weltlichen. Warum und wie ist es verbunden?⁵

1 Verbindungen mit und ohne Band – Auf die Frage nach dem Wesen der Verbindung antwortet Platon: „Nur zwei Bestandteile aber ohne einen dritten wohl zu verbinden, ist nicht möglich [*dyo de mono kalos synhistasthai tritou choris ou dynaton*]; denn inmitten beider muß ein beide verknüpfendes Band [*desmon amphoin synagogon*] entstehen. Das schönste aller Bänder [*desmon de kallistos*] ist nun das, welches *das Verbundene und sich selbst* soviel wie möglich zu einem macht [*hos an hauton kai ta syndoumena hoti malista hen poie*].“⁶ Mit dieser Behauptung wird eine naheliegende Unterscheidung zwischen Verbindungen mit und ohne Verbindendes unterlaufen.

Auch Verbindungen, die scheinbar ohne ein Drittes auskommen, bedürfen eines Dritten. Die eben ge-

nannte Unterscheidung ist dann zu reformulieren als eine zwischen Verbindungen mit einem „äußeren“ und denen mit einem „inneren“ Band. Dies läßt sich gut im Vokabular des deutschen Idealismus nachweisen. Dem „äußeren“, „äußerlichen“, „leeren“, „eitlen“, „gezwungenen“, „erzwungenen“, „aufgelegten“, „fremden“, „toten“ wird das „innere“, „lebendige“, „freie“, „tätige“ „Vereinigungs“-Band gegenübergestellt.⁷

Die philosophisch besonders brisante Konsequenz findet sich bei SCHELLING. Um einen Verbindungsregreß zu vermeiden – wenn ein Band A und B verbindet, dann muß es auch ein weiteres Band geben, das die Dreiheit von Band, A und B verbindet usw. –, muß das Band als etwas gedacht werden, das für seine eigene Verbindung sorgt. Schelling deutet jene *Timaios*-Stelle so, daß das Band dasjenige ist, das das Verbundene aus sich als eigenständig entläßt.⁸ Dieses Konzept wird weiterentwickelt zu dem des sich selbst offenbarenden Bandes.⁹

Schelling behauptet (a) daß ein „reines Eines“ nur dann *ist*, wenn es sich selbst offenbart, wenn es also „in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Anderen sich selbst das Eine, also wenn es [...] überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Anderen ist“. Dieses Andere ist deshalb „nur durch das Band der Existenz des Einen; [...] es kann also von diesem Einen nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine seyn, aber als ein Anderes.“¹⁰ Dieses Andere kann (b) nur ein „Vieles“ sein; denn „was als Eines ist, [muß] in dem Seyn selbst, nothwendig ein Band seiner selbst als Einheit, und seiner selbst als des Gegentheils, oder als Vielheit seyn“;¹¹ (c) dieses Band als „Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst, als einem Vielen“ ist „eben selber die Existenz dieses Wesens“ – kurz: „Existenz ist das Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst als einem Vielen.“¹²

Damit ist aber ein infiniter Verbindungsregreß noch nicht ausgeschlossen. „Ist das Band die lebendige Ineinsbildung des Einen mit dem Vielen, so ist nothwendig mit dem Band zumal auch das aus Einheit und Vielheit Eingewordene; und da dieses eben selbst erst das reale Viele ist, so ist das Band, wenn es überhaupt ein Band der Einheit und Vielheit ist, nothwendig auch wieder die copula von sich selbst und dem aus dem Einen und Vielen Verbundenen; und *dieses* Band erst ist die wirksame und ganz und gar reale absolute Identität.“¹³ Schelling nennt dies „das sich-selbst-Bejahren“ des Bandes.¹⁴

Das absolute Band bindet und verbindet nicht nur

anderes untereinander und mit sich, sondern bindet auch sich selbst. Es kann dies nur dadurch ausweisen, daß sich das Verbundene als eines zeigt. Wurde bisher unterschieden zwischen der Einheit des Bandes und der Einheit des Verbundenen, die durch das Band entsteht, so ist jetzt zu sagen: Daß es eine Einheit des Verbundenen nur unter der Bedingung der Einheit des Bandes geben kann, ist trivial. Daß hingegen die Einheit des Bandes sich nur in und durch die Einheit des Verbundenen erweisen kann, ist nicht trivial: als Band kann es sich in seiner Identität erst erweisen, wenn es etwas verbindet. Da „aber gleichwohl mit dem Band das Verbundene nothwendig ist, so setzt es das Band auch nothwendig, d. h. es setzt oder bejaht sich selbst in ihm“.¹⁵

Daß das Verbundene nur in dieser Einheit des Bandes als Verbundenes begriffen werden kann, heißt nicht, daß es unbestimmt ist: Die Spannung zwischen der Einheit des Bandes und der bestimmten Vielheit des Verbundenen macht die gesamte Einheit erst lebendig: So „existiert wahrhaft weder das Eine als das Eine noch das Viele als das Viele, sondern eben nur die lebendige copula beider, ja eben diese copula ist allein die Existenz selbst und nichts anderes.“¹⁶

Die *Ketten-Ontologie* des frühen WITTGENSTEIN kann als Gegenentwurf zu einer solchen *Band-Ontologie* begriffen werden. „Im Sachverhalt hängen die Gegenstände ineinander, wie die Glieder einer Kette.“¹⁷ Gegen die Band-Ontologie sagt Wittgenstein deutlich: „Auch die Kette besteht nur aus Gliedern, nicht aus ihnen und deren räumlichen Beziehungen.“¹⁸ Eine Ontologie des „inneren Bandes“ ist eine internalistische Ontologie; für sie ist das Konzept „von sich aus“ verbindungs-fähiger Weltbausteine dubios. Sie muß zum einen behaupten, daß es nichts in der Welt gibt, das mit anderem unverbunden existiert; zum anderen muß sie behaupten, daß „äußere Bänder“ immer nur nicht bis ins Letzte (nämlich bis zum „innersten Band“) begriffene Relationen zwischen Entitäten anzeigen.

2 *Catena aurea* – Hat man die Frage, ob es „die Welt“ als Einheit gibt oder nicht, positiv beantwortet, stellt sich das Problem, was allgemein über das Verhältnis der einzelnen Weltelemente *zueinander* gesagt werden kann. Hier spielt das Kettenmodell eine zentrale Rolle, es wird allerdings zur Modellierung zweier ganz verschiedener Antworten eingesetzt. Dies hängt *auch* damit zusammen, daß die Homerstelle,

auf die das Kettenmodell in Anwendung auf das Problem des Verhältnisses der einzelnen Weltelemente *zueinander* zurückgeführt werden kann, eine große Bandbreite von Interpretationen zuläßt. „Auf, ihr Götter, versucht es, damit ihr es alle nun wisset: / Eine goldene Kette [*seire chryseie*] befestigt ihr oben am Himmel, / Hängt euch alle daran, ihr Götter und Göttinnen alle; / Dennoch zöget ihr nie vom Himmel herab auf den Boden / Zeus, den Ordner der Welt, wie sehr ihr strebtet und ränget! / Aber sobald auch mir im Ernst es gefiele zu ziehen, / Selbst mit der Erd' euch zög' ich empor und selbst mit dem Meere, / Und die Kette darauf um das Felsenhaupt des Olympos / Bände ich fest, daß schwebend das Weltall hing' in der Höhe! / So hoch stehe ich über den Göttern und über den Menschen!“¹⁹

Die Karriere des Bildes beginnt mit seiner allegorischen Deutung spätestens und sicher bei Platon, der sagt,²⁰ Homer habe mit der *seire chryseie* die Sonne gemeint. Daß es in der Tradition des durch Platon initiierten Kettenmodells wirklich um zwei verschiedene Modelle geht, zeigt sich (wie häufig) am Ende seiner Karriere: VOLTAIRE läßt in seinem *Dictionnaire philosophique* von 1764 dem Artikel über die „chaîne des êtres créés“ den über die „chaîne des événements“ folgen²¹ und macht damit deutlich, daß die Frage nach der „Abfolge der Ereignisse“ nichts zu tun hat mit dem Konzept einer „Kette der Wesen“. Die eine Frage betrifft die zeitliche Aufeinanderfolge von Ereignissen und deren Determiniertheit, die andere Frage die kosmische Ordnung der verschiedenen Seinsbereiche. Hier stehen sich eine „schlichte“ monistische und eine „komplexe“ Stufen-Ontologie gegenüber; ihnen entsprechen zwei Typen von Kausalität: eine „horizontale“ und eine „vertikale“.²² Diese Benennung scheint adäquat, berücksichtigt man die genannte *Ilias*-Stelle gleichsam als den „context of discovery“ für beide Modelle.

3 *Gleichförmige Welt* – Das Leistungsangebot des Begriffspaars „Ursache“ und „Wirkung“ besteht in der allumfassenden Konzeptualisierung eines horizontalen Zusammenhangs aller Ereignisse in der Welt. Damit stellt sich die Frage des Determinismus. Sie wird zum ersten Mal mit einem ausgearbeiteten Konzept positiv beantwortet in der stoischen Tradition; daß sie Homers *seire chryseie* als Schicksal (*heimarmene*, *fatum*) deutet, wird im Homer-Kommentar des EUSTATHIOS überliefert.²³ Die Kettenmetaphorik findet sich denn auch oft genug zur Beschreibung des

Schicksals.²⁴ Es gibt eine enge Verbindung zu *series*, Aneinanderreihung.²⁵ KARNEADES spricht von der „natürlichen, eng verflochtenen Verkettung von Umständen [*naturali conligatione conserte contexte-que*]“.²⁶ In CICEROS Definition des *Fatum* besagt die Verkettung von allem mit allem, daß es nichts gibt, was nicht mit Notwendigkeit aus seiner Ursache erklärbar ist.²⁷ Ähnlich äußert sich MARK AUREL,²⁸ und ebenso noch LEIBNIZ.²⁹

So einfach das Kausalprinzip, das dann im Rationalismus als Satz vom zureichenden Grund eine verbindliche Fassung erhält,³⁰ zu beschreiben ist, so schwer ist zu fassen, welche Rolle die Kettenmetaphorik – über die Homer-Reminiszenz hinaus – bei der Modellierung dieses Sachverhalts spielt. Wenn BOETHIUS von der Verkettung des Schicksals („*series fati*“)³¹ spricht und das *fatum* der göttlichen Vorsehung (*providentia*) gegenüberstellt, tut er es unter dem Aspekt der Zeitlichkeit.³² Für Gott liegt alles in einer langen Kette vor Augen, der Mensch sieht nur, daß ein Kettenglied (die Ursache) ein anderes (die Wirkung) „nach sich zieht“. Vorzustellen wäre eine Kante, über die die Kette der Ereignisse läuft.³³ Was wir sehen, ist immer nur das Heraufkommen des nächsten Kettengliedes und das Verschwinden des vorigen, das zur Heraufkunft dieses Gliedes geführt hat; wir erinnern die vorbeigelaufenen Kettenglieder; diejenigen aber, die noch heraufkommen werden, kennen wir nicht; wir wissen nur, daß sie notwendig aneinander gekettet sind. Gott hingegen sieht die ganze Kette auf einmal. In diesem Bild können die einzelnen Kettenglieder nie einzelne Ereignisse sein, sondern immer nur *Gesamtzustände* der Welt, die nach einer strengen Gesetzmäßigkeit einen weiteren durch sie bestimmten Gesamtzustand der Welt nach sich ziehen und selbst von einem solchen Gesamtzustand nach sich gezogen werden; in diesem Sinn spricht TERTULLIAN von den Verkettungen der Zeiten (*concatenationes temporum*).³⁴

Für Boethius stiftet die göttliche *providentia* den Zusammenhang der einzelnen Kettenglieder untereinander. Wenn hingegen AULUS GELLIUS das *fatum*-Konzept des CHRYSIPP als „immerwährende[n] und unabänderliche[n] Geschehensablauf [*sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena*]“ referiert, als „ein sich abrollendes und in seinen Bindegliedern in ewiger geregelter Abfolge umwindendes Kettenrad“³⁵ – dann gibt es hier offensichtlich nichts jenseits dieser Kette: weder jemanden, der den Zusammenhang der Kettenglieder von außen stiftet

(„die Kette schmiedet“), noch jemanden, der sie von außen bewegt. Das stoische *fatum* ist das Kettenprinzip selbst,³⁶ kein „Unbedingtes“, von dem alles andere „abhängt“; zu denken ist hier offensichtlich an eine geschlossene Kette, die das Prinzip ihrer Bewegung in sich selbst hat. Dieses Modell ist auch dann beizubehalten, wenn man einen unbewegten Bewegter annimmt, der für die Bewegung der Kette sorgt;³⁷ solange die Ewigkeit des Kosmos und der Bewegung vorausgesetzt ist, ist das stoische Kettenmodell konsistent.

Problematisch wird es dann, wenn man, wie im jüdisch-christlichen Kontext einer göttlichen Schöpfung, einen Anfang der Welt denken muß. Von der Bildlogik her hindert nichts, daß immer noch ein Glied zur Kette hinzugefügt wird, daß es also kein *prinzipiell* erstes Glied geben kann; Gott muß deshalb als das Wesen gedacht werden, von dem die Kette aller Geschehnisse abhängt, das aber selbst *nicht* in dieser Kette vorkommt.³⁸

4 Dichte Welt – Im Modell der *series causarum* ist unter dem Aspekt des Kausalzusammenhangs alles, was existiert, als gleichförmig zu betrachten. „Eine der gewaltigsten Unternehmungen des menschlichen Geistes“,³⁹ nämlich der Gedanke der „Großen Kette der Wesen“ (GKW)⁴⁰ entwirft eine anspruchsvollere Ontologie, die durch die drei Parameter der Fülle, der Kontinuität und der Gestuftheit gekennzeichnet ist.

Es ist kaum zu sehen, wie der Gedanke der GKW irgendeiner Bildlogik, die im Bild der Kette enthalten ist, folgen würde – im Gegenteil: An ihm ist zu sehen, wie ein Bild über seine allegorische Transformation sehr früh zum Etikett wird. An dieser Stelle soll die Traditionskette des Gedankens seit dem Neuplatonismus nicht dargestellt werden; das Material dazu ist hinreichend bereitgestellt worden.⁴¹ Ich beschränke mich auf die Skizze seiner Struktur und auf Überlegungen zu seiner Bildlogik. Der Gedanke der GKW ist die Kombination dreier eigenständiger und voneinander trennbarer Gedanken, die erst unter folgender Problemlage entwickelt werden können: 1. Es wird eine Differenz zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Welt behauptet. Das kann zur Abwertung der diesseitigen Welt führen oder aber zum Erweis ihrer Notwendigkeit. 2. Die ursprüngliche griechische philosophische Gottesidee ist die eines autarken Gottes, paradigmatisch ausformuliert bei Aristoteles. Daraus folgt, daß es nichts

geben kann, was ihn vollkommener machte, als er schon ist.⁴² 3. Der für das Konzept entscheidende Gedanke findet sich im platonischen *Timaios*: Dem autarken Wesen würde Vollkommenheit fehlen, wenn es nicht weitere Wesen hervorbrächte. Täte es dies nicht, wäre es mißgünstig: „Geben wir denn an, aus welchem Grund der Schöpfer das Entstehen und dieses Weltall schuf. Er war gut; in einem Guten erwächst nimmer und in keiner Beziehung irgendwelche Mißgunst [*phthonos*]. Von ihr frei, wollte er, daß alles ihm möglichst ähnlich werde.“⁴³ Offenbar führen Punkt 2 und 3 zu einem Paradox, das über lange Zeit die treibende Kraft des abendländischen Denkens war: Wie kann ein vollkommenes Wesen so gedacht werden, daß es genau dadurch vollkommen ist, daß es eines anderen bedarf?

Die drei Teilgedanken des Konzepts der GWK können wie folgt beschrieben werden: 1. Der nicht-mißgünstige Gott muß *alle* Arten von denkbaren Wesen hervorbringen und es darf nichts geben, was Gott zwar denken kann, aber nicht realisiert – denn eine solche Nicht-Realisierung bei gleichzeitiger Denkbarekeit wäre Zeichen einer göttlichen Mißgunst (*Prinzip der Fülle*). Aus diesem ursprünglich platonischen Gedanken können zwei „Folgerungen“ gezogen werden: Die intelligible Welt ist, erstens, ohne die sensible „unvollständig“;⁴⁴ die Schöpfung ist, zweitens, nicht ein freier Willensakt, sondern eine „logische Notwendigkeit“, die aus dem Begriff Gottes folgt. Gegen diesen Determinismus, dessen Ausarbeitung in der Philosophie BARUCH SPINOZAS kulminiert, hat man sich im christlichen Abendland immer strikt gewehrt.⁴⁵ Es gibt eine einzige interessante Modifikation dieses Prinzips, nämlich Leibniz' Kompossibilitätsprinzip: Nicht alles, was denkmöglich (also in sich widerspruchsfrei) ist, muß existieren, sondern es müssen nur die widerspruchsfrei denkbaren Dinge existieren, die auch *miteinander* existieren können.⁴⁶ – 2. Aristoteles formuliert einen Gedanken, der mit dem Gedanken der notwendigen „Erfülltheit“ der Welt verbunden wird: den Gedanken der *Kontinuität*. Dieser besagt, daß alles, was es gibt, nicht in Form von scharf abgegrenzten Arten und Gattungen miteinander zusammenhängt, sondern in einer Reihe von unmerklichen Übergängen (*lex continuitatis formarum*).⁴⁷ Das Kontinuitätsproblem ist in der Geschichte der europäischen Philosophie eines der schwierigsten, nicht einmal seine Formulierung ist einfach. Es ist nicht klar, ob es sich auf Individuen oder auf Arten und Gattungen bezieht, und es ist

ebensowenig klar, wie der behauptete minimale Unterschied zwischen zwei Dingen, die im Kontinuum aller Dinge direkt nebeneinanderliegen, angegeben werden kann. – 3. Bei Aristoteles findet sich der Gedanke der linearen Abstufung der Wesen, vom vollkommensten bis zum unvollkommensten. Dies ist das Prinzip der *scala naturae*, einer ontologischen Stufenleiter.⁴⁸ Während ARTHUR O. LOVEJOY hinsichtlich des logischen Verhältnisses von (1) und (2) sehr deutlich ist, spricht er für (3) nur von einer „Hinzufügung“.⁴⁹ – Kombiniert man (1) bis (3), erhält man das Konzept der GWK: In ihr existiert alles, was denkbar ist (1), es existiert deshalb so, daß es in der engstmöglichen Verbindung, nämlich der der Kontinuität, zueinander steht (2); und es existiert so, daß es in eine Hierarchie eingeordnet ist, an deren Spitze ein *ens perfectissimum* steht, das diese Hierarchie selbst erschaffen hat (3). Es ist das äußerst anspruchsvolle Konzept einer dichten Welt.

5 Menschliche Freiheit außerhalb und innerhalb der Kette – Der Begriff der menschlichen Freiheit ist notorisch vieldeutig. Bringt man ihn in Verbindung mit den beiden beschriebenen ontologischen Konzepten, ergeben sich interessante Differenzierungen.

Im Verhältnis zur Welt als *series causarum* kann menschliche Freiheit (insbesondere von einem nachkantischen Blick aus der Moderne her) nur als Stehen außerhalb der Ursache-Wirkungskette begriffen werden. Ein solches Konzept setzt einen Hiat zwischen Geist und Materie voraus: Der Mensch ist als Naturwesen ohne Ausnahme ein Glied in der Ursache-Wirkungskette,⁵⁰ als Geistwesen ist er es nicht. Dies impliziert entsprechende Trennungsmetaphoriken im Deutschen Idealismus (speziell bei JOHANN GOTTLIEB FICHTE).⁵¹ Diesen Hiat zwischen dem Menschen als geistigem und körperlichem Wesen hat der Gedanke der GWK jedoch niemals akzeptiert,⁵² denn in einer dichten Welt ist alles von Gottes Geist durchwirkt; auch der „mechanischste“ Naturvorgang ist – im Sinn jener „vertikalen Kausalität“ – als ein geistiges Geschehen zu begreifen. Die Einsicht des Menschen, welchen Platz er in der Seinshierarchie einnimmt, ist durchaus verträglich damit, daß er – hinsichtlich des „horizontalen“ Kausalzusammenhangs – frei ist.

Unter dem Gedanken der GWK kann der Versuch von Menschen, ihren Status zu ändern, nur als Hybris erscheinen. Wenn die Welt „dicht“ ist, ist nicht

zu sehen, wie es in ihr zu einer Bewegung kommen kann. In diesem Punkt ist ALEXANDER POPE bis zum Überdruß deutlich: Der Mensch solle sich mit seinem Platz in der Kette bescheiden.⁵³ Offensichtlich hat die Warnung normativen Gehalt: Sie hat nur Sinn, wenn der Mensch de facto fähig ist, die kosmische Ordnung zu „zerbrechen [break]“.⁵⁴

Das soeben Beschriebene betrifft die Einstellung des Menschen zu seiner Stellung in der GWK. Es handelt sich um eine eigentümliche Fähigkeit, deren rechte Ausübung einen wesentlichen Aspekt menschlicher Freiheit ausmacht: nicht in die Hybris zu verfallen. Es darf aber gerade nicht mit dem Schlagwort „Freiheit als Fähigkeit der Einsicht in die Notwendigkeit“ beschrieben werden. Eine solche Idee von Freiheit hat zwar mit der eben beschriebenen gemein, daß sie ein „Sich-Verhalten-zu“ ist, aber ihr Kontext ist ein anderer: nicht die GWK, sondern der durchgängige Kausalzusammenhang; insofern ist er das Gegenstück zum Konzept von Freiheit als außerhalb-der-Kette-Stehen.

Für FRANCIS BACON besteht Freiheit in der Anerkennung des Notwendigen: „Denn keine Kraft kann die Kette der Ursachen [*causarum catenam*] lösen oder zerbrechen, und die Natur wird nur besiegt, indem man ihr gehorcht.“⁵⁵ Dieses Gebot, sich dem unabänderlichen Zusammenhang der Natur einzufügen, ist stoisch. Mark Aurel geht sogar soweit zu sagen, die Auflehnung gegen den natürlichen Zusammenhang komme dessen Zerbrechen gleich.⁵⁶ Umgekehrt besteht die höchste Freiheit und damit das Glück des Menschen darin, in der Einsicht in die Wohlgeordnetheit des Kosmos zu leben. Dieser stoische Grundgedanke findet sich deutlich bei Spinoza⁵⁷ und Leibniz.⁵⁸

Ein Zustand, in dem die göttliche Ordnung erfahren werden kann, setzt jedenfalls eine Befreiung von der Herrschaft der leiblichen Affekte voraus. In diesem Zusammenhang interessant ist eine Variante des Kettenbildes, die sich bei SENECA findet: das Bild der sich lockernden Kette: „Derjenige, der zu höheren Graden fortgeschritten ist und sich höher erhoben hat, zieht eine lose Kette [*laxa catena*] mit sich, noch nicht frei, dennoch so gut wie frei.“⁵⁹ Diese Vorstellung findet sich auch bei AUGUSTINUS und Boethius: Die menschliche Natur (Leiblichkeit, Begierden) ist eine Kette, Fessel, aus der man sich langsam befreien kann.⁶⁰

Mit dem Bild der sich lockernden Kette wird versucht, Freiheit jenseits von Dualismus und vollstän-

diger Akzeptanz zu denken. Hier wird die Ontologie der horizontalen mit der der vertikalen Kausalität verbunden. Verknüpft man (a) das der *series causarum* unterstellte Sein mit der Leiblichkeit des Menschen, also seiner nichtgeistigen Seite, und ist (b) zusätzlich der Auffassung, daß der Mensch, je weniger er seinen körperlichen Bedürfnissen ausgeliefert ist, je geistiger er also lebt, desto höher auf der Stufenleiter der Wesen – also in der GWK – steht, dann gewinnt das Bild der sich lockernden Kette einen Sinn und es kann formuliert werden: Je höher der Mensch in der GWK steht, desto lockerer wird die Kette, mit der er in die *series causarum* eingebunden ist.

Nietzsche denunziert sowohl das stoische wie auch das dualistische Freiheitsmodell – und dies genau mit dem Bild der Kette. Entscheidend ist dabei, daß das Gefühl der Freiheit illusorisch ist, weil es nur die Beschönigung des durch Gewohnheit internalisierten Schmerzes ist, der durch den Druck der Kette der kausal-leiblichen Abhängigkeit erzeugt wird. Die Beschönigung findet dabei allerdings auf zweierlei Weise statt: Im dualistischen Modell ist das Gefühl des Freiseins von den Ketten der Kausalität eine Illusion, weil die *series causarum* per definitionem nicht durchbrochen werden kann, freie Menschen also eine Art Wundertäter wären.⁶¹ Im stoischen Modell besteht die Beschönigung in der Versicherung, die Gewohnheit mache aus dem Zwang eine Freiheit – die Kette werde aus einer ziehenden zu einer führenden.⁶²

6 Das Ende der „Großen Kette der Wesen“ – Letztlich hängt der Bedeutungsverlust der GWK mit dem Entstehen des Konzepts der Naturgeschichte zusammen: Wenn die Natur eine Geschichte hat, so ist das Konzept einer dichten Welt nicht mehr denkbar.⁶³ Das Konzept der Naturgeschichte entwickelt sich im 18. Jahrhundert. Locus classicus hinsichtlich eines direkten Angriffs auf das Konzept der GWK⁶⁴ ist Voltaires Artikel *Chaîne des êtres créés*, in dem als entscheidendes Argument gegen das Konzept der GWK angeführt wird, daß es Pflanzen- und Tierarten gab, die jetzt vollständig ausgestorben sind; es sei deshalb sehr wahrscheinlich, daß Pflanzen- und Tierarten, die jetzt noch existieren, aussterben würden. – IMMANUEL KANT, dem die terminologische Unterscheidung von Naturbeschreibung und Naturgeschichte wohl zu verdanken ist,⁶⁵ entwickelt schon 1755 das Konzept des „überflüssigen Gliedes in der Kette der Wesen“.⁶⁶ CHARLES DARWINS Idee der Dy-