SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Metapher

Zimmer, Jörg

Veröffentlichungsversion / Published Version
Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Zimmer, J. (2003). *Metapher.* (Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, 5). Bielefeld: transcript Verlag. https://doi.org/10.14361/9783839401231

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more Information see:
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft

Diese Version ist zitierbar unter / This version is citable under:
https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-92327-8

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe

JÖRG ZIMMER

Metapher

[transcript]

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe

Bisher erschienene Bände

Christoph Hubig | Mittel
Renate Wahsner | Naturwissenschaft
Werner Rügemer | arm und reich
Hans Heinz Holz | Widerspiegelung

In Vorbereitung

Michael Weingarten | Leben (bio-ethisch)
Angelica Nuzzo | System
Volker Schürmann | Muße
Michael Weingarten | Wahrnehmung
Hermann Klenner | Recht
Jörg Zimmer | Reflexion
Thomas Metscher | Mimesis
Gerhard Pasternack | Dekonstruktion
Andreas Hüllinghorst | Interpretieren

Edition panta rei | *πάντα ῥεῖ*

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe
herausgegeben von Andreas Hüllinghorst

Band 5 | Jörg Zimmer | Metapher

2., durchgesehene und leicht überarbeitete Auflage

[transcript]

Die Bibliothek dialektischer Grundbegriffe ist eine Einführungsreihe in verschiedene Ansätze dialektischen Philosophierens. Weitere Informationen zur Reihe insgesamt als auch zu Autoren und einzelnen Bänden erhalten Sie auf der Internetseite www.transcript-verlag.de/prg_pan_edi.htm. Dort haben Sie auch die Möglichkeit, Fragen, die Ihnen bei der Lektüre kommen, an den Herausgeber bzw. an den jeweiligen Autor zu stellen. Die Bibliothek dialektischer Grundbegriffe kann auch abonniert werden. Bitte wenden Sie sich an den Verlag. Jeder Band kostet dann nur noch 5,50 Euro (plus Porto).

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.

FACHINFORMATIONSDIENST
PHILOSOPHIE

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

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de)
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2003 im transcript Verlag, Bielefeld
© Jörg Zimmer

© 2003 transcript Verlag, Bielefeld
1. Auflage 1999 Aisthesis Verlag, Bielefeld
Satz: Digitron GmbH, Bielefeld
Print-ISBN 978-3-89942-123-1
PDF-ISBN 978-3-8394-0123-1
https://doi.org/10.14361/9783839401231
Buchreihen-ISSN: 2702-8232
Buchreihen-eISSN: 2703-0350

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

Inhalt

6 | Einleitung

7 | Problemgeschichtliche Zugänge:
Aristoteles, Kant, Nietzsche

19 | Metaphorik als genuine Denkform:
ursprüngliche, absolute und notwendige Metaphern

27 | Die Einheit des Unterschiedenen:
Zur Ontologie und Logik einer Dialektik der Metapher

37 | Der anthropologische Grund des Metaphorischen

42 | Poetologische Perspektiven

45 | Der Realismus der Metapher als hermeneutische Aufgabe

47 | Weiterführende Literatur

Einleitung | Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, Elemente einer dialektischen Theorie metaphorischen Denkens zu ermitteln. Diese spezifische Fragestellung schließt alle jene Probleme im weiten Feld des Metaphorischen aus der Darstellung aus, die nicht unmittelbar der Entfaltung ihres Gegenstandes dienen.[1] Es kann nicht darum gehen, der begriffsgeschichtlichen Darstellung von Quellen der Metapherntheorie[2] ein paar vergessene Stellen und Autoren hinzuzufügen (obwohl dies, als notwendiges Nebenprodukt der Rekonstruktion einer vernachlässigten Forschungsperspektive, durchaus hier und da der Fall sein wird). Einem Beitrag zu einer ›Bibliothek dialektischer Grundbegriffe‹ geht es nicht um historischen Überblick, auch nicht um eine wie immer motivierte Einführung, sondern darum, einem Problem der Dialektik *als Problem* so weit wie möglich eine bestimmte Gestalt zu geben, von der her sich dann auch erste Antworten zumindest nahe legen können. In diesem Sinn mag der folgende Versuch als Interpretation einer Problemstellung – nämlich des Verhältnisses der Metaphorik zur Dialektik – verstanden werden.

Bei fast allen Problemen dialektischen Denkens liegt es nahe, den Ausgang bei den in der Philosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770–1831) erreichten Lösungen zu nehmen, um gewissermaßen im Abstoß von der in sich geschlossenen idealistischen Gestalt, die die Dialektik im Denken Hegels gewonnen hat, zu einer produktiven Weiterentwicklung ihrer Grundgehalte zu kommen. Die Frage nach einem dialektischen Begriff der Metapher ist eine der wenigen Ausnahmen, bei denen es unmöglich ist, eine angemessene Perspektive auf das Problem in der kritischen Fortbestimmung Hegels zu gewinnen. Denn angemessen kann die Entwicklung einer dialektischen Theorie der Metapher nur als Theorie der Metapher als Denkform sein, indem das Metaphorische als eine für die Dialektik notwendige und *unersetz-*

1 | So werden wir das ansonsten wichtige Verhältnis zwischen Metapher, Allegorie und Symbol nicht erörtern; siehe hierzu Gerhard Kurz, Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen 1993, und Ernst Bloch, Über Gleichnis, Allegorie, Symbol in der Welt, in: Tübinger Einleitung in die Philosophie, in: Gesamtausgabe, Band 13, Frankfurt/M. 1970, S. 334–344

2 | Vgl. Harald Weinrich, Stichwort ›Metapher‹, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5, Basel, Stuttgart 1980, Spalte 1179–1186

bare Formbestimmtheit des Denkens aufgefasst wird. Hegel indes kennt nur die klassische Vorstellung der Metapher als uneigentliche Rede, d.h. als *Substitution* der begrifflichen Rede, bei der »dem Inhalte, um den es zu tun ist, noch eine davon verschiedene Hülle hinzugefügt«[3] wird, die jedoch jederzeit wieder durch die diesem Inhalt prinzipiell adäquatere Form eigentlicher Rede des Begriffs ersetzt werden kann. Die dialektische Dimension des Metaphorischen zu ermitteln bedeutet dagegen, die Metapher als Denkform *sui generis* zu begreifen, die die Grundstruktur der Dialektik, die übergreifende Einheit von Identität und Nicht-Identität, als solche in sich zum Ausdruck bringt. Dem Versuch, die Metapher als Ausdrucksgestalt der spekulativen Struktur der Dialektik zu interpretieren, kommt nun allerdings die Einsicht Hegels entgegen, dass die »Denkformen [...] in der *Sprache* des Menschen herausgesetzt« seien; er selbst hebt die Existenz solcher Worte hervor, in denen eine »Vereinigung Entgegengesetzter« verwirklicht ist.[4] Und an anderer Stelle hält Hegel fest, »daß der Satz, in *Form eines Urteils*, nicht geschickt ist, spekulative Wahrheiten auszudrücken«[5], da in ihm das Nicht-Identische nicht mit ausgedrückt werden kann. In diesem Sinn stellen die metaphorischen Analogiebildungen jenseits der einfachen Identitäten des verständigen Denkens Konfigurationen spekulativer Vernunft, nämlich die anschauliche Einheit Unterschiedener dar. Als solche hat die Dialektik sie in den Blick zu nehmen.

Problemgeschichtliche Zugänge: Aristoteles, Kant, Nietzsche | Die dialektische Problemgeschichte der Metapher beginnt mit Aristoteles (384–322 v.u.Z.), der in seiner *Poetik* eine wirkungsmächtige Definition der Metapher entwickelt hat, die nicht nur, wie die *Rhetorik,* die verschiedenen tropischen Figuren und ihre Funktion für die Rede benennt, sondern die ihnen zugrunde liegenden *logischen* Formen freilegt und darüber hinaus das gesamte Feld des Metaphorischen in die Grundproblematik der Analo-

Aristoteles: die logische Struktur metaphorischen Sprechens

3 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ästhetik, ed. Friedrich Bassenge, Berlin, Weimar 1985, Band 2, S. 368

4 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik, in: Werke, ed. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 5, Frankfurt/M. 1969, S. 20

5 | Ebd., S. 93

gie zusammenfasst. Bei Aristoteles werden logische und ontologische Fragen aufgeworfen, die in modifizierter Form bis heute für eine philosophische Bestimmung der Metapher leitend geblieben sind. Aristoteles definiert: »Metapher ist die Übertragung eines fremden Nomens, entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf eine andere oder gemäß der Analogie.«[6] Wir haben es also mit vier Übertragungsweisen zu tun: Man kann ein Allgemeines (γένος, *génos*) durch ein Besonderes (εἶδος, *eîdos*) ausdrücken, ein Besonderes wiederum in sein Gattungsallgemeines fassen, das eine Partikulare durch ein anderes ausdrücken und schließlich Ähnlichkeitsbeziehungen in der Bildung von Metaphern herstellen. Die ersten beiden Übertragungsweisen werden in der tropischen Figur der *Synekdoche* realisiert: Der engere Begriff ersetzt den weiteren und umgekehrt, ein Teil steht für das Ganze (*pars pro toto*) oder das Einzelne für das Viele (*singularis pro plurali*). In der klassischen Rhetorik ist der τρόπος (*tropos*) als *verbum translatum* ein übertragener, uneigentlicher Ausdruck, der den eigentlichen Begriff (*verbum proprium*) substituiert, um bestimmte stilistische Wirkungen zu erzielen. In der *Poetik* geht es Aristoteles jedoch gerade nicht um diese Wirkungen tropischer Figuren, sondern um ihre logische Struktur. So auch in der dritten von Aristoteles genannten Übertragungsweise, der die Metapher im engeren Sinne einer tropischen Figur entspricht. Wenn etwa Aristoteles in der *Rhetorik* Achill als Löwe bezeichnet[7], so kommen zwei Besondere in eine Ähnlichkeitsbeziehung: Die Elemente der Metapher sind dann eigentlicher Ausdruck, uneigentlicher Ausdruck und *tertium comparationis* (in diesem Fall die Achill und dem Löwen gemeinsame Stärke und Tapferkeit). Das Spezifikum der Metapher besteht nun darin, diesen Vergleichspunkt *unmittelbar* im einzelnen Wort zu setzen.[8]

---

6 | Aristoteles, Von der Dichtkunst, ed. Olof Gigon, München 1987, S. 421 (1457 a)

7 | Siehe Aristoteles, Rhetorik, ed. Franz G. Sieveke, München 1995, S. 176 (1406 b)

8 | Aristoteles unterscheidet in diesem Sinn Gleichnis und Metapher: »Wenn man nämlich sagt: ›Wie ein Löwe stürzte er auf ihn‹, so ist es ein Gleichnis; sagt man aber: ›Ein Löwe stürzte auf ihn‹, dann ist es eine Metapher« (ebd.). Die Metapher artikuliert den Vergleich nicht, sondern drückt unausdrücklich die Einheit Verschiedener im einzelnen Wort aus. Der Ver-

Eine dialektische Theorie der Metapher hat ihren problemgeschichtlichen Ausgangspunkt in der aristotelischen Einsicht, dass Metaphern Einheit von Identität und Differenz bedeuten. Einen expliziten Rückhalt gewinnt dieser Gedanke in der vierten Übertragungsweise. Die Analogiebildung übergreift alle spezifischen Übertragungsformen, weil ihnen allen Ähnlichkeitsbeziehungen zugrunde liegen: »Denn gut zu übertragen bedeutet das Verwandte erkennen zu können«[9], sagt Aristoteles. Entscheidend ist in der Poetik wiederum das Interesse für die logische Struktur der metaphorischen Analogiebildung. Die Analogie drückt *proportionale Verhältnisse* aus, indem »das zweite sich zum ersten verhält wie das vierte zum dritten […]. So verhält sich etwa der Becher zu Dionysos wie der Schild zu Ares. Dann wird man den Becher ›Schild des Dionysos‹ nennen und den Schild ›Becher des Ares‹.«[10] Das proportionale Verhältnis Verschiedener drückt die Einheit von Identität und Differenz *angemessen* aus, also so, dass nicht logische Identität, sondern Verhältnisgleichheit im Sinne der Übereinstimmung Verschiedener in bestimmten Merkmalen sichtbar wird.

Funktionen der Metapher: Anschaulichkeit und Analogiebildung

Die Analogie fasst einen Sachverhalt in ein erhellendes Bild: Wenn etwa Perikles den Verlust der im Krieg gefallenen Jugend für Athen durch die Analogie eines Jahres ohne Frühling zum Ausdruck bringt, so sagt er diesen Verlust nicht einfach aus, sondern konstituiert in der Angemessenheit des Bildes ein Feld von Konnotationen, in dem der Verlust unmittelbar eine Mannigfaltigkeit konkreter Bedeutungen gewinnt, die sich in der Wirkung des Bildes entfalten. Metaphorisches Sprechen ist also

gleich hält die verglichenen Identitäten auseinander, die Metapher verschmilzt sie zur Einheit.

9 | Aristoteles, Von der Dichtkunst, a.a.O., 1459 a

10 | Ebd., 1458 a; interessant wiederum der Vergleich mit der *Rhetorik*: »Von den vier Arten der *Metaphern* finden die *nach der Analogie gebildeten* den meisten Beifall, wie beispielsweise Perikles formuliert: *die im Krieg gefallene Jugend sei aus der Stadt verschwunden wie wenn jemand den Frühling aus dem Jahr wegnähme*« (a.a.O., 1410 b/1411 a). Der *Poetik* geht es um logische Strukturen, der *Rhetorik* um stilistische Wirkung. Zur Metapher in der *Rhetorik* siehe Gert Ueding/Bernd Steinbrink, Durch Sinnpräzisierung und Sinnesaussparung gebildete Gedankenfiguren, in: dies, Grundriß der Rhetorik. Geschichte. Technik. Methode, Stuttgart, Weimar 1994, S. 289–292

schon bei Aristoteles kein die logische Aussage lediglich substituierendes und also in sie wieder zurückführbares Sprechen, sondern eine eigene, kraft der Anschaulichkeit und Beziehungsvielfalt nie ganz in eine einfache Aussage übersetzbare Form der Rede. Zwar ist es prinzipiell möglich, den Verlust der athenischen Jugend in einen Aussagesatz zu fassen – jedoch gerade nicht, ohne die Anschauungsvielfalt und den Reichtum der Ähnlichkeitsverhältnisse in der metaphorischen Rede aus dem Vorstellungsinhalt auszuschließen. Anschaulichkeit und Analogiebildung sind insofern Eigenarten metaphorischen Denkens, deren Bedeutungsvielfalt in keiner logischen Aussage beieinander gehalten werden kann. Selbst im Vorfeld der dialektischen Problematik *notwendiger* Metaphorik – d. h. einer solchen, die den Begriff einer Sache nicht ersetzt, sondern allererst setzt – also wird man nicht ohne Weiteres an der traditionellen Unterscheidung zwischen eigentlicher begrifflicher und uneigentlicher metaphorischer Rede festhalten können, sondern vielmehr einsehen müssen, dass metaphorisches Sprechen eine *Denkform sui generis* darstellt, deren Vorstellungsinhalt nicht einfach in die logische Form von Begriffen und Aussagen zu überführen ist.

Einer der wenigen Aspekte, den die aristotelische *Rhetorik* den logisch grundlegenden Ausführungen der *Poetik* über die Metapher hinzufügt, ist ganz folgerichtig die Reflexion auf die Veranschaulichungsfunktion der Metapher: Sie führt etwas anschaulich vor Augen. Und näher bestimmt Aristoteles dies »Vor-Augen-Führen« als das, »was Wirksamkeit zum Ausdruck bringt«.[11] Metaphorisches Sprechen veranschaulicht folglich Tätigkeit und Bewegung, Metaphern sind Ausdruck einer bewegten, unfertigen Wirklichkeit. Metaphern sind sprachliche Formen, die diese Prozessualität widerspiegeln, in ihnen »erscheinen die Dinge in Wirksamkeit begriffen«.[12]

Überwindung des Substitutionsgedankens

In der neueren Metaphernforschung besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass die klassische Vorstellung, wonach der übertragene den eigentlichen Ausdruck substituiert, der Komplexität des metaphorischen Phänomens nicht gerecht zu werden vermag.[13] Der Hermeneutiker Paul Ricœur nimmt Aristoteles

11 | Aristoteles, Rhetorik, a. a. O., 1411 b

12 | Ebd., 1412 a

13 | Zur Einführung in die verschiedenen Forschungsperspektiven siehe Anselm Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983; vgl. dazu

ausdrücklich gegen spätere rhetorische Vereinseitigungen in Schutz: »Nicht mitgedacht zu sein scheint hier [in der aristotelischen Definition der Metapher] hingegen der in der späteren Tradition gängige Gegensatz zwischen einem übertragenen und einem eigentlichen Wortsinn. Am folgenreichsten scheint die Idee der Substitution zu sein; ist nämlich der metaphorische Begriff ein substituierter, so ist der Informationsgehalt der Metapher gleich Null, da der abwesende Begriff, soweit er existiert, wieder an seine Stelle gesetzt werden kann; und wenn der Informationsgehalt gleich Null ist, dann hat die Metapher nur einen schmückenden, verzierenden Wert. Diese beiden Konsequenzen einer rein substitutiven Theorie kennzeichnen dann die Behandlung der Metapher in der klassischen Rhetorik.«[14] Demgegenüber hebt Ricœur die spracherweiternde Funktion der Metapher hervor: Die logische Struktur der Ähnlichkeit drückt »das Selbe im Verschiedenen«[15] aus, durch die ›semantische Innovation‹ der Metapher wird eine »heuristische Neubeschreibung der Wirklichkeit« möglich; für metaphorisches Sprechen ist eine »schöpferische Einbildungskraft« kennzeichnend, »die auf der Ebene der Sprache die Synthese des Heterogenen bewirkt«.[16] In eine ähnliche, wenn auch anders begründete Richtung geht die dialektische Theorie der Metapher. Hans Heinz Holz akzentuiert gegenüber dem Substitutionsgedanken die These, dass metaphorische Analogiebildung auf *Bedeutungssynthese* beruht: »zwei Glieder werden zu einer nicht-identischen Deckung gebracht, wodurch das eine Glied, der *Tenor,* durch das andere Glied, den Träger der Bedeutungsbewegung – *vehicle* –, erhellt und modifiziert wird.«[17] Damit indes tritt für eine dialektische Theorie der Metapher ihre Erkenntnisfunktion – letztlich auch hier die Grundlegung des Metaphorischen in der produktiven Einbildungskraft – ins Zentrum der Nachdenklichkeit.

Kants Entdeckung: die Sinnlichkeit des Begriffs

Es liegt an der jahrhundertelangen Dominanz der Rhetorik in

Klaus Müller-Richter/Arturo Lacarti (Hg.), Der Streit um die Metapher, Darmstadt 1998.

14 | Paul Ricœur, Die lebendige Metapher, München 1986, S. 25 f.

15 | Ebd., S. 186

16 | Ebd., S. VII

17 | Hans Heinz Holz, Stichwort ›Metapher‹, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hamburg 1990, Band L-Q, S. 378

der theoretischen Bestimmung der Metapher, dass ein problemgeschichtlicher Aufriss von Aristoteles her einen weiten Sprung in die Neuzeit zu tun hat, denn erst hier wird die Erkenntnisfunktion der Metapher in der Philosophie explizit reflektiert. Dies geschieht zuerst bei Giovanni Battista Vico (1668–1744): Sein Denken artikuliert erstmals den auch für eine dialektische Theorie metaphorischen Denkens zentralen Gedanken, dass es sich bei der Metapher nicht lediglich um eine spezifische Sprachform, sondern um eine genuine *Denkform* handelt.[18] Als eigentlicher systematischer Entdecker der Metapher als eigentlicher Rede jedoch muss Immanuel Kant (1724–1804) gelten.[19] Im *Schematismuskapitel* der *Kritik der reinen Vernunft* reflektiert Kant das Problem der Beziehung des Begriffs auf die Anschauung.[20] Kant stößt auf dieses Problem, da die Transzendentalphilosophie von einem grundsätzlichen Dualismus von Verstandesbegriff und Anschauung ausgeht. Indem die *Kritik der reinen Vernunft* die Synthesisfunktion des Verstandes zu begründen sucht, stellt sich Kant das Problem nach der Bedingung der Mög-

18 | Siehe hierzu Jörg Zimmer, Identität und Differenz. Zur Dialektik der Metapher, in: Schein und Reflexion. Studien zur Ästhetik, Köln 1996, S. 73–108; zu Vico ebd., S. 76–81. Vico bricht mit der traditionellen, für die Verbannung des Metaphernproblems in die Rhetorik verantwortlichen Vorstellung des Gegensatzes von Begriff und Metapher oder, weiter gefasst, von Logos und Mythos. Vico hinterfragt das Monopol des begrifflich abstrakten Denkens auf den Erkenntnisanspruch der Philosophie und stellt in seiner geschichtsphilosophischen Perspektive den Mythos als vorphilosophische, d. h. anschaulich-konkrete Denkweise dar, in der sich Welt in der anthropomorphen Metaphorik auf den Menschen hin strukturiert. Mythische Weltbilder artikulieren menschliche Selbstbilder. In Vicos genetischer Geschichtsphilosophie der Erkenntnisformen erscheint die Metapher als ursprüngliche, vom abstrakten Begriff zwar verdrängte, aber nicht vollends zu überwindende Denkform, die im sinnlichen und produktiven Charakter des menschlichen Denkens seine Wurzeln hat.

19 | Siehe Hans Heinz Holz, Stichwort ›Metapher‹, a. a. O., S. 379 f.

20 | Siehe Immanuel Kant, Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, in: ders., Kritik der reinen Vernunft, in: Werke, ed. Willhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Band 3, A 137–A 147/B 176–B 188; vgl. auch Jörg Zimmer, Dialektik der Metapher, in: Schein und Reflexion, a. a. O., S. 88–95, und Andreas Hüllinghorst, Kants spekulatives Experiment, Köln 1992, Kapitel 3, S. 53-71

lichkeit einer Einheit a priori von Verstand und Anschauung, die im Begriff des Schemas gedacht wird. Die Einbildungskraft muss den Begriff von empirischen Gegenständen in Bildern realisieren, die nicht aus der Anschauung selbst herkommen, um diese Begriffe auf mögliche Gegenstände der Erfahrung anwenden zu können. Man muss etwa den Begriff des Kreises bildlich vorstellen, um ihn auf einen runden Gegenstand der Erfahrung anwenden zu können. Das Schema stellt dergestalt die Vermittlungsfunktion von reinem Begriff und reiner Anschauung dar, d. h., es ist der Verstandesbegriff im Modus der Anschauung. Schemate sind Vorstellungen, die den Begriff als Begriff sinnlich erfüllen, sodass ihnen kein empirischer Gegenstand entsprechen kann. Vielmehr ist das Schema als reiner sinnlicher Begriff die transzendentale, in der produktiven Einbildungskraft wurzelnde Bedingung der Möglichkeit für die Subsumption empirischer Gegenstände unter Begriffe im Urteil. Indem die Schemate keine Bilder von Gegenständen, sondern sinnliche Vorstellungen des unsinnlichen Begriffs darstellen, der in keiner Erfahrung gegeben sein kann, müssen sie als innere Bilder, d. h. als reine Produkte der Einbildungskraft angesehen werden. Das Schema ist der Begriff selbst im Modus der Anschauung, ein Bild also, in dem der Anschauungsgehalt ganz für den Begriff steht. Das Schema steht so in der Mitte zwischen Begriff und Anschauung: Es vermittelt dergestalt Begriff und Erfahrung.

Symbol und Metapher: die Veranschaulichung des Unsinnlichen

Kant entdeckt also das Produzieren von reinen Bildern, von rein sinnlichen Begriffen als eine eigentümliche Leistungsart des menschlichen Erkenntnisvermögens. Das Schema-Bild ist ein »Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden«[21]; Kant spricht diese eigentümliche Leistung des Erkenntnisvermögens als »verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele«[22] an. Dieser produktive und notwendige Charakter der Bilderwelt ist für eine dialektische Theorie der Metapher fruchtbar zu machen. Denn auch Metaphern sind keine Bilder von der Wirklichkeit, sondern auf Wirklichkeit verweisende intellektuelle Anschauungen. Kant selbst hat der Schematismusproblematik in der *Kritik der Urteilskraft* eine explizite Wendung zur Metaphorik gegeben: In dem berühmten § 59 stellt er dem Schema als Anschauung a priori

21 | Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, a. a. O., A 142/B181

22 | Ebd., A141/B 180

des Verstandesbegriffs das Symbol als indirekte sinnliche Darstellung des Vernunftbegriffs zur Seite. Das Schema ist die Verbildlichung eines Begriffs, der an Gegenständen der Erfahrung aufgefunden werden kann, deren Wirklichkeit also demonstrierbar ist. Die Realität von Vernunftbegriffen ist dagegen nie in der äußeren Erfahrung aufweisbar, sodass ihre symbolische Darstellung die anschauliche Realität allererst *schafft*. Begriffe wie z. B. ›Totalität‹ oder ›Freiheit‹ sind prinzipiell transempirisch und gewinnen daher in der Symbolbildung überhaupt erst einen anschaulichen Vorstellungsinhalt. Dies ist die wesentliche Funktion des Symbols. Das Symbolische ist eine »Vorstellung nach einer bloßen Analogie«, nämlich dergestalt, dass »einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird«.[23] Insofern ist zwar das *Schematismuskapitel* für die allgemeine Grundlegung des Metaphorischen im Konzept der produktiven Einbildungskraft maßgebend. Erst im Symbolbegriff jedoch wird der Bezug auf die metaphorische Realität der Sprache explizit: »Alle Anschauungen, die man Begriffen a priori unterlegt, sind also entweder *Schemate* oder *Symbole,* wovon die erstern direkte, die zweiten indirekte Darstellungen des Begriffs enthalten. Die erstern tun dies demonstrativ, die zweiten vermittels einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient), in welcher die Urteilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden.«[24]

Danach gibt es zwei Formen anschaulicher Verwirklichung von Begriffen. Das Schema demonstriert die Wirklichkeit von prinzipiell in der Erfahrung aufweisbaren Verstandesbegriffen, das Symbol dagegen bringt indirekt, durch Analogiebildung allererst in eine mögliche Veranschaulichung, was prinzipiell erfahrungstranszendent ist – den Vernunftbegriff. So lassen sich metaphysische Begriffe, wie etwa Gott, Freiheit oder Unendlichkeit, denen grundsätzlich keine empirische Anschauung korrespondieren kann, nur durch Analogiebildung, d. h. durch den re-

23 | Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, in: Werke, a. a. O., Band 8, B 255

24 | Ebd., B 256

flektierenden Aufweis von Ähnlichkeiten zwischen Begriffs- und Anschauungsgehalt, sinnliche Realität geben. Kant entdeckt hier eine wesentliche Funktion metaphorischen Sprechens, nämlich die notwendig erfahrungstranszendenten reinen Vernunftbegriffe in die Erfahrung übersetzbar zu machen, ihnen also nach dem regulativen Prinzip der reflektierenden Urteilskraft einen Erfahrungsgehalt zu geben, obwohl sie in keinem dieser Erfahrungsgehalte je vollständig erfüllbar sind. Kant zeigt *implizit* die Notwendigkeit des im Symbol sich artikulierenden metaphorischen Sprechens für das im Resultat seiner Vernunftkritik aus dem Erfahrung konstituierenden Vernunftgebrauch ausgeschlossene spekulative Denken auf: Das Symbol überträgt den unendlichen Begriffsgehalt in einen endlichen Vorstellungsinhalt und macht ihn dergestalt zwar nicht *in* der Erfahrung, sehr wohl jedoch *für* die Erfahrung realisierbar.

Und genau an dieser Stelle bringt Kant, gleichsam nur als Fingerzeig, den er selbst nicht weiter verfolgt, den Übergang von spekulativem Symbolbegriff zur metaphorischen Realität der Sprache ausdrücklich ins Spiel: »Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirekten Darstellungen, nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloß ein Symbol für die Reflexion enthält. So sind die Wörter *Grund* (Stütze, Basis), *abhängen* (von oben gehalten werden), woraus *fließen* (statt folgen), *Substanz* (wie Locke sich ausdrückt: der Träger der Akzidenzen), und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen, und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelst einer direkten Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben, d.i. der Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann.«[25] Das Zitat zeigt, dass Kant vielleicht als erster die Sprache der Philosophen systematisch auf die in ihr anwesenden metaphorischen Residuen untersucht. Begriffe, die nur die Vernunft denken und die in keiner Erfahrung rein gegeben sein können, *müssen* metaphorisch ausgedrückt werden, um in ihrem Bedeutungsgehalt angemessen realisiert werden zu *können*. Kant will dieses metaphorische Sprechen nicht aus der Philosophie verbannen, sondern lediglich seinen Status für das Erkennen klären: Metaphern fassen abstrakte Begriffe in

25 | Ebd., B 257

ein anschaulich-konkretes Bild, das nicht die unmittelbare Wirklichkeit dieser Begriffe in der Einzelerfahrung zu demonstrieren hat, sondern sie *regulativ* in die *Einheit der Erfahrung* – um deren systematische Sicherstellung es der *Kritik der Urteilskraft* ja letztlich geht – einträgt und sie so nicht *in* der Erfahrung, aber doch *für* die Erfahrung verwirklicht. Damit indes stellt Kant sicher, dass Metaphern eine positive und notwendige Stellung in der Sprache und für das Denken der Philosophen haben. Ohne die sprachliche Übersetzung der Vernunftbegriffe in die Erfahrungswelt durch philosophische Metaphorik wären diese letztlich für die Herstellung der Einheit der Erfahrung durch die Einbildungskraft unbrauchbar. Für einen dialektischen Begriff der Metapher lässt sich dergestalt festhalten: Kant hat in der Grundlegung des Metaphorischen in der ›produktiven Einbildungskraft‹ und der ›reflektierenden Urteilskraft‹ systematisch erkannt, dass Metaphern *notwendige* sprachliche Verwirklichungsformen des Denkens sind, ohne die es seiner Aufgabe, die Einheit der Erfahrung herzustellen, nicht gerecht werden könnte.

Nietzsche: das ursprünglich metaphorische Verhältnis des Menschen zur Welt

Es ist sonderbar genug, dass sich die Grundfragen einer dialektischen Metaphorologie nicht in der Tradition der Klassiker dialektischen Denkens vorbereitet haben: Es war Kant und nicht Hegel, der die Metaphorik der Rhetorik endgültig entrissen hat; und es ist Nietzsche, der ein weiteres wesentliches Grundproblem metaphorischen Denkens zwar nicht dialektisch begreift, aber doch als Grundproblem artikuliert. Aus seiner lebensphilosophischen Perspektive, die alles menschliche Verhalten zur Welt aus seinem Bemächtigungswillen erklärt, kommt Friedrich Nietzsche (1844–1900) zu der in der Tat *mutatis mutandis* auch für die Dialektik entscheidenden Einsicht eines *ursprünglich* metaphorischen Verhältnisses des Menschen zur Welt. Er fasst die Metaphernbildung als »Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann«.[26] Dieser Ausdruck enthält zwei Thesen: den anthropologischen Gedanken, dass der Mensch im metaphorischen Sprechen eine anschauliche »Metamorphose der Welt in den Menschen«[27] vollzieht (sie also nicht in ihrem Ansichsein bestimmt, sondern in eine Perspektive zu sich bringt, in der ihre Übermacht und Transzendenz gebrochen

26 | Friedrich Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, in: Werke, ed. Karl Schlechta, München 1977, Band III, S. 319

27 | Ebd., S. 316

und damit beherrschbar wird) und den sprachphilosophisch-logischen Gedanken, dass die Begriffsbildung letztlich nur ein abstrakter und scheinobjektiver Modus dieser ursprünglich metaphorischen Vergegenwärtigung von Welt ist. Der Begriff wird so bei Nietzsche zu einer unbewussten Metapher, wird Teil jener ursprünglich metaphorischen Sprachbildung, in der sich nicht das Ansichsein der Wirklichkeit abbildet, sondern ein menschliches Weltbild ausbildet. Nietzsche interpretiert Sprache in diesem – in seiner Einseitigkeit sicher problematischen – Sinn als etwas, das nie den Dingen als solchen, sondern immer nur den menschlichen Bedürfnissen und Sichtweisen angemessen sein kann: »Wir reden von einer ›Schlange‹: die Bezeichnung trifft nichts als das Sichwinden, könnte also auch dem Wurme zukommen. Welche willkürlichen Abgrenzungen, welche einseitigen Bevorzugungen bald der, bald jener Eigenschaft eines Dinges! […] Das ›Ding an sich‹ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfaßlich und ganz und gar nicht erstrebenswert. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdruck die kühnsten Metaphern zu Hilfe.«[28]

Für eine dialektische Interpretation des hier von Nietzsche gesehenen Problems ist sowohl anthropologisch als auch sprachphilosophisch-logisch entscheidend, dass der Mensch, als ein ursprünglich in der Welt und damit im Verhältnis zu ihr Seiendes und dieses Verhältnis bewusst reflektierendes Wesen, unmittelbar gar nichts anderes als seine verschiedenen Beziehungen zur Wirklichkeit artikulieren kann. Wahrheit ist eben, mit Hegel zu sprechen, keine geprägte Münze, die fertig gegeben und eingestrichen werden könnte, sondern die Bewegung menschlicher Annäherung an die Welt und ihre Dinge. Und eben weil es keine Erkenntnis jenseits dieser Struktur der Verschränkung von Mensch und Welt gibt, ist die Metapher sowohl in ihrer Anschaulichkeit als auch in ihrer expliziten Artikulation menschlicher Weltverhältnisse – ganz im Gegensatz zu Nietzsches These – ein genauer Ausdruck für das menschliche Erkennen. Alle logische Objektivation ist demgegenüber eine künstliche und zugleich notwendige Abstraktion von diesem ursprünglichen Reflexionsverhältnis, eine Vergegenständlichung von Seiendem als solchem, die *eine* Leistungsart menschlicher Widerspiegelung von

28 | Ebd., S. 312

Welt ist und derart immer zugleich ein – wenn auch unausdrückliches – Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit zum Ausdruck bringt.

Die Identifizierung des Nicht-Identischen in der Logik

Auch im Feld einer logischen Untersuchung des Unterschieds zwischen Metapher und Begriff bietet Nietzsche der Dialektik zwar keine Ansatzpunkte für theoretische Lösungen, zeigt sich jedoch auch hier als genauer Beobachter eines Problems. Wir meinen genauer das logische Verhältnis zwischen Metaphorik und Begriffssprache. Die kulturkritische Seite des Problems bei Nietzsche, wonach der Begriff als »Begräbnisstätte der Anschauungen«[29] betrachtet wird, kann in unserem Zusammenhang vernachlässigt werden. Die grundsätzlichen Überlegungen jedoch, die Nietzsche zur Begriffsbildung anstellt, führen tatsächlich in der Problemstellung an die logische Kernproblematik des Metaphorischen heran: »Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen. So gewiß nie ein Blatt einem andern ganz gleich ist, so gewiß ist der Begriff Blatt durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet.«[30] Man kann folglich sagen: Die Bildung von Art- und Gattungsbegriffen bedeutet *Identifizierung des Nicht-Identischen*[31], während die logische Struktur der metaphorischen Analogiebildung nicht auf dem Absehen von individuellen Unterschieden beruht, sondern Verschiedene in eine Einheit zusammenfasst, in der sich ein Gemeinsames zeigen kann, ohne dafür die Unterschiede vergessen machen zu müssen.

Damit ist allerdings die logische Struktur eines dialektischen Begriffs der Metapher angezielt, die Nietzsche entgehen muss, weil er sich allein für die Kritik an der Identifizierung des Nicht-Identischen in der Verstandesrationalität interessiert. Nietzsche lässt indes sehr wohl die Möglichkeit erkennen, das metaphorische Denken als Korrektiv der – schließlich für unsere Orientierung im Wirklichen notwendigen – einfachen Identität der Verstandesrationalität zu begreifen. Voraussetzung dafür wäre jedoch, die Metapher nicht als Ausdruck des schlechthin Nicht-Identischen zu fassen, sondern sie von der dialektischen Grund-

29 | Ebd., S. 319

30 | Ebd., S. 313

31 | Siehe hierzu ausführlicher Jörg Zimmer, Die metaphorische Realität der Sprache, in: Schein und Reflexion, a.a.O., S. 82–88

struktur einer *Identität von Identität und Nicht-Identität* her zu begreifen. Metaphorische Analogiebildung bringt, wie sich noch zeigen muss, das Ganze dieser Struktur in die Anschauung und damit in die Erfahrung. Hierin liegt die Bedeutung der Metapher für die Dialektik. Nietzsches Kritik an der logischen Figur einer Identifizierung des Nicht-Identischen denkt diese dialektische Struktur der Metapher zwar nicht mit; sie spitzt jedoch ein Problem pointiert zu, das nur in einer Dialektik der Metapher aufgelöst werden kann: Wie wird es möglich, Identität und Nicht-Identität im Denken beieinander zu halten?

Metaphorik als genuine Denkform: ursprüngliche, absolute und notwendige Metaphern | Erst die Philosophie des 20. Jahrhunderts hat dem Problem der Metapher einen Horizont eröffnet, in dem die konstitutive Bedeutung metaphorischen Sprechens für das Denken vollends unabweisbar wird. Im Begriff der *notwendigen Metaphorik* entsteht die Erkenntnis, dass es philosophische Sachverhalte gibt, die überhaupt nur durch eine Metapher ausgedrückt werden können, die einen Begriff also nicht ersetzen, sondern allererst setzen und dergestalt einen Sachverhalt denkbar machen. Bruno Snell (1896–1986) hat in seinen Untersuchungen zum frühgriechischen Denken darauf hingewiesen, dass solche ursprüngliche, den Gegenstand des Denkens überhaupt erst konstituierende Metaphorik in Zusammenhängen angetroffen wird, in denen der Mensch sein eigenes, geistig tätiges Verhältnis zur Welt in den Blick nimmt: »Das Entdecken des Geistes ist ein anderes, als wenn wir sagen, Kolumbus habe Amerika ›entdeckt‹: Amerika existierte auch vor der Entdeckung, der europäische Geist aber ist erst geworden, indem er entdeckt wurde; er existiert im Bewußtsein des Menschen von sich selbst. […] Wenn wir davon sprechen, daß die Griechen den Geist entdecken, und doch meinen, daß der Geist dadurch erst wird (grammatisch gesprochen: daß ›Geist‹ nicht nur affiziertes, sondern auch effiziertes Objekt ist), so zeigt sich, daß es nur eine Metapher ist, die wir gebrauchen – aber es ist eine notwendige Metapher und der richtige sprachliche Ausdruck für das, was wir meinen; anders als metaphorisch können wir vom Geist nicht reden.«[32]

32 | Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen ^{7}1993, S. 7 und 8

Metaphorik als Ausdrucksgestalt geistiger Selbstverhältnisse

Snell versteckt seine ungeheuer innovative These in der Einleitung zu einem Buch, das dann zahllose materiale Hinweise auf die konstitutive Funktion von Metaphern gibt: nämlich dass überall da, wo es um *geistige Selbstverhältnisse* des Menschen geht, d.h. dort, wo das Denken sich nicht auf ihm äußerliche Gegenstände, sondern ihm immanente Prozesse bezieht, der Gebrauch von Metaphern, die dieses reine Selbstverhältnis in eine Analogie zu Verhältnissen bringen, in denen sich das Subjekt auf ein ihm äußerliches Objekt bezieht, notwendig und einen Sachverhalt für das Denken erschließend sind. Der Geist kann etwas an sich selbst nur im Vollzug seiner Tätigkeit entdecken, der jedoch dieses entdeckte Etwas schon enthält. Insofern ist es unmöglich, den Gegenstand der Entdeckung von der Entdeckung selbst abzulösen. Das Wort ›Entdeckung‹ macht metaphorisch die Selbstfindung des Geistes denkbar, so *als ob* sie sich vollzöge wie das Auffinden des amerikanischen Kontinents durch Kolumbus. Die Entdeckung Amerikas hätte rückgängig bzw. unwirksam gemacht werden können, wenn etwa die gesamte Expedition auf der Rückreise verunglückt wäre. Die Entdeckung des Geistes ist in einem absoluten Sinn irreversibel: denn das kollektive Wissen um den Geist, wie es sich in der Sprache sedimentiert, macht das So-sein des Geistes aus, das von ihm dann nicht mehr abgelöst werden kann. Wissen und Sein fallen hier in einer untrennbaren Weise zusammen. Der amerikanische Kontinent existierte auch vor seiner Entdeckung, der Geist dagegen entwickelt das, was er ist, erst im Vollzug seiner Entdeckung, also im Wissen um sich selbst. In dieser Richtung haben wir auch Snells Hinweis auf den grammatikalischen Unterschied zwischen affiziertem und effiziertem Objekt zu verstehen: Das affizierte Objekt ist im Satz der unmittelbare Gegenstand eines Tuns, durch das er etwas erleidet (etwa: ein Pferd reiten, indem nämlich das Reiten dem Pferd geschieht, es jedoch als Pferd nicht hervorbringt). Das effizierte Objekt dagegen ist das Resultat einer Handlung (etwa: ein Essen zubereiten, sich eine Wunde schlagen).

Snell sagt nun, der Geist sei beides: affiziertes Objekt, indem er schon etwas ist, bevor eine Neuentdeckung von etwas an ihm geschieht; effiziertes Objekt, insofern jede Neuentdeckung an ihm ihn als Ganzes modifiziert und damit neu hervorbringt, sodass nichts an ihm nach der Entdeckung noch so sein kann wie vor ihr. In diesem genauen Sinn kann Snell behaupten, das Werden des Geistes falle mit seiner Entdeckung zusammen. Die Ein-

sicht Snells, dass das Denken da, wo es sich auf sich selbst bezieht, notwendig metaphorisch sprechen muss, scheint uns für eine philosophische Theorie der Metapher von größter Bedeutung; denn sie erklärt, warum gerade in systematischen Grundlegungsfragen solche konstitutiven Metaphern *unersetzliche* Medien der philosophischen Reflexion sind, weil für »alles Geistige die verbalen Metaphern ursprünglich und notwendig sind« und deshalb »selbst das ›abstrakte‹ Denken von den Metaphern nicht loskommt und sich auf den Krücken der Analogie bewegt.«[33]

Snell verdeutlicht eine dergestalt ursprüngliche Metaphorik in der Philosophie am Beispiel Heraklits (um 550–480 v. u. Z.).[34] Die Fluss-Metapher ist nicht nur früher Ausdruck dialektischen Denkens, sondern zeigt auch, dass das Bild allererst den Sachverhalt konstituiert, den es ausdrückt: Darin wird die Einheit von Identität und Nicht-Identität gedacht, die Heraklit anders als metaphorisch nicht hätte zum Ausdruck bringen können. Snell schreibt dazu: »Weder die physikalische Bewegung des Wassers ist in diesem Bild getroffen noch aber die Tätigkeit des in den Fluß Hineinsteigenden, sondern in gleicher Weise ist der Mensch und die Außenwelt, das Subjekt und das Objekt umgriffen. Das Bild faßt den lebendigen Wirkungszusammenhang zwischen der Bewegung des Wassers und dem sie spürenden Menschen.«[35] Und weiter heißt es: »An Heraklit verstehen wir, in welchem Sinn es ›ursprüngliche‹ Metaphern gibt […]: dies Lebendige, das nicht mit dem Begriff und mit dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten zu greifen ist, stellt sich dar, spricht sich aus in den verschiedensten Formen, aber überall ist es ganz darin – und nur in ihnen kann es den Menschen ansprechen, nur in ihnen zur Darstellung kommen«; Heraklits Metaphern sind nicht in einem okkulten Sinne dunkel, sondern »sie sollen zum Denken zwingen« und also nicht etwas verbergen, sondern vielmehr erschließen.[36] Am Beispiel Heraklits macht Snell auf eine wesentliche Funktion ursprünglicher Metaphorik für das dialektische Denken aufmerksam: Sie erweitert den Horizont des Denkbaren, indem sie die

33 | Ebd., S. 183 und 184

34 | Heraklit B 49 a: »In die gleichen Ströme steigen wir und steigen wir nicht; wir sind es und wir sind es nicht« (Heraklit, ed. Bruno Snell, Tübingen ^{5}1965).

35 | Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes, a. a. O., S. 199

36 | Ebd., S. 200

Grenzen der Verstandesrationalität sprengt und so der Darstellung spekulativer Gedanken unverzichtbare Räume möglicher Artikulation eröffnet. Sie übersetzt prinzipiell erfahrungstranszendente Sachverhalte – wie etwa die Einheit von Identität und Nicht-Identität im angeführten Beispiel – in den Zusammenhang der Erfahrung und ermöglicht derart eine *Erfahrung im Denken,* der in der unmittelbaren äußeren Erfahrung nichts entsprechen kann, die aber dennoch analogisch erfahrbar gemacht werden muss, damit sich der Realitätsgehalt des Gedachten zeigen kann.

Die Bedeutung Snells für eine dialektische Theorie der Metapher liegt darin, dass er die ursprüngliche Metaphorik an der Wiege europäischen Denkens aufweisen kann, dergestalt, dass der Wandel des Denkens »an den Bildern« dieses Denkens »besonders spürbar« wird.[37] In seinen Metaphern entdeckt und verrät sich der Geist, und in ihrer Rekonstruktion wird der Wandel, den die Entdeckung bedeutet, für uns Nachgeborene fassbar. Metaphern sind als ursprüngliche Bilder menschlicher Selbsterkenntnis unverzichtbare Medien für die Erschließung der Historizität menschlichen Daseins in der Welt. Sie im Detail zu rekonstruieren, hat sich Snells Archäologie ursprünglicher Metaphorik zur Aufgabe gemacht. Von einer rein systematischen Fragestellung her hat schon vor ihm und wohl auf ihn einwirkend Josef König (1892–1985) den Begriff der ursprünglichen Metapher entfaltet. König gelingt zum einen eine streng formale Unterscheidung von ›bloßen‹, d. h. rhetorischen, und ›echten‹, d. h. philosophischen Metaphern; zum anderen kann er auf der Grundlage dieser Unterscheidung prinzipielle sprachphilosophische Konsequenzen ziehen. Er erkennt, »daß es nicht nur verschiedene, sondern prinzipiell verschiedene Metaphern gibt« und »daß die Einheit und damit das Wesen der Sprache dadurch mit bedingt ist, daß es auch ein metaphorisches Sprechen gibt«.[38]

Der formale Unterschied rhetorischer und philosophischer Metaphorik

Verschiedene Metaphern sind dem Inhalt nach verschieden, der Form nach jedoch gleich. Solche Metaphern dagegen, die *als Metaphern,* also im Modus verschiedene sind, zeigen einen »Formunterschied in der Weise ihres Metapher-seins«.[39] Im Problemfeld notwendiger Metaphorik fasst König diesen Formunter-

37 | Ebd., S. 195

38 | Josef König, Bemerkungen zur Metapher (1937), in: Kleine Schriften, Freiburg, Müchen 1994, S. 157

39 | Ebd., S. 158

schied in die Unterscheidung von ›bloßen‹ und ›echten‹ Metaphern. Damit kann König einen *formalen* Grund angeben, warum eine nur rhetorisch-substitutionstheoretische Sicht das Metaphernproblem *entscheidend* verkürzt und so eine eigens logische und sprachphilosophische Durchdringung notwendig macht: »Eine bloße Metapher liegt dann vor, wenn wir, was sie sagt, *auch anders* und dann eben unmetaphorisch zu sagen vermögen. […] Rücksichtlich dieser bloßen Metaphern gilt, daß bei ihnen wesentlich ein *nur einseitiges* Vergleichen vorliegt. Die bloße Metapher *gibt* nicht ursprünglich die im Ausdruck gemeinte Sache […].«[40] Echte Metaphern dagegen sind notwendige, insofern sie »als auch eigentliche Ausdrücke ihre Sachen ursprünglich geben und treffen« und derart »ein wechselseitiges Vergleichen zweier selbständiger Sachen« ermöglichen.[41] Echte Metaphern haben die formale Eigenschaft an sich, *eigentliche Ausdrücke im Modus des Bildes* zu sein; das durch sie Gemeinte ist nur metaphorisch sagbar, indem es allererst und nur im Bild entspringt.

Wesentlich sind aber auch die sprachphilosophischen Konsequenzen, die König aus seiner logisch formalen Unterscheidung zieht. Indem die Sprache in echten Metaphern Sachverhalte ursprünglich gibt, kann aus ihnen über das »Fixieren der Dinge vermittelst von Zeichen«[42] hinaus der anschaulich-produktive Charakter der Sprache logisch abgeleitet werden: Sie bringt Abstraktes in die Form des sinnfällig Gegebenen. Das Erste der Sprache ist immer dieses Sinnfällige. Metaphern drücken Abstraktes durch den Rückbezug aufs Sinnfällige aus und bringen es so erst als Vorstellung hervor: Das Wesen der Sprache liegt in dieser produktiv-anschaulichen Funktion. Sprache ist ursprünglich, wenn auch nicht ausschließlich metaphorisch, sodass metaphorisches Sprechen nicht einfach als kontingentes Phänomen an der Sprache abgetan werden kann, sondern als ein ihr wesentliches Moment grundsätzlich in die sprachphilosophische Reflexion einbezogen werden muss.

Die absolute Metapher: der unbegriffliche Horizont der Lebenswelt

Vor dem Hintergrund des bei König erreichten Begriffs ursprünglicher Metaphorik – dessen ontologische Tragweite noch in den Blick zu nehmen sein wird – kann die in der Philosophie

40 | Ebd., S. 173

41 | Ebd., S. 172

42 | Ebd., S. 174

unserer Tage außerordentlich gegenwärtige, in ihrer Art, ihrem Umfang und ihrer kulturphilosophischen Kohärenz einzigartige Metaphorologie Hans Blumenbergs (1920–1996) für einen dialektischen Begriff metaphorischen Sprechens systematisch von nur eingeschränkter Bedeutung sein. Denn Blumenberg entwickelt seinen Begriff der *absoluten* Metapher als *Theorie der Unbegrifflichkeit*: Für Blumenberg drücken absolute Metaphern jene Erfahrungshorizonte und Sinnzusammenhänge aus, die sich prinzipiell einer begrifflichen Exponierbarkeit entziehen. Blumenbergs Interesse gilt der Funktion der absoluten Metaphern für die Sinngebung in der Geschichte. Jene Erfahrungsgehalte des Menschen, die in wissenschaftlicher Darstellung nicht angemessen erfasst werden können, werden aus dem lebensweltlichen Horizont der Erfahrung heraus artikulierbar und damit reflektierbar gemacht.

Blumenberg unterstreicht folglich solche Hintergrundmetaphorik durchaus als genuine Denkform. Sie macht etwas im Bild denkbar, was prinzipiell das durch wissenschaftliche Verstandesrationalität Sagbare sprengt, denn sie bringt »das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität«[43] in eine unbegriffliche Vorstellungsform. So ist die Welt als lesbares Buch ein Bild für die Totalität einer als sinnvoll gedachten Wirklichkeit, Schifffahrt und Schiffbruch vergegenwärtigen metaphorisch das Ganze der in ihrer ständigen Bedrohtheit gedachten menschlichen Existenz, die Höhle wird zum Reflexionsmedium für die anthropologische Grundverfassung des Menschen, sich vor der Übermacht der Welt schützen zu müssen. »Absolute Metaphern beantworten jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin besteht, daß sie nicht eleminierbar sind, weil wir sie nicht stellen, sondern als im Daseinsgrund gestellte vorfinden.«[44] Genau an dieser Stelle zeigt sich der Unterschied zwischen ursprünglicher und absoluter Metaphorik: Während erstere den Begriff einer Sache konstituiert,

---

43 | Hans Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 6, Bonn 1960, S. 20; zu solcherart historischen Leitmetaphern siehe auch Ernst Robert Curtius, Metaphorik, in: ders., Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Tübingen, Basel [11]1993, S. 138–154

44 | Hans Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, a.a.O., S. 19

umkreist die letztere das in Begriffen Unsagbare, indem es jene Fragen in Leitbildern artikulierbar macht. Ein Bild für Totalität (die ›Lesbarkeit‹ der Welt) ist jedoch gerade kein Begriff der Totalität im Modus des Bildes.

Blumenbergs kulturphilosophisch so ungeheuer fruchtbare Konzeption hält insofern die Metapher zwar als genuine Denkform fest, kann aber den grundsätzlichen Hiatus zwischen Begrifflichkeit und Metaphorik nicht überwinden, die für die gesamte traditionelle Metapherntheorie maßgeblich gewesen ist. In der Konsequenz gerät diese Konzeption einer Metaphorologie dann notwendig zu einer Theorie der Unbegrifflichkeit, in der die absoluten Metaphern allein die Funktion haben, »die Unsagbarkeit selbst sprachlich darzustellen«.[45] So bleibt eine Philosophie absoluter Metaphorik letztlich auf den durch Verstandesbegriffe uneinholbaren Untergrund rätselhafter ›Totalhorizonte‹ menschlicher Existenz bezogen, während eine dialektische Konzeption versuchen muss, den Vernunftbegriff des Ganzen selbst in konstitutiven und erschließenden Bildern denkbar zu machen. Dennoch bleiben wesentliche Momente von Blumenbergs Metaphorologie auch für eine dialektische Theorie der Metapher unverzichtbar. Die Sinngebungsfunktion echter Metaphorik stellt die Philosophie vor die Aufgabe einer Hermeneutik metaphorischen Sprechens, die sich sowohl methodisch als auch in der materialen Erforschung der historischen Wirkung solcher das Ganze des menschlichen Weltverhältnisses erschließender Metaphern zu bewähren hat. Blumenberg selbst hat zahlreiche Wirkungsgeschichten erschließender Metaphern durchgeführt und zeigen können, wie aufschlussreich sie für die Interpretation geschichtlicher Sinngebungsprozesse sein können.

Notwendige Metapher: ihre heuristische Funktion für die Systematik

Für die Entwicklung einer Systematik der materialistischen Dialektik hat Hans Heinz Holz den Begriff der *notwendigen* Metapher eingeführt.[46] In seiner Studie über die Spiegel-Metapher zeigt Holz, dass die »Funktion der Metapher, ein Unanschauliches sichtbar zu machen«[47], für die Grundlegung der materialisti-

45 | Hans Blumenberg, Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit, in: Anselm Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, a.a.O., S. 444

46 | Zuerst in Hans Heinz Holz, Das Wesen metaphorischen Sprechens, in: Rugard Otto Gropp (Hg.), Festschrift Ernst Bloch zum 70. Geburtstag, Berlin 1955, S. 101–120

47 | Hans Heinz Holz, Die Selbstinterpretation des Seins. Formale Unter-

schen Dialektik insofern von konstitutiver Bedeutung ist, als ihr systematisches Kernstück, das Widerspiegelungsverhältnis, gar nicht anders als in der Spiegelmetaphorik zum Ausdruck gebracht werden kann: »Die Metapher soll zum Schematismus der spekulativen Logik verdichtet werden. Dabei können wir davon ausgehen, daß das Spiegel-Bild eine notwendige Metapher ist. Weder anschaulich noch begrifflich ist das Verhältnis der adäquaten Repräsentation eines Seienden in einem anderen Seienden als virtuelles In-Sein anders zu fassen als in der Rede vom Spiegel. […] Sofern diese Relation überhaupt *nur* in der Rede vom Spiegel erfaßt mitgedacht wird und werden *kann,* konstituiert das Schema *Spiegel* die Bedeutung des gegebenen Sachverhalts […].«[48]

Das ausnehmend Besondere des Metaphernbegriffs von Holz ist nun, wie erhellt, dass er metaphorisches Sprechen nicht allein in der einen oder anderen Weise für die Sprache der Philosophie reklamiert (dies ist schon in den bisher dargestellten Positionen der Fall), sondern am eminenten Beispiel der Spiegel-Metapher die Funktion notwendiger Metaphorik für die *Begründung* der dialektischen Philosophie festhält. Systematisch konstitutive Metaphern müssen dann jedoch so *exakt* sein, dass der von ihnen gesetzte Sachverhalt begrifflich entfaltet werden kann. Indem die Dialektik über die Begründung der Verstandesrationalität hinaus auf die Konstruktion spekulativer, d.h. prinzipiell erfahrungstranszendenter Sachverhalte, wie etwa die Einheit von Identität und Nicht-Identität, den Zusammenhang der Einzelseienden im nur denkbaren, nie als solches erfahrbaren Ganzen der Welt oder auch das materiale Reflexionsverhältnis von Sein und Denken zielt (um nur einige grundlegende Probleme der Dialektik zu nennen), stehen ihr für die Mehrzahl ihrer Begriffe keine unmittelbaren schematischen Erfüllungen durch die Anschauung zur Verfügung, sodass sie sich ihre Begriffe notwendig in analogischer Rede geben muss, in der ein Begriff im Modus des Bildes entspringt: »Ohne Metaphern hätten wir kein Vokabular für das Unsinnliche, dank Metaphern haben wir Begriffe dafür. Die Metapher ist kein Ausdruck für Unbegriffliches, sondern die Erfindung eines Begriffs. Insofern ist unsere ganze Sprache metapho-

---

suchungen zu einer aufschließenden Metapher, in: Hegel-Jahrbuch 1961, 2. Halbband, S. 104

48 | Ebd., S. 108

risch, als sie die Begriffe aus der ostensiven Evidenz der Anschauung erwachsen läßt und so die wahrnehmbare Welt um das Reich des Denkbaren erweitert. Metaphern stehen am Anfang der Begriffsbildung.«[49]

Die hier angezielte Heuristik metaphorischer Rede ist ein ausgezeichneter Forschungsgegenstand der Dialektik. Von ihr her tut sich ein ganzes Feld verschiedener fruchtbarer Fragestellungen auf: zum einen die Untersuchung der Zeugnisse dialektischen Denkens auf ihre – größtenteils nicht ausdrücklich reflektierte – konstitutive Metaphorik, die Rekonstruktion der Erfindung von Begriffen und also der Auffindung von Erkenntnissen, die dialektische Strukturen erschließen; zum anderen jedoch vor allem die Klärung und exakte Begründung des *genauen* Gebrauchs solcher fundierender Metaphern. Die Dialektik ist heute dem Vorurteil der Unwissenschaftlichkeit ausgesetzt. Einfach zu behaupten, sie begründe das Ihre in metaphorischer Rede, würde dieser verbreiteten Ansicht nur Vorschub leisten und dem philosophischen Anspruch dialektischen Denkens auf Begründung nicht gerecht. Will man die notwendigen Metaphern für die Begründung und Entfaltung dialektischen Philosophierens fruchtbar machen, so kommt zunächst alles darauf an zu zeigen, dass ihre »Bildlichkeit so genau sein muß, daß sie als Termini (besonderer Art) verwendbar werden«.[50] Im philosophischen Sinn werden Metaphern jedoch nur genau sein können, wenn sie – als ursprünglich in der Sprache gegebene Formen, in denen sich das menschliche Weltverhältnis als Reflexionsstruktur manifestiert und artikuliert – sich als sprachliche Vehikel zeigen lassen, durch die die dialektischen Grundstrukturen allererst für den Menschen wirklich und damit denkbar werden.

Die Einheit des Unterschiedenen: Zur Ontologie und Logik einer Dialektik der Metapher | Ein präziser und unabweisbar legitimierter Gebrauch von Metaphern für die Begründung der Dialektik wird nur möglich, wenn er sich als eine Bedingung der Möglichkeit dialektischen Denkens erweist, also dialektische Strukturen ursprünglich *zu erkennen gibt*. Für das Problem der Sprache als Verwirklichungsform des Denkens kann man Hans Lipps' Begriff des *logos semantikós* heranziehen: »Was Worte zu

49 | Hans Heinz Holz, Stichwort ›Metapher‹, a. a. O., S. 381

50 | Ebd., S. 383

erkennen geben, kann überhaupt nicht sachlich fixiert bzw. als Gedanke aufgewiesen, sondern nur als Hinweis vernommen und insofern aufgenommen werden [...].«[51] Der *logos semantikós* ist insofern wahr, »als er die Sache sehen läßt«.[52] Das sprachliche Zeichen steht für einen Sachverhalt, sodass die Wendung ›zu erkennen geben‹ eben nicht bedeutet, dass das Wort den Sachverhalt unmittelbar abbildet, sondern auf seine Erkenntnis hinweist: »Das Wort *bringt* mich auf eine Sache.«[53] Lipps hält nun fest, dass Sprache ursprünglich aus dieser Funktion des *logos semantikós,* eine vom Ausdruck verschiedene Sache indizierend zu bezeichnen, zu verstehen ist. In diesem ausgezeichneten Sinn muss dann auch die metaphorische Semantik der Dialektik streng so aufgefasst werden, dass die notwendige Metapher auf dialektische Strukturen hinweist, also nicht unmittelbar Erkenntnis dieser dialektischen Sachverhalte ist, sondern *in der Form eines Andersseins* sie zu erkennen gibt bzw. zu erkennen *aufgibt*. Konstitutive Metaphern eröffnen ein Feld für Erkenntnis, das dann begrifflich expliziert werden muss. Sie ersetzen nicht den Begriff, sondern lassen einen Sachverhalt sehen, der dann nur in der Begriffsbildung in seinen Momenten entfaltet werden kann. Insofern denkt die Dialektik nicht in Metaphern, sondern lässt ihre Probleme in genauer Metaphorik entspringen. Der metaphorische *logos semantikós* ist eine notwendige Bedingung dialektischen Denkens. In diesem exakten Sinn wollen wir das Folgende verstanden wissen.

Die Metapher als Spiegel dialektischer Strukturen

Es würde den Rahmen dieser Abhandlung sprengen, in eine eingehende Erörterung darüber einzutreten, was Dialektik ist.[54] Für unseren Zusammenhang muss es genügen, die Grundproblematik anzugeben, innerhalb derer metaphorisches Reden ein unverzichtbares Medium dialektischen Denkens wird. Diese Grundproblematik lässt sich unmittelbar in unserer Erfahrung namhaft machen: »Seit den Anfängen der Philosophie antwortet die Aus-

51 | Hans Lipps, Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik (1938), in: Werke, Band II, Frankfurt/M. 1976, S. 8

52 | Ebd.

53 | Ebd.

54 | Siehe dazu den Band »Widerspiegelung« von Hans Heinz Holz in der Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, und ders.: Einleitung, in: Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit, Stuttgart, Weimar 1997, Band 1, S. 1-38

arbeitung von Formen dialektischen Denkens auf den Grundwiderspruch in unserer Erfahrung, daß wir, um überhaupt denken zu können, Identitäten (Identität/Unterschied) festhalten müssen, und daß wir zugleich dauernd die Veränderung des als identisch Gedachten, also Nicht-Identität, erleben.«[55] Dialektik ist also immer zunächst der Versuch, dieser irritierenden Grunderfahrung, dass das Eine und Selbe zugleich ein Anderes ist, im Denken begreifbar zu machen. Die Einheit von Identität und Nicht-Identität wird in zwei Grunddimensionen denkbar, in denen sich die Identität des Einzelseienden als im Anderssein Vermitteltes erweist: Jedes Identische ist in Veränderung begriffen, und es ist in andere Identische reflektiert, d. h., es steht in Beziehung zu Anderem. So sind Entwicklung und Zusammenhang die Grundbestimmungen des Seins, die es notwendig machen, Identität im Denken ›festzuhalten‹, denn tatsächlich löst sie sich ständig im Werden und in die Beziehungen des Seienden zum Ganzen des Seins auf.

Das Identitätsprinzip der klassischen Logik formuliert dergestalt eine für das Denken und für die praktische Orientierung im Wirklichen überhaupt notwendige Vorraussetzung: Wir müssen Seiendes als Unveränderliches und vom Zusammenhang Isoliertes auffassen, um überhaupt mit ihm umgehen zu können. Die Erfahrung zeigt uns aber ständig, dass dieses Identisch-Sein ein im und für das Denken Hergestelltes ist. Für die Dialektik heißt das nun, dass sie einerseits formale Identität als denknotwendiges Moment in sich aufnehmen, zugleich aber Möglichkeiten suchen muss, das ausgeschlossene Nicht-Identische in die Struktur des Denkens zurückzuholen. Metaphorik ist eine solche Möglichkeit, die Einheit von Identität und Nicht-Identität nicht nur denkbar, sondern zugleich auch erfahrbar zu machen, woraus unmittelbar erhellt, dass metaphorisches Denken sich nicht gegen formallogische Prinzipien richtet, sondern über sie hinaus und sie ergänzend die übergreifende Einheit von Identität und Nicht-Identität zum Ausdruck bringt. Diese logische Struktur der Metapher, das Selbe im Verschiedenen und durch es hindurch zu zeigen, widerspiegelt und übergreift insofern – im Unterschied zum Identitätsprinzip der formalen Logik – das Ganze der ontologischen Struktur des Seins, wie die Dialektik es zu denken

55 | Hans Heinz Holz, Einheit und Widerspruch, Band 1, a. a. O., S. 2

sucht: Metaphern sind derart Vehikel für eine dialektische Konstruktion von Welt im Denken.

Identität und Differenz in metaphorischen Ähnlichkeitsverhältnissen

Indem nun Metaphern das Ähnliche durch Analogiebildung sehen lassen, sind sie sprachliche Verwirklichungen dieser dialektischen Grundproblematik: Sie drücken Übereinstimmung Verschiedener in bestimmten Merkmalen aus, indem das proportionale Verhältnis verschiedener Glieder Partialidentität vor Augen führt. Diese Besonderheit der logischen Struktur der Metapher, Identität durch Differenzen hindurch zu bilden, hat auch Ricœur festgestellt: Das »Sichtbarmachen des Ähnlichen« heißt, »die Gattung in der Differenz, nicht bereits *über* den Differenzen in der Transzendenz des Begriffs hervorzubringen«, sodass »die Genese des Begriffs durch die Ähnlichkeit«, die Dynamik also des Metaphorischen »durch einen Konflikt *zwischen* Identität und Differenz«[56] entsteht und nicht formallogisch ausgeschaltet wird. Ricœurs Vergleich der logischen Struktur begrifflichen und metaphorischen Denkens bringt ein wesentliches Moment auch der dialektischen Auffassung der Metapher ins Spiel: Die Bedingung für die Subsumierbarkeit eines Gegenstandes der Erfahrung unter einen Begriff ist Gleichartigkeit, also Übereinstimmung in der *Quantität*. Ein Teller wird unter den Begriff des Zirkels subsumierbar, wenn er rund ist. In jedem Fall jedoch blendet die logische Beziehung von Begriff und Gegenstand alle jene Eigenschaften des Gegenstandes aus der Betrachtung aus, die für den Begriffsumfang des Kreises unwesentlich sind. Jedes Urteil reduziert seinen Gegenstand notwendig auf einen im Begriffsumfang gegebenen Aspekt. Anders die Metapher: Sie bringt Verschiedene in eine Beziehung und zielt auf partiale Übereinstimmung in der *Qualität,* sodass sie nicht nur Identität, sondern auch Differenzen zu erkennen gibt.

Metaphern konstituieren immer ein *offenes Bedeutungsfeld*: Wenn man etwa vom ›Rad der Geschichte‹ spricht, so betont die Metapher die kontinuierliche Bewegung, die der geschichtlichen Zeit und der Funktion eines Rades gemeinsam sind. Nichts kann mich jedoch davon abhalten, eine weitere Konnotation mitzudenken und im ›Rad der Geschichte‹ auch den gepeinigten Menschen vorzustellen. Der Kontext wird ein bestimmtes *tertium comparationis* nahe legen, Konnotationen jedoch niemals *ausschließen,* denn das Wesen metaphorischen Sprechens ist nicht

56 | Paul Ricœur, Die lebendige Metapher, a.a.O., S. 189

extensionale Geschlossenheit, sondern intensionale Offenheit. Metaphern fassen immer eine Kernbedeutung in ein Bild, das dann in der Entfaltung der Bedeutung zu wirken beginnt. Die Bedeutung ist nicht begrifflich vorgegeben, sondern entsteht und entwickelt sich durch Korrespondenz der Unterschiede, weil die Dynamik der Metapher auf der Beziehung und also *Wechselwirkung* der Hetera beruht, in deren Entfaltung das Identische sich gibt und modifiziert.

Die Erfahrbarkeit der Dialektik durch Metaphernbildung

Die logische Struktur der metaphorischen Ähnlichkeitsbeziehung ist ihrem Wesen nach *heuristisch*: Analogien lassen sich fortsetzen, sie entwickeln eine Eigendynamik, in der durch wechselseitige Bedeutungsanreicherung ein vieldeutiger Verweisungszusammenhang entsteht, der unabschließbar in Bewegung ist. In diesem exakten Sinn bringen Metaphern in ihrer logischen Struktur das Ganze der ontologischen Grundproblematik der Dialektik anschaulich zum Ausdruck; sie bringen Dialektik in die Erfahrung, indem sie den in sich transitorischen Zusammenhang der Dinge, die in sich durch Veränderung ständig modifizierte Totalität des Zusammenhangs des Seins durch die Herstellung unendlicher Verweisung sprachlich artikulieren. Durch diese Objektivierung des dialektischen Reflexionsverhältnisses halten Metaphern dialektische Strukturen für das Denken fest. Sie vereinigen Widersprüche und übersetzen so die unsinnliche Struktur des dialektischen Begriffs in die Mannigfaltigkeit der Erfahrung.

Die Spiegelfunktion der Metapher

Nun sind Metaphern Artikulationen des Menschen und seiner Erfahrung der Welt. Sie werden folglich nicht nur Beziehungen Seiender zum Ausdruck bringen, sondern werden ihrem vollen Begriff nach nur bestimmt werden können, wenn sie zugleich auch die Beziehung des sie produzierenden Selbstbewusstseins auf die bewegte Beziehungsmannigfaltigkeit der Welt sehen lassen. Metaphern sind Ausdrucksgestalten menschlichen In-der-Welt-Seins, sie bringen die anschauliche Einheit von Selbstbewusstsein und Wirklichkeit zur Sprache und in der Sprache zur Welt. In der Analogiebildung widerspiegeln Metaphern reale Reflexionsverhältnisse, d. h. letztlich das universale In-Beziehung-Sein der Seienden im Horizont des Ganzen; als Produkte des Menschen jedoch lassen sie erkennen, dass diese Beziehungseinheit sich im Selbstbewusstsein reflektiert, d. h. nur in ihm zur Sprache kommt und also nur in der Artikulation *für uns* wirklich werden kann. *Insofern sind Metaphern Konfigurationen des Gan-*

zen der dialektischen Struktur der ›Reflexion der Reflexion‹: Reale Reflexionsverhältnisse, d. h. Beziehungen Seiender kommen im Selbstbewusstsein reflektiert zur idealen Darstellung. Nun ist auf den asymmetrischen Charakter der ›Reflexion der Reflexion‹ hingewiesen worden[57]: Zwei Seiende stehen zueinander in einem symmetrischen Wechselwirkungsverhältnis. Wenn der Mensch als zum einen real Seiendes, zum anderen jedoch mit Selbstbewusstsein befähigtes Wesen in wirklichen Beziehungen steht, wird das Verhältnis asymmetrisch. Denn indem dann eines der Glieder des Verhältnisses seiner selbst bewusst ist, kommt die gesamte wirkliche Beziehung in ein bewusstes, d. h. ideelles Reflexionsverhältnis: Es entsteht die *ideelle* Reflexion des *materialen* Reflexionsverhältnisses und damit ein Begriff von Selbstbewusstsein, der das Subjekt nicht als absoluten Ausgangspunkt der Reflexionsbewegung auffasst, sondern als etwas, das in wirklichen und bewusstseinsunabhängigen Beziehungen steht, die jedoch nur in der bewussten Reflexion *für uns* wirklich werden können.

Metaphorische Analogiebildung muss somit als exakter Ausdruck der Asymmetrie dieses selbstbewussten Reflexionsverhältnisses begriffen werden, denn sie lässt den Menschen als Teil der transitorischen Beziehungsmannigfaltigkeit der Wirklichkeit erkennen, die ihm in der metaphorischen Bildung von Beziehungen im Selbstbewusstsein ursprünglich gegeben wird. Metaphern bringen die Welt in eine bestimmte Perspektive auf den Menschen und drücken derart sein In-Sein, seine individuelle Stellung zur Welt als Bedingung für den Modus ihrer Vergegenwärtigung im Bewusstsein aus. Metaphern sprechen daher nie bloß objektive Verhältnisse aus, sondern Verhältnisse, *wie* sie sich von der subjektiven Stellung her dem Menschen darstellen. Sie sind aber deshalb nicht einfach subjektiv, denn gleichzeitig drücken sie objektive Beziehungen real Seiender aus – die gute Metapher ›trifft‹ etwas im Sein der Sache. Dieser Sachverhalt verdeutlicht nun, warum der Spiegel nicht nur eine notwendige Metapher für das Ganze des dialektischen Verhältnisses von Sein und Denken ist, sondern zugleich auch das genaue metaphorische Bild für die logische Form der Metaphorik ist, die das Ganze der komplexen ontologischen Verhältnisse ausdrückt: In der Spiegelung

57 | Hans Heinz Holz, Doppelte Reflexion und Reflexion der Reflexion, in: ders., Dialektik und Widerspiegelung, Köln 1983, S. 40–49

enthält der Spiegel nicht nur wirkliche Gegenstände und ihre Beziehungen, sondern zugleich auch seine eigene Stellung zu diesen Gegenständen und Beziehungen. Der Spiegel ist das einzige Seiende, das nicht nur in Beziehungen steht, sondern diese in der Perspektivität des Spiegelbildes zugleich *als Bild,* als etwas anschaulich Präsentes in sich reflektiert und enthält. Deshalb kann er in *genauer* Analogie zur *notwendigen* Metapher für das Selbstbewusstsein werden: Er gibt zu erkennen, was das Selbstbewusstsein ist. Und aus demselben Grund wird man in strenger Analogie von der *Spiegelfunktion des Metaphorischen* sprechen können. Metaphern drücken Objektives in subjektiver Abwandlung aus, die sich aus der Stellung des Selbstbewusstseins im Wirklichen ergeben: Sie modifizieren unser Seinsverständnis.

Metaphern als modifizierende Prädikate

An dieser Stelle wird nun die systematische Unterscheidung von determinierenden und modifizierenden Prädikaten wichtig, die König in *Sein und Denken* eingeführt und zur Klärung der formalen Struktur metaphorischen Denkens fruchtbar gemacht hat. In einer ersten Annäherung lässt sich sagen, dass determinierende Prädikate Eigenschaften eines Seienden aussagen, während modifizierende Prädikate ein Seiendes als so-Wirkendes artikulieren und also in diesem Wirken auf ein Subjekt abwandeln.[58] Wenn das Wort ›modifizieren‹ bedeutet ›etwas abändern‹ bzw. ›in seinem Modus verändern‹, so heißt dies, dass ein eigenschaftliches ›Wie‹ eines Seienden in ein bestimmtes ›Wie‹ des Wirkens dieses Seienden übersetzt wird, also die Präsenz eines bestimmten Seienden Voraussetzung für ein mögliches so-Wirken ist. Ein leer wirkendes Zimmer *ist* nicht leer, wird aber in seiner Beschaffenheit dem Eindruck von Leere irgendwie entgegenkommen.

Metaphorik ist in diesem genauen Sinn modifizierendes Sprechen. Nehmen wir den klassischen Topos als Beispiel: *pratum ridet,* die Wiese lacht. Metaphorisches Sprechen artikuliert in der Übertragung den Eindruck, den etwa eine sonnenbeschienene, kraftvoll grüne und mit Blumen bewachsene Frühlingswie-

58 | Man kann sich diesen Sachverhalt an Goethes Überlegungen zur Wirkung der Farbe verdeutlichen, auf die König selbst verschiedentlich hingewiesen hat. Goethe hält fest, dass Farbeindrücke »spezifisch wirken und entschieden spezifische Zustände in dem lebendigen Organ hervorbringen müssen« (Hamburger Ausgabe, Band 13, München 1981, S. 495). Gelb ist nicht heiter, besitzt jedoch die Eigenschaft, heiter zu wirken: Der Eindruck schließt Subjekt und Objekt in der Wirkung zusammen.

se auf uns machen mag. Eine winterliche Wiese kann mit gleichem Recht eine schweigende genannt werden. Und obwohl jedermann weiß, dass Wiesen weder lachen noch schweigen können, wird niemand bestreiten, dass die beiden Reden über Wiesen sinnvoll möglich sind. Dies deshalb, weil modifizierende Rede in gewisser Weise als evozierendes Sprechen verstanden werden kann.[59] Evozieren meint ein ›Wecken‹ von Vorstellungen oder Gefühlen, wobei jedoch klar ist, dass etwas unabhängig vom Subjekt Seiendes einen Eindruck in ihm auslöst, der nur in der metaphorischen Artikulation der Wirkung zur Sprache und in ihr zur Welt kommen kann. Modifizierende Rede wird so begreifbar als ein Sprechmodus, in welchem sich das bestimmte Beschaffensein des Dinges in ein davon verschiedenes so-Wirken verwandelt, das jedoch nur im Sprechen, d. h. in der Metaphernbildung überhaupt bemerkbar wird. Die Wiese lacht oder schweigt eben nur im Menschen; insofern lassen Metaphern als modifizierende Prädikate die *Verschränkung von Sein und Denken* im so-Wirken sehen, ein Umstand, der die Metaphorik ein weiteres Mal in die Mitte dialektischer Probleme stellt.

König kann die Metaphorik als Form modifizierender Rede logisch näher bestimmen, weil er Sein wesentlich als Wirken auffasst. Sein ist dabei nicht synonym mit Wirken, sondern »*in seinem Grund und Wesen* Wirken«.[60] Und eben als dieses Wirken ist Sein immer als ein solches gegeben, das »selber relativ ist auf das Subjekt«.[61] Mit anderen Worten: Sein ist einerseits ein Selbständiges, das andererseits auf uns bezogen, d. h. im Denken reflektiert ist und nur als solches in Erscheinung tritt. »Das Sein ist wesentlich rückbezogen auf das entsprechende so-Denken. Es ist gleichsam *dessen innerer Anblick*. Wir können statt dessen

59 | In diesem Sinn hat Otto Friedrich Bollnow (1903–1991) Königs Ansatz mit Georg Mischs Theorie des evozierenden Sprechens in Beziehung gesetzt; vgl. Bollnow, Über den Begriff der ästhetischen Wirkung bei Josef König, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Band 7 (1990/91), S. 13–43. Zum Begriff ›Evozieren‹ siehe auch Jörg Zimmer, Evozierendes Denken. Ein Beitrag zur philosophischen Poetik, in: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, 47/2(2002), S. 167–190

60 | Josef König, Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie, Tübingen ^{2}1969, S. 28

61 | Ebd., S. 32

auch sagen, es sei relativ auf *den Gedanken-des-Seins*.«[62] Denken wird somit bestimmbar als *Eindruck-von-Sein*, nicht jedoch in dem Sinn, dass Seiendes sich nur – wie etwa im klassischen Empirismus – in ein passivisch vorgestelltes Denken gleichsam einträgt, sondern so, dass vom Denken als einem Tun etwas modifizierend dem Sein entgegenkommt: »Das fragliche Wirken wirkt sozusagen in der Richtung *auf mich zu*; es hat seinen Ausgangspunkt jenseits meiner und ist insofern von mir unabhängig. Zugleich jedoch ist die von außen kommende Bewegung dieses Wirkens notwendig gehalten und wie umfaßt von einer entgegengesetzt gerichteten Bewegung: der Eindruck offenbart, macht ansichtig.«[63] Wirkung ist Verschränkung dieser entgegengesetzten Bewegungsrichtungen Unterschiedener, und der Eindruck folglich das Ergebnis des Einheitspunktes dieser gegenläufigen Bewegungen. König hat diesen schwierigen Sachverhalt in die notwendige Metapher des Weckens gefasst.[64]

Sein ist für uns nur da im Wirken. Es erscheint in ihm, sodass Denken als ›Erwachen‹ beide Bewegungsrichtungen der Wirkung übergreift und also Sein in sich enthält. Königs tiefschürfende Untersuchungen rühren an die rätselvolle Grundfrage der Philosophie, wie Wirkliches in uns anwesend ist, in uns sich zum Sprechen bringt und derart sich Sein und Denken zusammenschließen. Sein offenbart sich in dieser modifizierenden Präsenz im Denken. König entwickelt somit im Begriff der modifizierenden Rede die logische Form des ins Denken reflektierten materialen Reflexionsverhältnisses. Modifizierende Rede artikuliert den ›inneren Anblick‹ des Seins im Denken, d. h., Sein erscheint und verwandelt sich in ihm. Indem nun die Metapher, wie oben entwickelt, das Ganze dieser ›Reflexion der Reflexion‹ in sich

62 | Ebd., S. 88 f.

63 | Ebd., S. 24

64 | Ebd., S. 24 f.: »Wie einer, der auf Grund eines Anstoßes erwacht, gleich sehr *sowohl von selbst, als auch durch* den Anstoß erwacht, so erhebt und rührt sich das Bewußtsein um das Wovon wie von sich aus und wie von selbst und doch zugleich unter dem Anstoß des Wirkens der Sache.« Sein ist die Ursache des Sein-Denkens, in dem Sein sich gibt und modifiziert. Vgl. auch Volker Schürmann, Die Metapher des Weckens bei Josef König, in: Topos, Heft 7, Dialektik-Konzepte, Bonn 1996, S. 49–75. – Zum modifizierenden Charakter des Wahrnehmens vgl. Michael Weingarten, Wahrnehmung, Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, Bielefeld ^{2}2003.

zum Ausdruck bringt, wird sie zum genuinen Medium modifizierender Rede, indem sie, im Unterschied zur determinierenden, die Beziehung aufs Sein nicht ausdrückenden Rede, die Verschränkung von Sein und Denken sprachlich verwirklicht.

Und genau in diesem Zusammenhang entwickelt König den schon genannten formalen Unterschied zwischen ›bloßen‹ und ›echten‹, d. h. denknotwendigen Metaphern: »In der determinierenden Rede beziehen wir uns in der Weise eines Nennens und Bezeichnens auf ein schon irgendwie sinnlich Gegebenes, welches – als eben ein Gegebenes – schon ohne unser Zutun *vor uns* steht. Wenn wir von solchen Dingen und Tatsachen bildhaft oder metaphorisch sprechen, so vergegenwärtigen wir uns ein uns schon Gegenwärtiges in einer *anderen* als der gewohnten Weise. Die modifizierende Rede hingegen vergegenwärtigt das, auf welches auch sie freilich sich bezieht, *ursprünglich,* d. h., nur kraft ihrer steht ihr Gemeintes *überhaupt vor uns*. Sie ist eine Art Metapher, insofern sie etwas verbildlicht; und sie ist zugleich ein eigentlicher Ausdruck, insofern wir hier nur kraft dieser Verbildlichung ein Bewußtsein von der verbildlichten Sache besitzen.«[65] In determinierender Rede, so können wir zusammenfassen, ist der Inhalt des Gedankens durch ein dem Denken äußerliches so-Seiendes bestimmt. In modifizierender Rede jedoch, die nicht ein so-Sein, sondern ein so-Wirken zum Ausdruck bringt, entspringt der Inhalt des Gedankens mit der Rede selbst: Das Gelbsein des Zimmers ist auch ohne den es aussprechenden Gedanken da; das Heiterwirken dieses gelben Zimmers entsteht erst im metaphorischen Aussprechen des Gedankens. Dieser Sachverhalt, dass die Wirkung von Sein auf das Denken nur in ursprünglicher Metaphorik gegeben sein kann, wird an Königs eigener Verfahrensweise deutlich. Er führt die notwendige Metapher des ›Weckens‹ ein, die die komplexe Struktur der Verschränkung von Sein und Denken im Denken ursprünglich zu erkennen gibt und einer logischen Analyse allererst zugänglich macht.

Im Ergebnis unserer Untersuchung lässt sich festhalten, dass die logische Formbestimmtheit der Metapher Ausdruck der ontologischen Struktur der ›Reflexion der Reflexion‹ ist. Dies bedeutet zum einen, dass man ohne Rekurs auf notwendige Metaphern die Grundproblematik der Dialektik *als Ganze* nicht erfassen und in der Folge nicht angemessen begrifflich entwickeln kann. Zum

65 | Ebd., S. 204

anderen jedoch eröffnet die angesprochene Einsicht nicht nur eine systematische, sondern auch und in eins damit eine materiale Forschungsperspektive. Indem Metaphern Ausdruck der ins Selbstbewusstsein reflektierten realen Verhältnisse sind, müssen sie auch als Ausdrucksgestalten der ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit *menschlicher Weltverhältnisse* begriffen werden. In der Metaphernbildung werden sich Menschen ihrer Beziehungen zur Wirklichkeit bewusst, in ihnen zeigen sich die Weltverhältnisse des Menschen als Selbstverhältnisse. Wir wollen daher abschließend versuchen, einige materiale Gebiete philosophischer Theorie zu skizzieren, in denen diese Dialektik der Metapher näher bestimmt werden kann.

Der anthropologische Grund des Metaphorischen | Eine unmittelbare anthropologische Dimension des Metaphorischen liegt im Sprachvermögen des Menschen begründet. Dieser Umstand allein ist allerdings noch kein zureichender Grund, die Struktur der Metapher als die Ausdrucksgestalt des Ganzen des Menschen zu interpretieren, als Lebewesen in einem spezifischen Modus in der Welt zu sein. Metaphorik ist zwar eine sprachliche Äußerungsform unter anderen, aber zugleich doch in näher zu bestimmendem Sinn als wesentliche Möglichkeit sprachlicher Vermittlung des menschlichen In-der-Welt-Seins zu begründen. Die Wirklichkeit natürlicher Sprache zeigt, dass der Mensch nicht nur dauernd neue Metaphern bildet, sondern seine Metaphorik auch in lexikalisierten Metaphern – also solchen, die als Sprachgebrauch in den Wortschatz eingehen und dann keine bewussten Metaphern mehr sind – aufbewahrt.

Was ist Exzentrizität?

Deshalb drängt sich die Frage auf: Kann es für die Metaphorik als notwendige Ausdrucksgestalt menschlicher ›Reflexion der Reflexion‹ eine anthropologische Grundlegung geben? In Helmuth Plessners (1892–1985) Anthropologie der exzentrischen Position des Menschen in der Welt liegt eine Konzeption vor, von der aus ein solcher Begründungsversuch unternommen werden kann[66], weil in ihr ›Exzentrizität‹ zum Titel für die in sich reflektierte Lebensform des Menschen wird, durch die die dialektische Grundstruktur der ›Reflexion der Reflexion‹ als *conditio humana*

66 | Siehe Helmuth Plessner, Die Sphäre des Menschen, in: ders., Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin, New York ^{3}1975, S. 288–346

explizierbar wird.[67] Exzentrizität kennzeichnet eine Lebensform, die als menschliche konstitutiv durch das *materiale Apriori des Selbstbewusstseins*, d. h. als in der menschlichen Lebendigkeit wirkliche Bedingung des In-der-Welt-Seins des Menschen bestimmt ist. Die Ausstattung mit Selbstbewusstsein konstituiert den Doppelaspekt menschlicher Existenz: Einerseits lebt der Mensch als Naturwesen aus seiner Leibmitte heraus, auf die seine unmittelbare Umweltbeziehung zentriert ist; andererseits ist ihm als geistigem Wesen diese natürliche Unmittelbarkeit als Unmittelbarkeit grundsätzlich unzugänglich, weil nur in der Vermittlung des Selbstbewusstseins gegeben. Plessner sagt, dass der Mensch als Lebewesen durch das Selbstbewusstsein sozusagen dezentriert wird, außer sich steht, hinter sich kommt, zum ›Zuschauer‹ seiner unmittelbaren Lebendigkeit wird.

Die Exzentrizität des Geistes bedeutet folglich den Verlust der Unmittelbarkeit des Lebewesens Mensch sowohl im Umwelt- als auch im Selbstbezug: Selbstbewusstsein ist dann nicht mehr der Gewissheit und Autonomie spendende absolute Ausgangspunkt menschlicher Realität, sondern Kennzeichen einer in sich problematischen Lebensform, deren Welt- und Selbstverhältnisse unhintergehbar *indirekt* und auf Vermittlung durch das Bewusstsein angewiesen sind. Der Mensch lebt zwar unmittelbar eine Leibexistenz in einer auf sie zentrierten Welt, kann ihrer jedoch nur in doppelter Distanz habhaft werden, weil sich zwischen Selbstsein und Welt das Bewusstsein geschoben hat, durch das Welt zur Außenwelt und Selbst zur Innenwelt geworden ist. Mit anderen Worten: Der Mensch muss den durch das materiale Apriori des Selbstbewusstseins objektiv gesetzten Widerspruch und Bruch – die Distanz zu sich und zur Welt – in Bewusstseinsleistungen *ausgleichen*.

Plessners Anthropologie entwickelt folglich den Begriff einer leibzentrierten Bewusstseinsimmanenz: Selbstbewusstsein bedeutet exzentrische Reflexion der leibzentrierten Lebendigkeit des Menschen. Im Vollzug selbstbewusster Wirklichkeitskonstitution trägt der Mensch sein Verhältnis zur Welt, das zugleich ein Selbstverhältnis ist, im *Verhalten* aus: »Alles, was er erfährt, erfährt er als Bewußtseinsinhalt und *deshalb* nicht als etwas im

67 | Siehe dazu Jörg Zimmer, Reflexivität als *conditio humana* in Helmuth Plessners Anthropologie der exzentrischen Positionalität, in: Topos, Heft 10, Menschen-Bild, Bielefeld 1998, S. 67–85

Bewußtsein, sondern außerhalb des Bewußtseins Seiendes. Weil der Mensch exzentrisch organisiert und damit hinter sich gekommen ist, lebt er in Abhebung von allem, was er und was um ihn ist.«[68]

Exzentrische Indirektheit: ihre notwendig metaphorische Darstellung

Es gibt vor allem zwei Gründe, warum die Konzeption Plessners die anthropologische Dimension des Metaphorischen zu erhellen vermag: Zum einen entspricht die exzentrische Bewusstseinsimmanenz der dialektischen Struktur der ›Reflexion der Reflexion‹, indem ein materiales Verhältnis von Mensch und Welt sich als *notwendig* ins Bewusstsein reflektiertes darstellt; zum anderen zeigt Plessner, dass alle menschliche Wirklichkeit sich *notwendig* im Vollzug *indirekter* Darstellung allererst herstellt. Und tatsächlich hat Plessner Sprache als ›Existentialbeweis‹ und genuine Ausdrucksgestalt exzentrischer Lebensform interpretiert:[69] In der Sprache kann das »ursprüngliche Paradoxon in der Lebenssituation des Menschen«, nämlich »daß er als Subjekt gegen sich und die Welt steht und zugleich darin diesem Gegensatz entrückt ist«[70] ausgetragen und gespiegelt werden. Das Subjekt muss die Vermittlung zwischen sich und dem Objekt *bilden,* die Indirektheit und damit Vermitteltheit seiner unmittelbaren Beziehungen zur Welt *äußern* – und tut dies in der Sprache. Sprache wird dergestalt zum Vollzugsorgan exzentrischer Reflexivität. In der Sprache äußert und überwindet der Mensch die bewusstseinsimmanente Binnenperspektive seiner Wirklichkeitskonstitution, denn sprachliche Verständigung bedeutet »Reziprozität der Perspektiven«.[71]

In der sprachlichen Artikulation vollzieht, objektiviert und verselbstständigt sich jene *Abhebung* des Menschen von seinen unmittelbaren Beziehungen zur Welt und zu sich selbst. Plessner hat in diesem Zusammenhang selber auf das metaphorische Wesen der Sprache hingewiesen, in dem diese Abhebung sich verwirklicht: »Sprache wahrt als Ausdruck vermittelter Unmittelbarkeit die Mitte zwischen der zupackenden, greifenden und gestaltenden Hand, dem Organ der Distanz und ihrer Überbrückung, und dem Auge als dem Organ unmittelbarer Vergegenwärtigung.

68 | Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, a. a. O., S. 328

69 | Siehe ebd., S. 329 f.

70 | Ebd., S. 305

71 | Ebd., S. xvi

[…] Ihr packender Zugriff macht sichtbar und evident, ist Hand und Auge in einem. Die Metapher selbst ist ihre spezifische Leistung: Sprache überträgt, schiebt sich an Stelle von etwas, ist das repräsentierende Zwischenmedium in dem labil-ambivalenten Verhältnis zwischen Mensch und Welt.«[72] Die spezifisch metaphorische Leistung der Sprache besteht also darin, unmittelbare materielle Verhältnisse zwischen Mensch und Welt indirekt-ideell darzustellen, und zwar so, dass diese Verhältnisse in der vermittelten Einheit des sprechenden Subjekts allererst erscheinen. Auf diese Weise »übernimmt die Sprache den menschlichen Weltkontakt«[73], dessen natürliche Unmittelbarkeit im Selbstbewusstsein gebrochen ist und in seinen tätigen Bildungen vermittelt werden muss. ›Auge‹ und ›Hand‹ werden dergestalt selbst zu metaphorischen Ausdrücken für die Momente des Ganzen dieser metaphorischen Repräsentierung: Das Auge steht für die Anschaulichkeit metaphorischer Sprache, in der die unmittelbare sinnlich gegebene Beziehung des Menschen zur Welt gegenwärtig ist; die Hand repräsentiert Distanzierung und tätige Bildung als wesentliche Momente metaphorischer Wirklichkeitskonstitution. So kann Plessner begründen, warum sich im metaphorischen Wesen der Sprache die ganze Struktur menschlicher Exzentrizität ausdrückt.

Funktions- und Strukturbegriff

Diese Konzeption hat kulturphilosophische Konsequenzen. In Plessners Perspektive ist Kultur Ausdruck der Indirektheit, Gebrochenheit und Labilität menschlicher Wirklichkeit. Sie ist charakterisiert als der notwendig fragmentarische Versuch des Menschen, labile und sich modifizierende Gleichgewichte in den Objektivationen seiner Beziehungen zur Wirklichkeit herzustellen. Unter ähnlichen Voraussetzungen hat auch Ernst Cassirer (1874–1945) versucht, eine anthropologische Begründung für seine Kulturphilosophie der symbolischen Formen zu geben: Als *animal symbolicum* lebt der Mensch durch seine Fähigkeit indirekter Darstellung »in einer neuen *Dimension* der Wirklichkeit«[74], weil seine Antwort auf Welt durch Bewusstseinsprozesse vermittelt ist. Von dieser Voraussetzung her entwickelt Cassirer einen *funktionalen* Begriff der Sprache: denn »die wirkliche Ein-

72 | Helmuth Plessner, Conditio humana, in: Golo Mann/A. Heuss (Hg.), Propyläen Weltgeschichte, Band 1, Berlin, Frankfurt/M. 1960, S. 60 f.

73 | Ebd., S. 61

74 | Ernst Cassirer, Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt/M. 1990, S. 49

heit der Sprache, falls es eine solche gibt, kann keine substantielle sein; sie muß vielmehr als eine funktionale Einheit bestimmt werden. [...] Bestünde die Funktion der menschlichen Sprache darin, die vorhandene oder vorgegebene Ordnung der Dinge zu kopieren oder nachzuahmen, so könnten wir solche Objektivität wohl kaum aufrechterhalten. Wir kämen um die Schlußfolgerung nicht herum, daß letzten Endes von zwei verschiedenen Kopien eine die bessere sein müsse, daß eine dem Original näher komme als die andere. Wenn wir jedoch der Sprache statt einer bloß reproduzierenden eine produktive und konstitutive Rolle zuschreiben, dann wird unser Urteil ganz anders ausfallen. Dann kommt nämlich nicht dem ›Werk‹ der Sprache, sondern ihrer ›Energie‹ die höchste Bedeutung zu.«[75]

Cassirer definiert also Sprache mit Wilhelm von Humboldt (1767–1835) als Wirken, als spezifisch menschliche Leistung, Wirklichkeit symbolisch in indirekter Darstellung zu bilden. Dieses Sprachverständnis hat seinen Grund in der anthropologischen Einsicht, den Menschen nicht als bestimmtes Sein, sondern schlechthin als Wirken aufzufassen, von dem her sich dann die Kultur als »System menschlicher Tätigkeiten«[76] verstehen lässt, das sich in verschiedenen symbolischen Formen wie Sprache, Mythos, Religion, Kunst und Wissenschaft auseinanderlegt. ›Funktion‹ bedeutet ja schon bei Kant die Einheit der Handlung des Bewusstseins, in der sich eine geordnete Vorstellungswelt herstellt. Insofern greift Cassirer Kants Konzept der produktiven Einbildungskraft auf, indem er die symbolische Sprachfunktion als transzendentales Vermögen auffasst und in allen Sphären kultureller Wirklichkeitsbildung verfolgt.

Wir haben Cassirers Position jedoch nicht nur eingeführt, um die Nähe zu Plessner in der Beschreibung von Kultur zu zeigen – die durch das Bewusstsein gesetzte Indirektheit des menschlichen Weltverhältnisses zwingt den Menschen, seine Wirklichkeit in sprachlicher Darstellung zu bilden –, sondern vor allem, um einen wesentlichen, für die anthropologische Grundlegung des Metaphorischen innerhalb der Dialektik konstitutiven Unterschied herauszuarbeiten: Indem Cassirer die symbolische Funktion als transzendentales und also nicht näher auf seinen materialen Grund im menschlichen Sein befragtes Vermögen einführt,

75 | Ebd., S. 201 f. und 202 f.

76 | Ebd., S. 110

wird sie zu reiner Bildung von Wirklichkeit im Bewusstsein, das dann wie in der traditionellen Transzendentalphilosophie als absoluter Ausgangspunkt und formales Apriori aller Wirklichkeit begriffen werden muss. Die *Abhebung* der ›neuen Dimension der Wirklichkeit‹ ist dann zugleich eine *Ablösung* von den natürlichen Voraussetzungen und unmittelbaren materiellen Verhältnissen, zu denen sich indirekte Darstellung doch gerade verhalten soll.

Plessners Kulturbegriff als ›natürliche Künstlichkeit‹ liegt kein formaler Funktions-, sondern ein materialer Strukturbegriff zugrunde: Bewusstseinsleistungen, die sich in der Kultur manifestieren, haben ihren Grund im materialen Apriori der durch das Selbstbewusstsein gesetzten Exzentrizität, durch die alle sprachlich artikulierten Kulturbildungen zu metaphorischen Ausdrucksgestalten eines dialektischen Verhältnisses werden. Hierin liegt der wesentliche Unterschied zwischen symbolischer und metaphorischer Auffassung des Wesens der Sprache: In der Dialektik kann die Formbestimmtheit sprachlicher Äußerung nicht *rein* als Wirken begriffen werden, sondern ist als ein ursprünglich Bewirktes, nämlich als Ausdruck materieller Verhältnisse zu verstehen, zu dem sich menschliche Tätigkeit in der metaphorischen Artikulation dieses Verhältnisses verhält. Die Metapher ist deshalb eine sprachphilosophische Grundkategorie der Dialektik, weil sie ontologisch, logisch und sprachphilosophisch als Ausdruck des im Selbstbewusstsein reflektierten Reflexionsverhältnisses begriffen werden muss. Plessners Anthropologie wird dann insofern zu einem wesentlichen Moment einer dialektischen Theorie des Metaphorischen, weil sie den Realgrund des metaphorischen Wesens der Sprache in der Wirklichkeit menschlicher Lebensform ausmachen kann.

Poetologische Perspektiven | Die Ausarbeitung einer Poetik metaphorischen Sprechens ist ein Desiderat der dialektischen Theorie der Metapher.[77] Eine dialektische Poetik hat dabei nicht primär die Aufgabe, die Funktion von Metaphern in literarischen Texten zu erforschen. Als philosophisches Fragen muss sie vielmehr klären, in welchem Sinn das metaphorische Wesen der Sprache konstitutiv ist für die Möglichkeit und die Eigenart dich-

77 | Zur poetologischen Dimension metaphorischen Sprechens siehe Jörg Zimmer, Evozierendes Denken, a.a.O.

terischer Vergegenwärtigung menschlicher Wirklichkeit. So hat etwa Hegel, bevor er in die Rekonstruktion der materialen Gattungen und Gebilde der Poesie eintritt, ihren formalen Charakter als »das *innere Vorstellen* und *Anschauen* selbst«[78] angegeben, dessen einzige äußere Erscheinungsform das sprachliche Zeichen ist. Damit wird das metaphorische Wesen literarischer Sprache angesprochen, indem nämlich die Anschaulichkeit ganz aus der äußeren Erscheinung in die geistige Bildung zurückgenommen ist: Das Ganze menschlicher Verhältnisse wird in die bestimmte Form eines inneren Bildes transformiert.

Zur Poetik metaphorischen Sprechens

Man wird in diesem Sinn sagen dürfen: Dichtung ist die sprachlich reflektierteste Form, in der das spezifische Verhältnis von Mensch und Welt als ›Reflexion der Reflexion‹ in konkreter Formbestimmtheit zu Bewusstsein kommen kann. Für die Klärung der Struktur poetischen Sprechens kann wiederum der Versuch Königs in Anspruch genommen werden, die metaphorische Sprache der Dichtung als Beschreibung ästhetischer Wirkung zu begreifen. König gewinnt den Begriff der ästhetischen Wirkung aus der formalen Unterscheidung, »daß die nichtästhetische Wirkung etwas für sich ist«[79], die dann *auch* als Kausalbeziehung beschrieben werden kann, während die ästhetische Wirkung eben *als Wirkung* nur in der Beschreibung, d.h. in der sprachlichen Artikulation der Dichtung überhaupt da ist. Dichten ist evozierendes Sprechen und entspricht so der Struktur modifizierender Prädikate, die ein spezifisches so-Wirken des Seins zum Ausdruck bringen. Dichtung ist insofern immer ursprüngliche Metaphorik, weil das, was sie beschreibt, in der Beschreibung allererst zur Welt kommt: »Der ursprünglich Beschreibende begegnet in der Beschreibung allererst sich selbst als dem, der das von ihm Beschriebene (das Wovon des Eindrucks oder das Wie der Wirkung) *erkennt*. […] Daß der Beschreibende allererst und nur in der Beschreibung das Beschriebene schaut und erkennt, ist in Koinzidenz eines damit, daß er in dieser selben Beschreibung auch allererst sich selbst begegnet als dem, der *diejenige* Wirkung erkennt, die er mit seinen Worten beschreibt.«[80]

Dichtung modifiziert unsere Wahrnehmung des Wirklichen,

78 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ästhetik, a.a.O., Band 2, S. 331

79 | Josef König, Die Natur der ästhetischen Wirkung, in: Vorträge und Aufsätze, Freiburg, München 1978, S. 274

80 | Ebd., S. 266

indem sie eine einmalige Wirkung des Seins zur Sprache und in ihr zur Welt bringt. Sie beschreibt folglich ursprünglich jenes Verhältnis der Verschränkung von Sein und Denken, das König in seiner Theorie modifizierender Prädikate entwickelt und das nur in der sprachlichen Verwirklichung erscheinen kann. Das meint die Rede von der ›Koinzidenz‹: Die Selbstbegegnung des Menschen in der Dichtung wird nur möglich, indem im sprachlichen Vollzug der Beschreibung ein bestimmter Eindruck von Sein zu sich kommt. In der metaphorischen Sprache der Dichtung *zeigt* sich das menschliche Weltverhältnis als Selbstverhältnis: Letztlich ›erschauen‹ wir in jedem Werk der Dichtung die Abwandlung von Sein durch das asymmetrische Reflexionsverhältnis. Dichtung bringt in die Anschauung, was niemals anders als in einem Kunstwerk in äußerer Erfahrung gegeben sein kann: das allgemeine Verhältnis der Verschränkung selber in seiner Singularität als Erfahrung.

Der mediale Sinn des sprachlichen Kunstwerks

Hierin liegt der tiefere Grund, warum »alle Ausdrücke, die ästhetische Wirkungen beschreiben, metaphorisch«[81] sind. Die systematischen Konsequenzen des Begriffs der ästhetischen Wirkung für eine dialektische Ästhetik und Poetik sind noch kaum ausgemessen. Die ganze Breite einer nicht unmittelbar sinnlich gegebenen Wirklichkeit – das Ganze also des geistigen Seins – lässt sich durch Königs Theorie in zweifacher Hinsicht näher bestimmen: Zum einen kann es im so-Wirken als ein vom wirklichen Sein abhängiges, zum anderen jedoch als nur in der Vermittlung subjektiver Artikulation gegeben und gebbar beschrieben werden. Damit ist der *mediale* Sinn des sprachlichen Kunstwerks angezeigt. Die Metaphorik der ästhetischen Wirkung macht das sonst Unsichtbare geistiger Seinsverhältnisse, die ganze Breite gedachter und empfundener Präsenz des Wirklichen im Menschen sichtbar. Werke der Dichtung bringen also »als mögliches Objekt«[82] hervor, was sonst nicht objektiv gegeben sein kann. Die »Metaphern des ästhetischen Wirkens […] sind bildliche Ausdrücke, die ein rein Bedeutetes bedeuten; und daher ist es im strengen Sinne unmöglich, sie durch Ausdrücke, die nicht Bilder wären, zu ersetzen. Sie geben kein Bild für das Bedeutete, sondern bilden es; und diese Sache ist, als ein rein Be-

81 | Ebd., S. 259

82 | Ebd., S. 307

deutetes, nur da und nur in der Welt als ein notwendig metaphorischer Ausdruck.«[83]

Man kann Bilder *geben* für unabhängig vom Bild *Vorhandenes;* Bilder *bilden* dagegen heißt, dass das Bezeichnete überhaupt erst im Herstellen des Bildes zur Vorhandenheit kommt. Die Charakterisierung der notwendigen Metaphorik in der Dichtung als ein im Bild ›rein Bedeutetes‹ spielt mit einer Mehrsinnigkeit des Wortes ›bedeuten‹: Es kann ›bezeichnen‹, aber auch ›anzeigen‹ meinen.[84] Beide Konnotationen lassen sich für die Auslegung des Zitats fruchtbar machen: Dichten ist notwendige Metaphorik, indem es ein reines Bezeichnen ist: *Nur* im sprachlichen Ausdruck ist ein bestimmter Eindruck von Sein als ein Gebildetes da; und in dieser Ausschließlichkeit des Da-seins im metaphorischen Bild zeigt es die unsinnliche, das Sein in unendlicher Bedeutungsbildung modifizierende und mit Sinn anreichernde Dimension des Seins, die mit seiner Reflexion im bewussten Sein gesetzt ist. Ohne Metaphern wäre diese Dimension menschlicher Wirklichkeit, also die Präsenz von unsinnlichem Wirklichen im Menschen undenkbar und müsste unzugänglich bleiben. Somit gibt König einen Hinweis darauf, wie Hegels These, dass die Poesie die freie, von aller Äußerlichkeit befreite Erscheinung der Welt des Geistes im ›inneren Vorstellen und Anschauen‹ sei, in einer materialistischen, vom Sein her zu denkenden Dialektik aufzuheben wäre.

Der Realismus der Metapher als hermeneutische Aufgabe | Im Mittelpunkt unserer Untersuchungen hat das Problem der Metapher als philosophische Denkform *sui generis* gestanden, sodass die konkreten hermeneutischen Probleme der Metapher nicht in den Gesichtskreis der Fragestellung getreten sind. Eine der großen Fragen einer hermeneutischen Erschließung des Bedeutungspotenzials von Metaphern wird jedoch die folgende sein: Wie erklären wir die Stimmigkeit von Metaphern? Im besten Fall treffen sie etwas im Sein, das sie über jeden Verdacht subjektiver ›Willkür‹, wie Nietzsche es nannte, erhaben macht. Dann betreffen Metaphern unmittelbar, und dann auch entfalten sie eine Wirkung über den Tag hinaus. Man kann, was diese Stim-

83 | Ebd., S. 322

84 | Siehe Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Band 1 (1854), München 1984, Spalte 1225 f.

migkeit und Treffsicherheit anlangt, vom hermeneutischen Problem eines Realismus der Metapher sprechen. Jede in diesem stimmigen und treffenden Sinn genaue Metapher sucht eine schwierige und labile Mitte in der Vergegenwärtigung des Wirklichen, eine unabschließbare Suche, die Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) in dem folgenden schönen Wort erfasst hat: »Jedes Existierende ist ein Analogon alles Existierenden; daher erscheint uns das Dasein immer zu gleicher Zeit gesondert und verknüpft. Folgt man der Analogie zu sehr, so fällt alles identisch zusammen; meidet man sie, so zerstreut sich alles ins Unendliche.«[85]

85 | Johann Wolfgang Goethe, Maximen und Reflexionen, in: Hamburger Ausgabe, a.a.O., Band 12, S. 368

Weiterführende Literatur

Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bonn 1960

Danneberg, Lutz u. a. (Hg.): Metapher und Innovation. Die Rolle der Metapher im Wandel von Sprache und Wissenschaft, Bern, Stuttgart 1996

Haverkamp, Anselm (Hg.): Theorie der Metapher, Darmstadt 1983

Holz, Hans Heinz: Das Wesen metaphorischen Sprechens, in: Rugard Otto Gropp (Hg.): Festschrift Ernst Bloch zum 70. Geburtstag, Berlin 1955, S. 101–120

— Die Selbstinterpretation des Seins. Formale Untersuchungen zu einer aufschließenden Metapher, in: Hegel-Jahrbuch 1961, S. 61–124

— Stichwort ›Metapher‹, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hamburg 1990, Band 3, S. 378–383

König, Josef: Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie (1937), Tübingen, 2. Aufl. 1969

— Die Natur der ästhetischen Wirkung (1957), in: Vorträge und Aufsätze, Freiburg, München 1978, S. 256–337

— Bemerkungen zur Metapher (1937), in: Kleine Schriften, Freiburg, München 1994, S. 156–176

Kurz, Gerhard: Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen, 3. Aufl. 1993

Müller-Richter, Klaus/Arturo Larcati (Hg.): Der Streit um die Metapher, Darmstadt 1998

Ricœur, Paul: Die lebendige Metapher, München 1986

Snell, Bruno: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Geistes bei den Griechen (1946), Göttingen, 7. Aufl. 1993

Ueding, Gert/Bernd Steinbrink: Grundriß der Rhetorik. Geschichte, Technik, Methode, Stuttgart, Weimar, 3. Aufl. 1994

Zimmer, Jörg: Identität und Differenz. Zur Dialektik der Metapher, in: Schein und Reflexion. Studien zur Ästhetik, Köln 1996, S. 73–108

Einsichten. Themen der Soziologie

Bereits erschienen:

Uwe Schimank, Ute Volkmann
Gesellschaftliche Differenzierung

1999, 60 Seiten,
kart., 9,00 €,
ISBN: 3-933127-06-8

Sabine Maasen
Wissenssoziologie

1999, 94 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-08-4

Volkhard Krech
Religionssoziologie

1999, 100 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-07-6

Raimund Hasse, Georg Krücken
Neo-Institutionalismus

2000, 86 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-28-9

Theresa Wobbe
Weltgesellschaft

2000, 100 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-13-0

Urs Stäheli
Poststrukturalistische Soziologien

2000, 88 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-11-4

Klaus Peter Japp
Risiko

2000, 128 Seiten,
kart., 12,00 €,
ISBN: 3-933127-12-2

Ludger Pries
Internationale Migration

2001, 84 Seiten,
kart., 9,50 €,
ISBN: 3-933127-27-0

Gunnar Stollberg
Medizinsoziologie

2001, 100 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-26-2

Paul B. Hill
Rational-Choice-Theorie

2002, 92 Seiten,
kart., 9,50 €,
ISBN: 3-933127-30-0

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Einsichten. Themen der Soziologie

Bereits erschienen:

Martin Endreß
Vertrauen

2002, 110 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-78-5

Jörg Dürrschmidt
Globalisierung

2002, 132 Seiten,
kart., 12,00 €,
ISBN: 3-933127-10-6

Stefanie Eifler
Kriminalsoziologie

2002, 108 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-62-9

Thomas Kurtz
Berufssoziologie

2002, 92 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-50-5

Beate Krais, Gunter Gebauer
Habitus

2002, 94 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-17-3

Peter Weingart
Wissenschaftssoziologie

März 2003, 172 Seiten,
kart., 13,80 €,
ISBN: 3-933127-37-8

Veronika Tacke
Soziologie der Organisation

Mai 2003, ca. 100 Seiten,
kart., ca. 10,50 €,
ISBN: 3-933127-29-7

Ansgar Thiel
Soziale Konflikte

März 2003, 100 Seiten,
kart., ca. 10,50 €,
ISBN: 3-933127-21-1

Hannelore Bublitz
Diskurs

Mai 2003, ca. 100 Seiten,
kart., ca. 10,50 €,
ISBN: 3-89942-128-0

transcript Verlag (Hg.)
CD-ROM Einsichten - Vielsichten
Lesewege und Interviews zu Themen der Soziologie

2001, 150 Seiten,
CD, 2,50 €,
ISBN: 3-933127-79-3

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

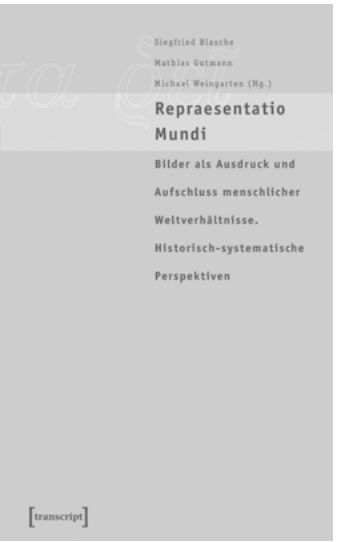
Edition panta rei

Neuerscheinungen Frühjahr 2003

Siegfried Blasche, Mathias Gutmann, Michael Weingarten (Hg.)
Repraesentatio Mundi
Bilder als Ausdruck und Aufschluss menschlicher Weltverhältnisse

Mai 2003, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 3-89942-127-2

Dass Bilder nicht schlicht Repräsentationen, Mittel der Darstellung von Welt sind, ist mittlerweile Gemeingut. So hat sich auch die Debatte um den Status von Bildern in den letzten Jahren weitgehend darauf konzentriert, den Begriff des Mediums, in dem etwas als etwas Bestimmtes ausgedrückt wird, zu thematisieren. Wie allerdings das Verhältnis von Mittel und Medium begrifflich genau zu fassen ist, ist umstritten und droht sogar durch die einseitige Fixierung auf »neue Medien« als Problem verloren zu gehen.
Dagegen versuchen die systematisch gehaltene Einleitung dieses Bandes und die anschließenden Beiträge in der Rekonstruktion historischer bildtheoretischer Konzepte – von Augustinus und Thomas über Leibniz, Cassirer, Husserl, Benjamin und Wittgenstein zu Josef König –, Materialien zur Verfügung zu stellen, die für eine der heutigen Problemlage adäquaten Fassung des Verhältnisses von Mittel und Medium, von bildlichem Ausdruck und Bildlichkeit als Reflexion menschlicher Weltverhältnisse weiterführend sein können.



Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Edition panta rei

Neuerscheinungen Frühjahr 2003

Hans Heinz Holz
Mensch – Natur
Sinn und Grenzen einer philosophischen Anthropologie

Juni 2003, ca. 200 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 3-89942-126-4

Die moderne Philosophie hat seit Descartes und Kant und vollends seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts ihre Grundlegung in der Subjekttheorie gesucht. Unter Verdrängung von Metaphysik und Ontologie hat bevorzugt die Anthropologie den Platz der »ersten Philosophie« eingenommen. Hans Heinz Holz möchte demgegenüber die Anthropologie in den Rahmen einer allgemeinen Ontologie und Naturphilosophie zurückführen. Er greift dabei Ansätze auf, die sich aus dem Werk Helmuth Plessners ergeben, und die er im Sinne einer Dialektik der Natur weiterentwickelt.

Hans Heinz Holz promovierte bei Ernst Bloch. Er war Professor für Philosophie an der Universität Marburg und an der Rijksuniversiteit Groningen/NL. Von 1981–1988 stand er als Präsident der »Internationalen Gesellschaft für Philosophie« vor, deren Ehrenpräsident er heute ist.

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de