

# THEORETISCHE VER-DICHTUNGEN

## ZUR »IMAGINATIVEN« METHODE EINER REFLEXIVEN HERMENEUTIK UND METAPHORISCHEN HEURISTIK

Ein Essay von Anil K. Jain

### DIE INITIALE METAPHER: THEORIE ALS ANSCHAUUNG

Jedes (bewußte) Sein ist theoretisch: Weil kein (anderes) Sein seinem (eigenem) Sein gemäß erfahren werden kann und so immer nur »hypothetisch« existiert – als Vorstellung, in der imaginierenden Annäherung. Und weil das handelnde In-der-Welt-Sein eines jeden gerade deshalb zwingend der theoretischen »Begründung«, also basaler Vorstellungen vom Sein der Dinge/der Welt/des Anderen bedarf. Wir sehen folglich: Selbst jeder auch noch so banalen Alltagshandlung liegen zwingend theoretische Konzepte zugrunde, welche die Basis für die (wechselseitigen) Handlungsinterpretationen bilden (vgl. auch Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* sowie ders./Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*). Wie aber entstehen diese (Alltags-)Theorien? Und wie können im Rahmen der Geistes- und Kulturwissenschaften Theorien gebildet werden, die ein höheres Maß an »Dichte«, an heuristischem und hermeneutischem Potential, aufweisen als jene?

In den empirischen Wissenschaften wird hierzu auf das Instrument der (systematischen) Beobachtung zurückgegriffen – mit all den Problemen (der Operationalisierung, Validierung etc.), die diese Methode des Erkenntnisgewinns beinhaltet. Vor allem bleibt aber, im Fall eines empirisch-induktiven Vorgehens, der Schritt, wie es von der konkreten Beobachtung zur theoretischen Übersetzung bzw. Theoriebildung kommt, (methodisch) unklar. Im Fall einer deduktiven Vorgehensweise beruht jede empirische Untersuchung sogar bereits auf einer lediglich zu überprüfenden theoretischen Vorannahme. Eine befriedigende Lösung des angesprochenen Problems erfolgt somit nicht. Die andere – »trickreichere«, wenngleich überkommene – Variante, verfolgt eine abweichende Strategie: Im Rahmen der idealistischen »Wesenschau« oder »Theoria«, von der sich also der Begriff der Theorie selbst ableitet, erfolgt streng genommen nur eine »Erinnerung« (*anamnesis*). Diese – »dialektisch«, d.h. in dialogischer Reflexion, vorangetriebene – »Erinnerung« ist möglich, da die (erkennende) »Seele« *a priori* eine Einheit mit dem Reich der Ideen, also der Sphäre des eigentlichen Seins, bildet (vgl. Platon: *Phaidon* und siehe auch unten). Es handelt sich hier offensichtlich um einen zwar durchaus originellen, wenngleich in der Konsequenz heute wenig überzeugenden Gedanken: Denn wir müßten schließlich annehmen, daß nicht wir selbst (als Einzelne oder Kollektive) der Ursprung bzw. die Konstrukteure unserer theoretischen Vorstellungen wären, die somit eben immer nur kontingente und interpretativ offene Deutungsmuster darstellen, sondern daß diese »objektive« Wahrheiten (identitär) abbilden – eine vor dem Erkenntnis-Hintergrund der »postmodernen« Relativierung des Wissens (vgl. z.B. Feyerabend: *Irrwege der Vernunft*) mehr als fragwürdige Auffassung.

Und doch können wir gerade hier für unsere »Betrachtung« ansetzen. Denn der (idealistische) Begriff der Theorie beinhaltet ein Bild, das den Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen

bilden soll: als eine *initiale Metapher*. Es ist nämlich »bezeichnend«, daß der Begriff der Theorie bzw. »Theoria« sich von den (alt-)griechischen Wörtern »horos«: sehen bzw. »theorein«: zuschauen ableitet. Man kann Theorien, die wir gemeinhin als eher abstrakte Gedankengebilde begreifen, folglich metaphorisch als »Anschauungen« klassifizieren.

Damit ist ein doppelter Anfang gemacht: Zum einen kann diesem konkreten Bild, dem Feld seiner möglichen Bedeutungen, nachgegangen werden. Zum anderen kann das (theoretische) Potential der (bildlichen) Metaphern überhaupt ins Blickfeld rücken. Denn im Bild, in der Metapher, stellt sich eine, sonst weitgehend mangelnde, Verbindung von Idee und Körperlichem her. Man kann aber sogar weiter gehen und behaupten: Alle Ideen müssen sich erst – metaphorisch-bildlich – verkörpern, um wirksam werden zu können, um sich gedanklich zu »manifestieren« wie um »praktisch« zu werden.<sup>1</sup> Darin liegt freilich potentiell ebenso eine Gefahr der Fixierung im Konkreten des Bildlichen (siehe auch unten). Und doch bleibt jede Theorie, gerade eine »kritische«, auf solche »Verkörperungen« angewiesen, wenn sie nicht hohl und leer, d.h. für die »wirkliche« Welt bedeutungslos bleiben soll. Man denke diesbezüglich nur an die eindringliche, aufrufende Wort- und »Bildgewalt« des »Kommunistischen Manifests«, das auch ein »Fest der Metaphern« ist.<sup>2</sup>

Bilder, Metaphern zeigen ihre theoretische Qualität folglich auf zweifache Weise: Im bildhaften Ausdruck erfolgt gerade durch die Konkretion eine *semantische Verdichtung*. In der Metapher gerinnt der (abstrakte) theoretische Gehalt, er wird faßbar und begreifbar, gewinnt Ausdruck. Hinzu kommt daß durch die *semantische Verschiebung* der Metapher eine Differenz und damit ein Interpretationsraum eröffnet wird.<sup>3</sup> Das Bild – gerade in seiner Verdinglichung (die natürlich, wie schon oben bemerkt wurde, immer auch Fixierung bedeuten kann) – stellt einen konkreten Ansatzpunkt für *anschließende wie abweichende Interpretationen* dar, es ruft zu seiner (detaillierenden) Deutung und (negierenden) Hinterfragung auf. Es ist, im wahrsten Sinn des Wortes, eine »Form« der Differenz. Denn jedes Bild muß ja nicht nur gedeutet, es muß auch »gebildet« werden. Schon dabei schleichen sich häufig Latenzen, unbewußte Inhalte ein: Das Bild sagt vielleicht mehr, als sein Urheber eigentlich sagen wollte. Auch darin liegt ein heuristisches Potential der Metapher, ein Ansatzpunkt für differente (Selbst-)Deutungen. Die möglichen Deutungs(spiel)räume jedenfalls können so leicht nicht abgesperrt werden. Bilder, Metaphern sind niemals »rein« und eindeutig (entworfen und interpretierbar) – sie können bestenfalls, in einem langwierigen Prozeß der narrativen Festschreibung und Mythologisierung, ihres abweichenden Gehalts beraubt werden. Sie bleiben aber auch dann potentiell aufgeladen mit Latenzen und Ambivalenzen und widersprechen so von vorne herein jeder binären Codierung (von wahr oder falsch). Das ist der Grund für ihre lange währende Mißachtung (was freilich nicht bedeutete, daß die Metapher nicht festschreibend instrumentalisiert wurde). In der metaphorischen Ambivalenz liegt jedoch zugleich auch ihr neu zu entdeckendes Potential für die theoretische Deutung einer Welt, die – nach allem, wie wir diese Welt erfahren – ebensowenig eindeutig und binären codiert, sondern geprägt ist durch Ambivalenzen und Kontingenz.

Theorie, so verstanden, bedeutet mehr als alles andere eine »imaginative« hermeneutische Praxis auf der Basis einer metaphorischen Heuristik – freilich nicht im Sinn einer »objektiven« Hermeneutik, die die Einheit mit der »Wahrheit« des Seins anstrebt, sondern als reflexive und differenzbewußte »negative Hermeneutik« (Schönherr-Mann), die sich der interpretativen Unabgeschlossenheit und Subjektivität ihrer Deutungen bewußt ist und deshalb den Raum der Interpretation bewußt für abweichende Deutungen offen hält. Zu ihren »Anschauungen« gelangt sie, indem sie von einer initialen Metapher ausgehend versucht, den theoretischen Gedankenspielen einen konkreten Anhaltspunkt zu geben; indem sie durch deren ständiges Erweitern und Verfeinern ein »verdichtetes« Bild schafft; und indem sie dabei nicht stehenbleibt, sondern die entworfenen Bilder zudem ständig kritisch hinterfragt. Die so entstandene theoretische Anschauung wäre keine fixierende Metaerzählung, sondern ein Theorie-Bild, das – auf der Grundlage der in es eingegossenen Ambivalenz – zu seiner weiteren Aus- und Umgestaltung, zu seiner Negation und Überschreitung aufruft. Doch machen wir uns zunächst ein Bild des philosophisch-wissenschaftlichen Diskurses über das Symbolisch-Bildliche:

#### **ERSTE THEORETISCHE ANNÄHERUNGEN: DER PHILOSOPHISCH-WISSENSCHAFTLICHE DISKURS ÜBER DAS SYMBOLISCH-BILDLICHE**

Die Metapher, das veranschaulichende Bild, sagt viel.<sup>4</sup> Obwohl ihrem Wesen nach ikonisch und damit eigentlich »wortlos« (wenn auch in Worte umgeformt), schweigt die Metapher nicht. Denn erst im (metaphorischen) Bild wird die abstrakte Idee, der Begriff, konkret und damit begreifbar und aussagekräftig, be-deutend und deutbar, weist also auch gegebenenfalls (utopisch) über sich hinaus. Um allerdings dahin zu gelangen, die »topische« Realität – als (symbolisch) Bedeutetes – metaphorisch-imaginierend zu überschreiten, muß den »ideellen« Ursprüngen des Symbolisch-Bildlichen nachgegangen werden:

In der antiken idealistischen Philosophie nahm man an, daß die Welt nach den Ideen geschaffen war. Die antike »Idee« (*eidōs*) ist jedoch »wesentlich« Bild: jenes »Urbild«, das der konkreten Gestalt der Dinge zugrunde liegt. Das Offensichtliche ist nämlich, wie Platon im Linien- und im Höhlengleichnis aufzeigt, nur ein Schatten der übergeordneten »Realität« und »Wahrheit« der Ideen (vgl. *Politeia*; Buch VI).<sup>5</sup> Aristoteles schließlich erkennt zwar einen Dualismus von Stoff (*hylē/materia*) und Form (*eidōs/forma*). Aber auch im Rahmen dieses – nur vordergründigen, schließlich teleologisch aufgelösten – Dualismus reicht die zugrunde liegende Form/Idee näher an das zu entfaltende substanzielle Wesen als die widerspenstige, sich gegen die (Ver-)Formung sträubende Materie. Die »aktuelle« Erscheinung ist nur zufällig: akzidentiell. Notwendig und damit »objektiv« und »absolut« ist nur das immaterielle und unveränderliche wesenhaft Seiende (vgl. *Metaphysik*; insb. Buch IV–VII).

Diese Objektivierung und Verabsolutierung des Metaphysisch-Ideellen ist die selbst gelegte Falle der antiken idealistischen Philosophie sowie des an sie anschließenden theologischen

Denkens im Mittelalter. Beide verrieten die konkrete Wirklichkeit an die Idee einer »höheren« (göttlichen) Wahrheit, und die Welt rächte sich für diese Mißachtung: Im Zuge der neuzeitlichen Aufklärung geriet die Theologie und mit ihr die gesamte Metaphysik unter Verdacht. Es trat eine Verschiebung und Umkehrung ein: Die – so glaubte man – greifbare und meßbare Materialität des Dinglichen erschien gegenüber dem in seiner metaphysischen Transzendenz diffus und damit bedrohlich wirkenden Reich der Ideen als »tragfähigere« Grundlage für eine exakte und so zugleich ein neues Fundament bereitstellende Wissenschaft. Die (tradierten) theoretischen Vorstellungen wie ihre bildlichen Veranschaulichungen galten nunmehr als bloße »idola«, als Trugbilder, die die Erkenntnis des Wirklichen verschließen (vgl. Bacon: *Novum Organum*).<sup>6</sup> Die sich im Zählen erschöpfende positivistische Empirie erhielt deshalb den Vorzug vor der er-zählenden Theorie, welche ihren historischen Ursprung, oder wenn man so will: ihr Vor-Bild in der Narration des Mythos hatte (vgl. auch Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*) – und deren semantisch-etymologische Wurzel bezeichnenderweise im Sehen/Betrachten liegt (siehe oben).

In der an Bacon (und an Descartes) anschließenden rationalistisch-empiristischen Tradition steht letztlich auch Marx.<sup>7</sup> Es verwundert deshalb kaum, daß eines der Hauptanliegen seiner frühen Schriften die Kritik des neuzeitlichen Idealismus ist (vgl. z.B. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*). Denn in Deutschland hatte man sich – nach Leibniz – verstärkt wieder idealistischen Konzeptionen zugewandt, und vor allem Kant und Hegel prägten mit ihren Schriften den geistigen Horizont des späten 18. und des frühen 19. Jahrhunderts. Sogar die aus idealistischer Perspektive »häretischen« linkshegelianischen Konzepte verwarf Marx in harscher Kritik, da sie ihm zu »sentimental« (Feuerbach) bzw. zu »individualistisch« (Stirner) erschienen (vgl. *Die deutsche Ideologie*). Wer die objektiven Gesetze der Geschichte erkennen will, muß nämlich, so Marx, nach den ökonomischen Verhältnissen fragen, denn »es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt« (*Zur Kritik der politischen Ökonomie [Vorwort]*).

Aus dieser »materialistischen« Perspektive geriet folglich die Welt des Symbolischen, der Vorstellungen und Ideen, mit ihrem normierenden und prägenden (aber andererseits auch den positivistischen Festschreibungen zuweilen widersprechenden) Potential aus dem Blickfeld. Erst Antonio Gramsci brachte die Bedeutung der kulturell-symbolischen Sphäre wieder ins sozialistische Bewußtsein (vgl. z.B. *Sozialismus und Kultur*). Und für Louis Althusser schließlich besteht der Kern der Macht des Ideologischen gerade darin, daß es ein *imaginäres* (aber zugleich eben auch »materiell« in den Praxen und gesellschaftlichen »Apparaten« verankertes) Verhältnis zur realen Welt darstellt (vgl. *Ideologie und ideologische Staatsapparate*).

Diese Wiederentdeckung der Bedeutung des »Imaginären« im (post-)marxistischen Diskurs beruhte einerseits auf der Enttäuschung gegenüber einer historischen Realität, die sich an die Gesetzmäßigkeiten des Historischen Materialismus nicht halten wollte und das »Reich der Freiheit« im stalinistischen Gulag sowie – im Gegenlager – in der totalitär gewordenen

ästhetischen Schein-Welt des (fortgeschrittenen) Kapitalismus terminierte. Andererseits wurzelt sie in einem seit Beginn des 20. Jahrhunderts sich immer deutlicher abzeichnenden ganz allgemeinen »Paradigmenwechsel« in Philosophie und Wissenschaft. Hier lassen sich verschiedene Linien ausmachen:

Im Diskurs der Naturwissenschaften und der an ihren Modellen orientierten positivistischen Wissenschaftstheorie erwachte, angestoßen durch die Erkenntnisse der Quantenphysik (auf der Mikroebene) und die Prämissen der Relativitätstheorie (auf der Makroebene), ein selbst-kritisches Bewußtsein, so daß zumindest von der Vorstellung einer objektiven Meßbarkeit und Widerspiegelung der Realität weitgehend abgerückt wurde. Der schließlich auf dieser Grundlage entstandene »Kritische Rationalismus« setzte freilich an die Stelle der Vorstellung einer (empirischen) Verifizierbarkeit von Hypothesen die Fiktion ihrer Falsifizierbarkeit (vgl. Popper: *Logik der Forschung*) – und unterlag damit einem anlogem Fehlschluß (vgl. Lakatos: *Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme*). Schlüssiger – wenn auch »zirkulär« – ist das erkenntnistheoretische Modell in den modernen Kognitionswissenschaften. Hier begreift der »Radikale Konstruktivismus« (als eine ihrer dominanten Strömungen) die Welt unserer Vorstellungen als die Selbst-Hervorbringungen des geschlossenen Bewußtseinssystems (vgl. z.B. Maturana/Varela: *Autopoiesis and Cognition*).<sup>8</sup>

Es handelt sich dabei freilich um eine nicht-dialektische Sichtweise, die das individuelle Bewußtsein (als »black box«) von seiner Umwelt separiert und somit vom gesellschaftlichen Kontext (und seinem prägenden Einfluß) abspaltet. Schreiten wir deshalb – ganz bewußt – einen Schritt zurück und wenden wir uns Freud und der Psychoanalyse zu: Freud führt uns die (im-)materielle Macht des Unbewußten vor Augen, indem er die individuellen »Pathologien« aus dem *Widerstreit* zwischen dem auf unbewußter Ebene im Selbst verankerten (sozialen) »Über-Ich« und den – ebenfalls unbewußt-latenten – triebhaften Impulsen des »Es« erklärte, die durch das »Ich« nicht mehr vermittelt werden können (vgl. z.B. *Abriß der Psychoanalyse*). Dieser latente Konflikt im Selbst manifestiert sich aber nicht nur in Neurosen und anderen psychischen »Störungen«, sondern er tritt beispielsweise auch im Traum »zutage«: Beim Träumen wird der Widerstreit zwischen »Über-Ich« und »Es« nämlich auf einer »verschobenen« Ebene bearbeitet; er scheint verschlüsselt in hermetisch-verdichteten Bildern auf, die durch die »assoziative« Methode der Psychoanalyse deutbar und damit bewußt werden (vgl. *Die Traumdeutung*).<sup>9</sup>

Erst Lacan wagte es freilich, weiter zu schreiten, und zeigte auf, welche zentrale Rolle die Welt des Imaginär-Symbolischen (und also auch der Sprache) nicht nur im Bereich des Traumhaften und Unbewußten spielt, sondern wie es als vorgestellte und vorstellend verinnerlichte »Realität« für die reale Formierung des Subjekts und die Ausformung seines Begehrens geradezu konstitutiv ist. Das Feld der symbolischen Strukturen sowie ihre Erforschung und Deutung ist folglich für Lacan die »eigentliche« Sphäre der Psychoanalyse (vgl. z.B. *Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse*).

In Lacans Ansatz zeigt sich übrigens eine Nähe zur hermeneutischen Philosophie: Angeregt durch Husserls Phänomenologie – welche die wahrgenommene »Krisis der europäischen Wissenschaften« (1936) durch eine »innengeleitete« transzendente Erkenntnisweise, basierend auf der Methode der phänomenologischen/eidetischen Reduktion, zu überwinden versucht (vgl. *Die Idee der Phänomenologie*) –, bemüht sich Heidegger die »Seinsvergessenheit« der Philosophie ontologisch-hermeneutisch zu transzendieren.<sup>10</sup> Der Begriff der »Phänomenologie« drückt für ihn nämlich »eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: ›zu den Sachen selbst!‹ [...]« (*Sein und Zeit*; § 7 [S. 27]). Allerdings ist der direkte Zugang zu den »Dingen« verbaut: Den Spuren des Phänomenalen, sich Zeigenden – als einzig greifbarer »Wirklichkeit« – nachfolgend, gilt es, dem Seienden durch eine »entbergende« Auslegung näher zu treten. Das Medium dieser hermeneutisch-existenzphilosophischen Annäherung an das Sein ist die Sprache. Denn: »Der Weg ist ein Weg des Denkens. Alle Denkwege führen, mehr oder weniger vernehmbar, auf eine ungewöhnliche Weise durch die Sprache.« (*Die Technik und die Kehre*; S. 5)<sup>11</sup> Dieser von Heidegger (allerdings eher in dunkel-raunenden als klaren Worten) vorgezeichnete Denkweg wurde von Gadamer weiter beschritten, der die Hermeneutik zu einer »universalen« *geisteswissenschaftlich-philosophischen* »Methode« ausbaute,<sup>12</sup> um – durch (Text-)Interpretation und ein spielerisch-erfahrendes Verstehen – die dem Sein immanente »Wahrheit« zum Sprechen zu bringen (vgl. *Wahrheit und Methode*).<sup>13</sup>

An die hermeneutisch-phänomenologische Tradition schließen verschiedene Richtungen der neueren Philosophie explizit oder implizit an. Insbesondere in Frankreich ist ihr Einfluß mächtig: Merleau-Ponty stützt sich auf Husserl, und verweist auf die zwischen Subjektivität und Intersubjektivität vermittelnde leibliche Erfahrung, die »lebendige« Verwobenheit von Welt und Bewußtsein (vgl. *Phänomenologie der Wahrnehmung*). Eher an Heidegger schließt dagegen Sartre mit seinem existentialistischen Versuch einer »phänomenologischen Ontologie« an (vgl. *Das Sein und das Nichts*).<sup>14</sup> Mit der Bedeutung speziell des Bildlichen setzte er sich allerdings primär in seinen frühen Schriften auseinander. Dort entwickelte er zum einen die allgemeine These, daß die Imagination ein spezifischer Akt des Bewußtseins ist, in dem ein verbildlichender *Weltbezug* erfolgt. Das heißt: »Das Bild ist [nur denkbar als] Bewußtsein von etwas.« (vgl. *Die Imagination*; S. 242)<sup>15</sup> Dem Imaginären und der Imagination kommt aber zum anderen insoweit besondere Bedeutung zu, als es – und hier ist eine Nähe zu Lacan gegeben – »grundlegend« für das (subjektive) Bewußtsein ist. Denn nur in der notwendig sich negativ vom Realen absetzenden *Vorstellung* wird es möglich, daß sich das Bewußtsein gegenüber der Welt als eigenständige Realität entwirft: Es *ist* nur in der Imagination (vgl. *Das Imaginäre*; insb. S. 279–292).

Auch Ricœurs Philosophie weist starke Bezüge zur Hermeneutik auf. Bei ihm sind jedoch die Anklänge an die Sprachphilosophie deutlicher als bei Merleau-Ponty oder Sartre. Denn eine wesentliche Strömung in der neueren Philosophie, die eine Abkehr von Rationalismus und Positivismus und eine Hinwendung zum »Symbolischen« bedeutete, war eben auch die Sprachphilosophie: In Wittgensteins »*Philosophischen Untersuchungen*« (1953) wird mit

dem Bild des »Sprachspiels« erstmals ein primär interaktives und »alltagspraktisches« Verständnis der Sprache entwickelt, das sich von der »klassischen« Abbildtheorie (das Wort als Repräsentant des Gegenstandes) absetzt und dagegen auf die soziale Bedingtheit der sprachlichen Regeln und Bedeutungsrahmen verweist. Auch Saussure stellt die rein auf Konvention beruhende Korrelation zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem heraus und betont das Struktur-bildende Moment des Sprachlichen, das als soziale Gegebenheit das individuelle Sprechen überformt (vgl. *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*).<sup>16</sup> Und so rückte im folgenden die Sprache »logischerweise« ins Zentrum des Erkenntnisinteresses.

Bei Ricœur vollzieht sich dieser »linguistic turn« (Rorty) allerdings explizit in Anschluß an die Hermeneutik – und die Psychoanalyse.<sup>17</sup> Zentraler Topos seines philosophischen Bemühens ist folgerichtig die *Interpretation*, die sich um die Deutung der immer ambivalenten und damit gleichzeitig nach einer Auslegung geradezu *verlangenden* Welt der Symbole und der Sprache bemüht. In der Interpretation treffen sich notwendig die auf Klarheit und Eindeutigkeit bedachte Reflexion sowie die symbolisch geleitete Sinnsetzung und mythologische Wahrheits-suche der Hermeneutik, da eine grundlegende Dialektik von Reflexion und Symbol(ik) besteht, die nur »interpretativ« vermittelt werden kann: auf der Basis des reflexiven Bewußtseins, daß der zwischen beiden Erkenntnisweisen ausgetragene »hermeneutische Konflikt« das Ergebnis ihrer analogen immanenten Selbst-Widersprüchlichkeit ist (da selbst die »klassische« Hermeneutik letztlich die gegebene interpretative Vielfalt verneint). Erst wenn beide Methoden sich ergänzen, ist eine Überschreitung ihrer einseitigen Beschränkungen möglich. Und so bemerkt Ricœur: »Zweifellos müssen wir von uns selbst getrennt, aus dem Mittelpunkt vertrieben sein, um endlich zu wissen, was *Ich denke, ich bin* bedeutet. Wir meinten, die Antinomie von Mythos und Philosophie dadurch aufgelöst zu haben, daß wir in der Interpretation selbst die Vermittlung zwischen Mythos und Philosophie oder, in einem weiteren Sinne, zwischen Symbol und Reflexion suchten. Doch diese Vermittlung ist nicht gegeben, sie ist zu konstruieren.« (*Die Interpretation*; S. 68f.)

Die »dezentrierte« Interpretation Ricœurs hat also in erster Linie »konstruktiven« Charakter. Ganz anders das Konzept von Derrida. Seine poststrukturalistische Philosophie kulminiert im Bemühen um radikale Dekonstruktion: Er zeigt auf, wie in der Schrift, die sich von der narrativen Fixierung des Logos zu einem gewissen Grad gelöst hat, ein Raum für Differenzbewußtsein entsteht, wie durch das offensichtlich werdende Auseinanderklaffen von Signifikat und Signifikant eine dezentrierende (Text-)Spur gelegt wird, die als »abbildendes« Zeichen auf die »ursprüngliche«, immer schon gegebene Differenz – also gerade die Abwesenheit jeden Ursprungs – verweist.<sup>18</sup> Und so formuliert er (im Anschluß an Wittgensteins Sprachspiel-Metapher): »Die Heraufkunft der Schrift ist die Heraufkunft des Spiels.« (*Grammatologie*; S. 17) Freilich: In der phonographisch Lautschrift ist diese spielerische Spur der Differenz weitgehend verwischt, die im Akt der (grammatologischen) Dekonstruktion mühevoll zurückverfolgt werden muß (vgl. ebd.; S. 53ff.). Die Schrift versucht nämlich das Differenten durch ihre »bezeichnende« Gewalt zu verbergen. Aber das Symbolische der Schrift ist zugleich

der paradoxe Weg des Differenten, der Spalt, durch den es sich in den logozentrischen Diskurs einschleicht (vgl. auch *Die Schrift und die Differenz*; S. 422ff.).

Neben Derrida wiesen in Frankreich vor allem Lyotard und Foucault auf die normierende Macht der (Meta-)Erzählung und die unterdrückerischen Mechanismen des Diskurses hin (vgl. Lyotard: *Der Widerstreit* sowie Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*). Allerdings hatten schon Horkheimer und Adorno in ihrer »*Dialektik der Aufklärung*« (1944) eine Kritik am rationalistischen Logos formuliert, die in eine ganz ähnliche Richtung wies: In diesem »epochemachenden« Werk zeigen sie auf, wie alles Aufklärungsdenken, dessen Programm es war, »die Mythen aufl[zu]ösen und Einbildung durch Wissen [zu] stürzen« (S. 9), letztlich selbst im Mythos wurzelt, und wie der im modernen Wissenschaftsdiskurs dominante Positivismus mit seiner Fixierung auf Eindeutigkeit und Berechenbarkeit – im Verbund mit der kapitalistischen Verwertungslogik – die Individuen im Identitätszwang gefangen hält. So eliminiert Aufklärung schließlich sich selbst und das (kritische) Subjekt. Erst in seinem Spätwerk entwickelt Adorno eine »*Ästhetische Theorie*« (1970), die auch einen Ausweg aus dieser fatalen Dialektik andeutet. Er sieht ihn im mimetischen – und damit gerade nicht bloß »verdoppelnd« abbildenden, sondern auch an nicht-identitärer Andersheit orientierten – Impuls der Kunst sowie in der bestimmten, konkret angestoßenen Negation des (leidenden) Individuums (vgl. auch ders.: *Negative Dialektik*).

An Adornos Modell (aber auch an Kant und die hermeneutische Tradition) schließt aktuell Scott Lash mit seinem Konzept *ästhetisch-hermeneutischer Reflexivität* an. Diese besteht in einer – für die anderen und das Differenten – offenen Suchbewegung, welche auf subjektiver Erfahrung gegründet und sich auf dieser Basis gegen die Umklammerung durch die zugleich globalisierte und ästhetisierte Ökonomie wendet (vgl. *Another Modernity* sowie ders./Urry: *Economies of Signs and Space*). Auch Fredric Jameson zeigt an Adorno anschließend auf, daß trotz der »Verflachung« der Kultur im globalen Kapitalismus noch immer ein subversiv-transzendierendes Potential im Ästhetischen steckt, das entfaltet werden kann und muß, um gegen die spaltende »Pastichisierung« eine postmoderne utopische (Untergrund-)Bewegung ins Leben zu rufen (vgl. *Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus* sowie *Postmoderne und Utopie*). Es scheint also, wenn man dieses Bild des philosophisch-theoretischen Diskurses betrachtet, als sei die einst so vehement gegen idealistische Konzeptionen ins Feld geführte »Realität« – und das Bemühen um ihre (positivistische) Abbildung – mit dem Fortschreiten der Bewegung der Moderne selbst in Verdacht geraten, ideologisch zu sein. Auch aktuelle Bemühungen um eine Aufdeckung der »*Ideologie des Ästhetischen*« (Eagleton 1990) sowie die immer vehementer werdende »*Rückforderung der Realität*« (Bhaskar 1989) sind nur vor dem Hintergrund jener postmodernistischen »Delegitimierung« des Realen zu verstehen – denn das Reale ist schließlich aus umgekehrter Sicht nicht nur im Begriff, sich in Virtualität aufzulösen, sondern sich ungehemmt zu reproduzieren, indem es in simulativer Verdoppelung in den Bereich des Imaginären wuchert, die symbolischen (Sinn-)Strukturen kolonisiert (vgl. auch Baudrillard: *Die Simulation* sowie *Die Agonie des Realen*).

In dieser Situation der gleichzeitigen Hinterfragung und Verdoppelung des Realen, der diskursiven Befreiung und materiellen Bedrohung des Imaginären, besitzt gerade das Metaphorische – als potentiell vermittelnde Instanz – eine besondere »Virulenz«. Es schafft Bilder und definiert damit konkrete »Orte« im Diskurs, die das Denken (real) strukturieren. Die Metasphäre der Metapher überträgt/transportiert aber zugleich »untergründige« Botschaften, die – reflexiv hervorgekehrt – die gegebenen Realitäten herausfordern und subversiv-kreativ (um-)formen können. In dieser Dialektik der Metapher, ihrer »Heterotopie«, die im folgenden näher zu bestimmen ist, liegt folglich die Chance eines Aufbrechens, eines (interpretativen) Erschließens von Differenz-Räumen, aber auch die Gefahr einer neuen Fixierung.

### **VORSTOß: DIE DIALEKTISCHE VIRULENZ DER METAPHER**

Welches Bild also ist die Metapher? Und welches Bild wird ihr gerecht? – Man kann die Metapher im wörtlichen Sinn als einen »Überträger« begreifen. Die subversive »Macht der Metapher« (Gamm 1992) liegt in der »Infektiosität« dieser Übertragung. Von einem Bereich wird Bedeutung auf den anderen übertragen, transportiert: imaginiert. Der metaphorische Kontext wird dadurch – aus dem Blickwinkel des begrifflichen Denkens – gleichsam infiziert und kontaminiert. Er verändert sich in seinen (Sinn-)Bezügen. Das Reine des Begrifflichen wird gesprengt durch die »Verschmutzung« mit der Sinn-Fremden, in gewisser Weise unheimlichen, Angst und Ungewißheit provozierenden, aber auch zugleich Neugierde erweckenden Konkretion des metaphorischen Sprachspiels: In der Trope der Metapher nimmt das Bezeichnete eine abweichende »Gestalt« an. Das Denken wird rück-geführt auf das Anschauliche, Konkrete – und muß sich auf diese »Realität« deutend einlassen, um zu verstehen.

Dieses interpretative Verständnis ist *in einem doppelten Sinn* »kreativ«. Denn um in der Metapher Sinn zu erkennen, muß, wie gesagt, zumindest *eine* Bedeutung – auf der Basis eines suchenden (und damit grundsätzlich offenen) Reflexionsakts – *konstruiert* werden. Die Metapher *zwingt* also zur Interpretation, denn wörtlich genommen entzieht sich der metaphorische Ausdruck dem Verständnis; die entfremdende Abweichung der Metapher »stellt«, um ein Heidegger-Wort zu gebrauchen, den Rezipienten. Sie erfordert eine deutende »Positionierung« im Text-Rahmen und damit im Raum möglicher Bedeutungen.<sup>19</sup> Dieser Rahmen ist aber, und darin liegt ihre eigentliche »Kreativität«, nicht eindeutig, nicht fixierbar. Denn genau durch die Anbindung an das Konkrete wird ein per se niemals eingrenzbarer Interpretationsraum eröffnet – indem jede Konkretion (potentiell) den »sinnlichen« Ausgangspunkt für assoziative, abweichende Denkbewegungen bildet. So initiiert, »erregt« die Konkretion in der (bildhaften) Metaphorik eine Aufsprengung der Sinn-Grenzen. Die Metapher ist die (be-)greifbare, reale, dingliche Differenz im Diskurs. Sie verweist – als »schiefes«, der Kontextlogik widersprechendes Bild – auf die Uneinheit des (jedes) Gesagten. Und diese Differenz, dieser »Spalt« kann – wo er wahr-genommen wird – für imaginative, den vorgegebenen Rahmen auch überschreitende Interpretationen genutzt werden. Das ist (»ansteckende«) Poesis ihrer Poesie.

Man muß allerdings die Metapher zu lesen wissen, sie sinnlich werden lassen, d.h. sich auf sie einlassen, sich entäußern, ihr ausliefern, um sie solchermaßen, im Sinn einer differenzbewußten »negativen Hermeneutik« (Schönherr-Mann), reflektieren zu können. Ihr sinnlicher Hintergrund führt dann – möglicherweise – zurück zur eigenen »Sinnlichkeit«: den Imaginationen des nicht-identischen Subjekts und seinen (utopischen) Projektionen. Doch dafür muß, wie gesagt, von der gewohnten Lesart abgewichen werden. Denn insbesondere die konventionelle, zum toten Symbol »herabgesunkene« Metapher verführt zu einer Übernahme vorgegebener Deutungen. Diesen entgegengesetzt muß der bildliche Hintergrund, um konkret und damit für die Erschließung von Differenzräumen wirksam zu werden, auf den eigenen, individuellen Erfahrungshintergrund zurückgespiegelt werden. Nur in kritischer (Selbst-)Reflexion der assoziierten Bedeutungsfelder ist also ein kreatives Lesen der Metapher möglich. In gewisser Weise gleicht die Metapher damit einem Rätsel, einem Orakelspiel. Die Metapher ist wie ein Spiegel, in den man blickt: Es ist immer man selbst, der zurückblickt. Doch vielleicht ist dieses Selbst dann ein anderer. Und dieser andere blickt zurück in einen verspiegelten Raum, im Bewußtsein das dieser Raum – ebenso – ein anderer sein könnte.

Damit eine solche *metaphorische Transformation* gelingen kann, muß vor allem eines gegeben sein: das Bewußtsein, daß es sich um eine Metapher, ein Bild und seine Interpretation, nicht um das Wirkliche oder ein Bild des Wirklichen, handelt. Die Bedeutung, die man der Metapher beimißt, muß vor dem Hintergrund dieses Bewußtseins also sowohl »sinnlich« wie aus kritischer Distanz reflektiert werden. Die Metapher erfordert eine intensive Auseinandersetzung, wenn man ihr nicht verfallen, sondern ihr reflexives Potential (im Sinne einer ästhetisch-hermeneutischen Reflexivität) befreien will. Insbesondere im wissenschaftlichen Kontext ist diesbezüglich besondere Sensibilität erforderlich. Denn im Kontext der (Sozial-)Wissenschaft gilt eine »doppelten Hermeneutik« (Giddens), die in der Rückbezüglichkeit der wissenschaftlichen Diskurse mit ihrem sozialen Rahmen, also dem Raum der (sozial-)wissenschaftlichen Interpretationsspiele, besteht. Das aber bedeutet: Wenn man eine Metapher in den sozialen Diskursraum entläßt, so entwickelt diese ein Eigenleben, sie wird aufgenommen und (re-)interpretiert, und man sollte genau bedenken, welche Interpretationen die Semantik der Metapher nahe legt. Das bedeutet kein Plädoyer, die Interpretationsräume zu beschneiden, der Metapher eine zwingende Leseanweisung beizufügen, sondern sich der möglichen Interpretationen bewußt zu werden, die eigenen Metaphern ständig selbst zu hinterfragen, ihre Ambivalenz offenzulegen. Und zweifellos: Auch das hier verwendete Bild der Metapher als »infektiösem Überträger« ist keineswegs eindeutig. Es stellt die Metapher in die Nähe der Krankheit. Diese Nähe soll nicht verneint werden. Aber vielleicht ist die Krankheit der Metapher eine Krisis, die das Potential der Katharsis durch eine subversive Infiltrierung mit imaginativen Gehalten in sich birgt und so zur Überschreitung der »Realität« aufruft: Die Chance zur Auseinandersetzung über das Stellende der greifbaren Differenz des metaphorischen Bilds.

Nur bewußt und beständig kritisch reflektiert, ist die Metapher also eine »Belebung« des Diskurses. Die unreflektierte Auslieferung an das Bildliche der Metapher dagegen fixiert und

vereinnahmt. Die Metapher ist deshalb in jeder Hinsicht ein machtvoller »Ort« im Diskurs. Nur allzu leicht gerät man in den imaginativen Sog des Bildlichen, das mit seinen »Anschauungen« das Denken strukturiert und damit Denkräume auch absperrt. Das Konkrete, das auf die Differenz verweist, suggeriert also, wenn man es nicht eigen-sinnig deutet, (fiktive) Eindeutigkeit. Oft kommt es langsam und schleichend zu einer Verfestigung der Lesarten der Metapher. Ihre Abweichung wird dann zur Konvention. Das ist die andere Seite der Dialektik der Metapher, ihrer ambivalenten Virulenz. Die Metapher stellt und verstellt. In ihr liegt eine normierende Macht, aber ebenso ein kreatives Subversionspotential. Die Metapher ist das Leben und der Tod des Diskurses.

Im (wissenschaftlichen) Diskurs blieb die Metapher deshalb über weite Strecken ein ungeliebter und doch stets präsenter Gast: Lange schwieg man von der Metapher, und wo man sich über sie ausließ, kam es zumeist einer Diffamierung gleich. Und doch bediente man sich ausgiebig ihrer ambivalenten Macht. Das beredte Schweigen über die Metapher – denn man darf die Quellen der eigenen Macht nicht enthüllen – setzte schon dort ein, wo man versuchte, ihre Bedeutung (umfassend) *festzuschreiben*. Denn hier beginnt zugleich die Geschichte der Zuschreibung der Metapher zu einem *ingeschränkten*, peripheren Diskurs: Die »klassische« Definition der Metapher – und somit ihr angestammter Ort – findet sich nämlich in der »*Poetik*« des Aristoteles. Dort heißt es:

»Eine Metapher ist die Übertragung eines Wortes (das somit in uneigentlicher Bedeutung verwendet wird), und zwar entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung, oder von einer Art auf eine andere oder nach den Regeln der Analogie.« (*Poetik*; S. 67 [1457b])

In ihrem »poetischen« Kontext erfährt die Metapher zwar eine gewisse Anerkennung, indem Aristoteles bemerkt:

»Es ist aber bei weitem das Wichtigste, daß man Metaphern zu finden weiß. Denn dies ist das Einzige, das man nicht von einem anderen erlernen kann, und ein Zeichen von Begabung. Denn gute Metaphern zu bilden bedeutet, daß man Ähnlichkeiten zu erkennen vermag.« (Ebd.; S. 76ff. [1459a])

Die besondere Qualität des metaphorischen Ausdrucks im Rahmen der *Poetik* bedeutet jedoch nicht zwangsläufig ihre allgemeine Wertschätzung. Zwar findet sich eine weitgehend analoge Beurteilung der Metapher für den Bereich der »*Rhetorik*« (vgl. Buch III-2 [1404bff.]).<sup>20</sup> Doch gerade diese (doppelte) Einordnung zeigt deutlich die latente Mißachtung der Metapher durch Aristoteles. Denn sie verweist darauf, daß die Metapher im Kontext der »zentralen« Wissenschaften, also der auf die Erkenntnis der Wahrheit gerichteten Metaphysik und der auf das Gute und Richtige im Rahmen der Gemeinschaft gerichteten Ethik/Politik, als ein ungeeignetes »Medium« erscheint. Wie schon Platon (vgl. z.B. *Gorgias*), so sieht auch Aristoteles nämlich gerade in der *Rhetorik* (und der in ihr wiederum einen prominenten Platz einnehmenden *Metaphorik*) eine potentiell gefährliche, irreleitende Kunst, die von den Sophisten

geschickt genutzt wurde, um an die Stelle des Richtigen und der Wahrheit beliebige Meinungen zu setzen. In der »*Nikomachischen Ethik*« drückt Aristoteles diese negative Einschätzung in klaren Worten aus:

»Die Sophisten [...] sind [...] weit davon entfernt, (wirkliche) Lehrer zu sein. Denn man kann rundheraus sagen: sie wissen gar nicht, welche Art von Ding die Staatskunst ist, noch welcher Art ihre Gegenstände sind. Denn sonst könnten sie sie nicht mit der Rhetorik auf die gleiche Stufe oder noch tiefer stellen [...]« (Buch X-9 [1181a 13f.])

Anders als Platon, der zwar die Sophisten verabscheute, jedoch selbst eine ausgesprochene Vorliebe für metaphorisch-bildliche Veranschaulichungen in seinen Dialogen zeigt (siehe auch zurück zu S. 3), herrscht bei Aristoteles folglich ein sachlich-nüchterner Ton vor. Er meidet Bilder und Metaphern (wenn er sie auch nicht ganz eliminieren kann) und schreibt die Metapher zudem, wie oben erläutert, einem Randbereich zu. Auch in der Folge wagte es kaum ein Ernst zu nehmender/Ernst genommen werden wollender Denker, sich – offen – zur Metapher zu bekennen. Denn wie bemerkt Max Black so treffend:

»Auf die Metaphern eines Philosophen aufmerksam machen, heißt ihn herabsetzen – als rühmte man einen Logiker wegen seiner schönen Handschrift. Der Hang zur Metapher gilt als verderblich nach der Maxime, worüber sich nur metaphorisch reden lasse, solle man am besten überhaupt nicht reden.« (*Die Metapher*; S. 55)

In dieser Hinsicht steht die neuzeitliche Philosophie in völliger Kontinuität zur philosophischen Tradition. Sie ist – bemüht in einer Zeit der Unsicherheit neue Sicherheiten herzustellen – dominiert vom Streben nach dem »reinen« Begriff. Das zeigt sich nicht nur an der ablehnenden Haltung, die etwa Bacon und Descartes gegenüber der bildlichen Sprache und dem bildlichen Denken einnehmen (siehe nochmals S. 4 sowie Anmerkung 6 und 7). Eine explizite Ablehnung des Bildlichen und speziell des Metaphorischen läßt sich sehr klar auch bei anderen zentralen Philosophen der Neuzeit aufweisen. Thomas Hobbes etwa läßt sich vom Ideal der geometrischen Methodik leiten und fordert ein mathematisch genaues Operieren mit den Begriffen.<sup>21</sup> Deshalb bemerkt er:

»Eine deutliche, durch richtige Erklärungen gehörig bestimmte und von allen Zweideutigkeiten gesäuberte Art des Vortrags ist gleichsam das Licht des menschlichen Geistes; die Vernunft macht die *Fortschritte*, Regeln machen den *Weg zur Wissenschaft* aus, und Wissenschaft hat das *Wohl des Menschen zum Ziel*. Metaphern aber und nichtssagende oder zweideutige Worte sind *Irrlichter*, bei deren Schimmer man von einem Unsinn zum anderen übergeht und endlich, zu Streitsucht und Aufruhr verleitet, in Verachtung gerät.« (*Leviathan*; S. 45f. [Kap. 5])

Und auch anhand der Gedanken von Leibniz, dem bedeutendsten deutschen Vertreter des neuzeitlichen Rationalismus, läßt sich die ausgeprägte Skepsis gegenüber einer am Konkreten

des Bildlichen angeleiteten Erkenntnisweise aufzeigen. Dieser versucht die allgemeine Falschheit der bildlichen Betrachtungsweise und die Gefahren der Metonymie/Metaphorik<sup>22</sup> am Beispiel der »Illusion«, die die Betrachtung eines Gemäldes hervorruft, aufzuzeigen:

»Wenn uns also ein Gemälde täuscht, so irren wir auf zweifache Art in unserem Urteil. Zuerst nämlich setzen wir die Ursache für die Wirkung und glauben das, was die Ursache des Bildes ist, unmittelbar zu sehen, worin wir ein wenig jenem Hunde gleichen, welcher gegen einen Spiegel anbellt. Denn eigentlich sehen wir nichts weiter als das Bild und werden nur von den Strahlen affiziert [...] Zweitens täuschen wir uns auch, indem wir die eine Ursache für die andere setzen und etwa glauben, daß das, was nur von einem [...] Gemälde kommt, von einem Körper abgeleitet sei, dergestalt, daß in diesem Falle unsere Urteile zugleich eine Metonymie und eine Metapher begehen, denn auch die rhetorischen Figuren werden zu Sophismen, wenn sie uns täuschen. (*Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*; S. 105f.)

Die Spitze und den Höhepunkt in der erstaunlich uniformen philosophischen Bewegung weg von der Metapher und vom Bildlichen kann man freilich bei Hegel ausmachen.<sup>23</sup> Zwar gehört er dem deutschen Idealismus an, der als eine Wiederbelebung insbesondere des Platonismus angesehen werden kann.<sup>24</sup> Doch Hegel faßt die Idee im Gegensatz zu Platon rein abstrakt (und nicht bildlich). Das Abstrakte der Idee kann wiederum nur über den reinen (eindeutigen) Begriff erfaßt werden, in dem alle Widersprüche (synthetisch) »aufgehoben« sind.<sup>25</sup> Auch die Metapher beinhaltet zwar eine Synthese, indem sie Gegensätze verbindet, zweifaches in eins setzt. Trotzdem betrachtet Hegel die Metapher – wegen ihrer potentiell bedrohlichen Uneindeutigkeit – notwendig kritisch. Denn:

»Die Metapher [...] ist immer eine Unterbrechung des Vorstellungsganges und eine stete Zerstreuung, da sie Bilder erweckt und zueinanderstellt, welche nicht unmittelbar zur Sache und Bedeutung gehören [...]« (*Vorlesungen über die Ästhetik*; S. 395 [Teil 2, Kap. 3, Abschnitt B, 3a]).

Die Metapher bringt also gemäß Hegel von der Spur der (metaphysischen) Bedeutung ab, und die Philosophie muß darum eine ähnliche Bewegung wie die – lebendige – Sprache vollziehen, in der nach und nach der ursprüngliche metaphorisch-bildliche Gehalt vieler Ausdrücke schwindet und sich durch »Abnutzung« (bzw. in dialektischer Aufhebung) zum eigentlichen Ausdruck/Begriff wandelt (vgl. ebd.; S. 391f.).<sup>26</sup>

Der reine Begriff, dem Hegels Philosophie zustrebt, ist freilich selbst eine (substitutive) Metapher: Er steht gewissermaßen als Symbol für die metaphysische Transzendenz bzw. Gott. Denn wie schon das alte Testament offenbart: »Am Anfang war das Wort.« Gott ist also nichts anderes als der reine Begriff, die absolute Idee, die den Ausgangspunkt allen (Bewußt-)Seins darstellt. Was aber, wenn das Ende folgt, wenn Gott, wie Nietzsche nicht nur zu denken, sondern auch auszusprechen wagte (vgl. *Die fröhliche Wissenschaft*; Nr. 108), tot ist bzw. nur eine Illusion darstellt? – Dann läßt sich mit einem Mal denken, daß der reine Begriff und seine

(metaphysisch-transzendente) Wahrheit ebenso nur eine Illusion ist, und in der Folge somit jede Wahrheit illusionär und fiktiv wäre. Doch wie entsteht die Fiktion der Wahrheit, worauf gründet die Illusion des reinen Begriffs? – Sie gründet auf einem Vergessen, auf einem langsamen Prozeß der »Entsinnlichung« von Sprache: eben jener schon von Hegel herausgestellten metaphorischen »Abnutzung«, die schließlich zum Absterben des ursprünglichen metaphorisch-bildlichen Gehalts führt. Genau dies stellt folglich Nietzsche, große Vernichter und Erneuerer der Philosophie, heraus, indem er bemerkt:

»Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen.« (*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*; S. 314)

Und weiter heißt es:

»Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihresgleichen ist und deshalb allem Rubrizieren immer zu entfliehen weiß, zeigt der große Bau der Begriffe die starre Regelmäßigkeit eines römischen Kolumbariums und atmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist. Wer von dieser Kühle angehaucht wird, wird es kaum glauben, daß auch der Begriff, knöchern und achteckig wie ein Würfel und versetzbar wie jener, doch nur als das Residuum einer Metapher übrigbleibt [...]« (Ebd.; S. 315)

Nietzsche interpretiert also das philosophische Streben nach Wahrheit und die »mathematische« Operation mit reinen, sterilen Begriffen als illusorische Flucht, die versucht, die vorgängige sinnliche Ambivalenz des bildhaften Hintergrunds der Sprache zu tilgen. Ausgehend von dieser Einsicht stellt sich jedoch die Frage: Was könnte die Metapher dem philosophisch-wissenschaftlichen Diskurs noch sagen, und in welcher Beziehung steht sie zu ihm?

Dies ist eine Frage, der sich Derrida im teilweise expliziten, teilweise impliziten Anschluß an Nietzsche gestellt hat: Es geht ihm nämlich um eine Dekonstruktion jener »*Weißes Mythologie*« (1972) der Metaphysik, die die Geschichte der abendländischen Philosophie dominierte und die wesentlich auf der untergründigen Macht ihrer (verschleierte) Metaphern beruht – was ihr aber zugleich zum Verhängnis wird. Unter Verweis auf Anatole France (einem französischen Denker der Jahrhundertwende) sowie Hegel zeigt Derrida dabei zunächst auf, daß jeder Begriff eine anschauliche Grundlage hat, die nur langsam »ausgelöscht« wird. Dieser historische »Abnutzungseffekt« stellt für die metaphysische Philosophie einen erheblichen »Mehrwert« dar, indem die metaphorische Bedeutungsverdoppelung heimliche Bedeutungsübernahmen ermöglicht (vgl. S. 214ff.).

Die »Metaphorisierung« gerät aber mit der Zeit (und für die Philosophie selbst) in Vergessenheit. Die Metapher bzw. die metaphorische Sinnanleihe wird für den reinen Sinn gehalten, was die (metaphysische) Philosophie einer progressiven Erosion überantwortet: Das »philosophische Begehren« richtet sich nämlich immer stärker darauf, durch die abweichende Verdichtung der Metapher eine »Abkürzung« zum Eigentlichen zu erlangen, also den Differenzraum zwischen Metapher und dem metaphorisch Bedeuteten aufzuheben (vgl. ebd.; S. 257). Diese (philosophische) »Ökonomie« der Metapher führt allerdings dazu, daß die Metapher generalisiert wird und durch ihre grenzenlose Entfaltung ihre Bedeutung schließlich verliert. Deshalb bemerkt Derrida:

»Die Metapher trägt also stets ihren eigenen Tod mit sich. Und dieser Tod ist zweifellos auch der Tod der [metaphysischen] Philosophie.« (Ebd.; S. 258)

Gewissermaßen von der Gegenseite aus greift Ricœur die Thematik auf.<sup>27</sup> Er liest die Metapher und ihre Bezüge zur Philosophie aus hermeneutischer Sicht (und somit eher an Heidegger als an Nietzsche anschließend).<sup>28</sup> In einem frühen Aufsatz legt er dabei dar, daß die Metapher ein Werk »en miniature« ist, das seine Bedeutung allerdings erst durch seinen Kontext erfährt. Ricœur begreift die Metapher folglich als eine kontextuelle Bedeutungsverschiebung (vgl. *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*; S. 361). Nicht der Kontext alleine bestimmt jedoch das Verständnis der Metapher, sondern es handelt sich beim metaphorischen Verstehen immer auch um einen Prozeß des Selbstentwurfs und der Selbstdeutung: Die Metapher ist das Zur-Sprache-Kommen einer Welt und die Entschlüsselung dieser Welt ist das Zu-sich-selbst-Kommen im Angesicht dieser Welt (vgl. ebd.; S. 371f.).<sup>29</sup>

Genau aufgrund dieser Eigenschaft stellt die Metapher für Ricœur das »lebendige« und notwendige Bindeglied zwischen poetischem und philosophischem Diskurs dar, die keineswegs als getrennt betrachtet werden sollten. Die interpretative Offenheit der Metapher verleiht ihr das Potential, die Wirklichkeit in neuer Weise zu beschreiben – indem sie zur (kreativen) Deutung zwingt. Und eben das macht sie auch für den philosophischen Diskurs fruchtbar. In ihr kommt eine Spannung zwischen Wirklichkeitstreue und Imagination zum Tragen, die eine »metaphorische Wahrheit« – hermeneutisch – offenbart (vgl. *Die lebendige Metapher*; S. 239). In dieser Hinsicht könnte der spekulative philosophische Diskurs also durchaus von der Poetik lernen (vgl. ebd.; Kap. 6, insb. S. 253ff.). Und wie bemerkte schließlich schon Paul de Man:

»Alle Philosophie ist in dem Maße, wie sie von »uneigentlicher« Sprache abhängt, verurteilt, literarisch zu sein, alle Literatur, als Depositorium genau dieses Problems, in gewissem Umfang philosophisch.« (*Epistemologie der Metapher*; S. 437)

Bei seiner Argumentation stützt Ricœur sich allerdings, wie schon oben angemerkt, weniger auf de Man als vielmehr auf Heidegger. Letzterer setzt sich zwar explizit von der Metapher

ab, indem er sie ins Reich der Metaphysik verdammt und bemerkt: »Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik.« (*Der Satz vom Grund*; S. 89) Ricœur zeigt jedoch gute Gründe dafür auf, warum er trotzdem in Heidegger einen geeigneten Kronzeugen für die Fruchtbarkeit der (metaphorischen) Verbindung zwischen philosophischem und poetischem Diskurs sieht.

»Das Denken ist ein Erhören, das erblickt.« (Ebd.; S. 86) – Die metaphorische Färbung dieses Heidegger-Satzes ist offensichtlich. Und doch: Heidegger streicht heraus, daß er dies *im eigentlichen Sinn* meint und eben nicht metaphorisch bzw. in einem übertragenen Sinn verstanden wissen will (vgl. ebd.; S. 87). Ricœur verweist nun aber – wie ich meine ganz zurecht – darauf, daß die explizite Vorliebe Heideggers für metaphorische Ausdrücke dieser Art eine »andere Sprache« spricht, Heidegger zwar vielleicht die rein substitutive Metapher, die nicht über sich selbst hinaus weist, ablehnen mag, diese Ablehnung jedoch keinesfalls für die »lebendige«, po(i)etische Metapher gilt (vgl. *Die lebendige Metapher*; S. 254ff.). Denn:

»Lebendig ist die Metapher nicht nur insofern, als sie eine konstituierte Sprache belebt. Lebendig ist sie auch, indem sie den Schwung der Einbildungskraft auf ein »mehr denken« auf die Ebene des Begriffs überträgt.« (Ebd.; S. 285)

Und daß (metaphorische) Dichtung und (begriffliches) Denken in engem Bezug zueinander stehen, selbst wenn die rationalistische Betrachtungsweise sich gegen diese Erkenntnis sträubt, das wußte und bekannte nicht zuletzt auch Heidegger:

»Beide, Dichten und Denken, brauchen einander, wo es ins Äußerste geht, je auf ihre Weise in ihrer Nachbarschaft.« (*Unterwegs zur Sprache*; S. 173)

Wenn wir aber nun dieses Verhältnis (der Nähe) aus der Nähe betrachtet, so finden wir – gerade auch vor dem Hintergrund der dargelegten Positionen – die ambivalente Dialektik der Metapher bestätigt: Die Metapher als Absperrung des Diskurses und seine kreative Öffnung; die Metapher als metaphysische Transzendenz (wo sie die abstrakte Idee repräsentiert) und als Differenz (wo ihre »Sinnlichkeit« konkret angestoßene Denkbewegungen initiiert). Vor allem wird jedoch ihre unaufhebbare Verwobenheit mit den Strukturen des »Geistes« deutlich: die – gegenseitige – »Durchsetzung« und Durchdringung von Begriff und metaphorischem Ausdruck. Und so heißt es an einer »bezeichnenden« Stelle in den »*Philosophischen Untersuchungen*« Wittgensteins:

»Ein *Bild* hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unserer Sprache [...]«  
(Nr. 115)

Mit Wittgenstein wurde, wie schon einleitend erwähnt, ein gesteigertes Interesse für die Sprachphilosophie eingeläutet – und damit auch für die Metapher. Das lange Schwiegen

von der Metapher und die Negation ihrer ambivalenten Macht sowie ihrer philosophischen Potentiale hatte damit – wie man nicht zuletzt an Ricœur sieht – ein Ende. Deshalb sollen im folgenden noch einige weitere zentrale Ansätze zu Wort kommen, die aus (sprach-)philosophischer Sicht dazu beitragen können, die Virulenz und Dialektik der Metapher im Hinblick auf ihr heuristisches Potential herausstellen.<sup>30</sup> So bemerkt beispielsweise der Philosoph Ivor A. Richards zur allgemeinen Bedeutung der Metapher im Kontext von Sprache und Wissenschaft:

»Daß die Metapher das allgegenwärtige Prinzip der Sprache ist, kann anhand bloßer Beobachtung nachgewiesen werden [...] Selbst in der strengen Sprache der Wissenschaften kann man sie nur mit großen Schwierigkeiten ausschalten oder umgehen [...] Vor allem in der Philosophie ist jeder Schritt riskant, wenn wir uns nicht ständig der von uns [...] verwendeten Metaphern bewußt sind; wir können zwar behaupten, Metaphern zu meiden, doch wird uns das nur gelingen, wenn wir sie zuvor entdeckt haben [...] Die Metaphern, die wir meiden, steuern unser Denken ebenso sehr wie jene, die wir akzeptieren.« (*Die Metapher*; S. 33)

Noch weiter als Richards gehen Lakoff und Johnson. Diese behaupten, daß »unser alltägliches Konzeptsystem, nach dem wir sowohl denken als auch handeln, [...] im Kern und grundsätzlich metaphorisch [ist]« (*Leben in Metaphern*; S. 11). Unser gesamtes (praktisches) Leben, nicht nur die Sprache, beruht also auf metaphorischen Konzepten.<sup>31</sup> In den Metaphern kondensieren dabei (kulturelle und physische) Erfahrungen, so daß ein kohärentes und mit den sozialen Vorstellungen im Einklang stehendes metaphorisches System entsteht (vgl. ebd.; insb. S. 28–34 und S. 139ff.).<sup>32</sup> Aufgrund der somit ausgeprägten »konventionellen« Natur der metaphorischen Systeme ist es allerdings nach Lakoff und Johnson schwierig (wenngleich keinesfalls ausgeschlossen) durch die Prägung von neuen metaphorischen Konzepten das Denken und die Welt zu verändern (vgl. ebd.; S. 161ff.).

Die innovative Funktion von Metaphern stellt dagegen Richard Boyd stärker heraus. Metaphorische Ausdrücke sind gemäß ihm insbesondere dort nützlich und erforderlich, wo keine äquivalenten theoretisch-abstrakten Begriffe existieren, die den Gegenstand erfassen könnten. In diesem Fall sind die Metaphern sogar konstitutiv für die Formulierung von Theorien – und sie besitzen darüber hinaus eine produktive »induktive Unabgeschlossenheit« (inductive open-endedness), indem der Rezipient zu einem Fortdenken entlang der aufgemachten Analogien eingeladen wird und so ggf. auf Gedanken stößt, die zuvor noch nicht entdeckt oder (so) verstanden wurden (vgl. *Metaphor and Theory Change*; insb. S. 368).

Eine ähnliche Vorstellung entwickelt Hans Blumenberg, wenn er im Rahmen seiner »Paradigmen zu einer Metaphorologie« (1960) – wo es ihm ganz generell um eine Reflexion über die mythischen Gründe der Philosophie geht – von der »absoluten Metapher« spricht. Solche »absoluten Metaphern« stellen Grundbestände der philosophischen Sprache dar, die sich nicht rückführen lassen, nicht in Begriffe aufgelöst werden können. Deshalb sucht die Metapho-

rologie »an die Substruktur des Denkens heranzukommen, an den Untergrund, die Nährlösung der systematischen Kristallisation, aber sie will auch faßbar machen, mit welchem »Mut« sich der Geist in seinen Bildern selbst voraus ist und wie sich im Mut zur Vermutung seine Geschichte entwirft.« (S. 290)

Blumenberg stimmt damit grundsätzlich mit Derrida überein, daß die Philosophie (sich) allzu oft ihre metaphorischen Grundlagen verschleiert. Die Dekonstruktion dieses Verschleierungszusammenhangs führt für Blumenberg jedoch nicht zur Skepsis gegenüber der Metapher (und ihrer Metaphysik) – er sieht, wie Ricœur, in ihr ein kreatives Potential, das freilich erst im Bewußtsein ihrer phantastischen »Unsagbarkeit« voll entfaltet werden kann. Denn, wie Paul Henle bereits aufwies, beinhaltet die Metapher als (vorgestelltes) Bild notwendig immer auch (In-)Differenz: Sie kann unmöglich wörtlich aufgefaßt werden, und »diese Unmöglichkeit treibt dazu, eine übertragene Bedeutung zu suchen« (*Die Metapher*; S. 91).

Die »*Metaphorische Verdrehung*« (Beardsley 1962) erreicht also – durch den »Zwang« zur Deutung und »schöpferische« Interpretationen – (latente oder bewußte) Bedeutungsmetamorphosen wie -verschiebungen. Jede bloße Substitution- oder Vergleichstheorie der Metapher ist folglich abzulehnen; vielmehr gilt es ein *interaktives Verständnis* der Metapher zu erlangen (vgl. auch Black: *Die Metapher*), wobei die Metapher nur jeweils der Ausgangspunkt wechselseitiger Deutungen sein kann, die Be-Deutung erst in jenem Wechselspiel der Interpretationen generiert wird und nicht – essentialistisch begriffen – in der Metapher selbst beinhaltet liegt. Deshalb läßt sich mit Donald Davidson formulieren: »Metaphern sind die Traumarbeit der Sprache, und ihre Deutung sagt – wie bei der Traumarbeit – durch Spiegelung über den Deutenden genausoviel wie über den Urheber.« (*Was Metaphern bedeuten*; S. 49)

#### **METAPHORISCHE VER-DICHTUNG ALS BASIS EINER METAPHORISCHEN HEURISTIK: DIE PSYCHOLOGIE DER METAPHER UND DIE (VERMITTELTE) »INNERLICHKEIT« DER ERKENNTNIS**

Begreift und deutet man die Metapher, wie Davidson, – metaphorisch – als »Traumarbeit der Sprache«, die keine absoluten »Wahrheiten« offenbart und offenbaren kann, so stellen sich allerdings eine Reihe von Fragen: Ist die angenommene Bedeutung der Metapher nicht bloße Einbildung, und liegt nicht eventuell sogar eine erhebliche Gefahr darin, ihr (»falsche«) Bedeutung beizumessen? Was könnte die Metapher für die Theorie und den Erkenntnisfortschritt überhaupt bedeuten, wenn all ihre Bedeutung sich nur aus den Deutungen ergibt. Haben wir es in den Metaphern also nicht vielleicht doch tatsächlich nur mit, im wissenschaftlichen Kontext, unnützen oder gar schädlichen Traum- und Trugbildern zu tun, die Bedeutungen suggerieren, welche – jenseits der (subjektiven) Deutung – gar nicht vorhanden sind? Und sind die konkreten, von uns verwendeten Metaphern nicht mehr oder minder zufällig, könnte nicht jedes beliebige Bild der Ausgangspunkt unserer Deutungen sein? Vor allem aber: Wiegt uns nicht die bildliche Plastizität der Metapher in eine eher fragwürdige (Deutungs-)Sicherheit,

sitzen wir nicht dem trügerischen Heilsversprechen auf, daß wir – ähnlich wie im Rahmen der Psychoanalyse – durch ihren Anstoß und ihre (vernünftige) Deutung eine verschüttete »Wahrheit« ans Licht zerren könnten?

Zweifellos: Die Metapher spricht in hervorragender Weise die Ebene der Latenzen, des Unbewußten an. Wir meinen in und an der Metapher eine versteckte Bedeutung zu erkennen – und bringen so in assoziativen Deutungen möglicherweise ein (in uns) »schlummerndes« Wissen an den Tag. Aber es ist wichtig, sich zu vergegenwärtigen, daß dieses Verständnis der Metapher selbst schon eine theoretische Anschauung ist, die – in diesem Fall – von psychoanalytischer Metaphorik gespeist ist. Umgekehrt kann man allerdings gleichfalls, wenn man nach dem Verhältnis von Metapher und Psychoanalyse fragt, letztere als eine Art Metaphernanalyse begreifen. Die für die Psychoanalyse so zentrale Kategorie der »Übertragung« ist schließlich geradezu ein Synonym für die dem Begriff der »Metapher« zugrunde liegende ursprüngliche Bedeutung (siehe auch nochmals S. 11 und vgl. Carveth: *Die Metaphern des Analytikers*; S. 17ff.). Das potentiell schädliche und »gefährliche« Element dieser Übertragung, die mögliche »Pathologie« des (metaphorischen) Übertragungsprozesses, bedeutet – so gedeutet – nichts anderes, als daß man von einer Metapher gleichsam »besessen« ist, von ihr beherrscht wird (was sich dann als Neurose manifestiert), anstatt ihren Differenzraum, die Abweichung von der Norm des Normalen, für eine Erweiterung des eigenen Vorstellungsbereichs zu nutzen. Deshalb ist die Psychoanalyse auch »alles andere als ein Versuch zur *Eliminierung* des metaphorischen Denkens (oder der Übertragung), vielmehr ermöglicht sie, als »Metaphernanalyse«<sup>33</sup> verstanden, sich der Anwendung von Metaphern bewußt zu werden und zu einem selbstkritischen Verhältnis zu den Metaphern (und Gegensätzen) zu gelangen, von denen wir gelebt werden und die wir leben.« (Ebd.; S. 32f.)<sup>34</sup>

Freilich kommt es im deutenden Rahmen der Psychoanalyse häufig auch zu fixierenden Festschreibungen, zu metaphorischen Einengungen, die im Gegenteil zu einer Verdinglichung des Subjekts führen können – etwa wenn vom Modell eines kohärenten, für sich eine *Einheit* bildenden Selbst ausgegangen wird, das (eben da diese metaphorische Sichtweise eingenommen wird) wiederum von der Gefahr des Fragmentierens bedroht ist (vgl. auch ebd.; S. 39ff.). In diesem Zusammenhang erweist sich übrigens die Spiegelmetapher als besonders aufschlußreich und »virulent«, denn sie ist – als Verbildlichung der Reflexivität des Subjekts – zentral für die Hervorbringung und Selbstthematisierung des neuzeitlichen Individuums: Der Spiegel, der das Ich darstellend hervorbringt, steht einerseits in der Tradition der Metaphorik eines identitären Subjekts, für das von (gegenseitiger) Entsprechung geprägte Spiegel(ungs)-verhältnis von Ich und Welt; andererseits verweist der Spiegel ebenso auf die »Brüchigkeit« dieses Arrangements (vgl. Konersmann: *Lebendige Spiegel*; speziell S. 32–38).

Insbesondere Lacan hat dieses »Spiegel-Bild« beschreibend herangezogen, um das Verhältnis des Subjekts zu seinem (sozialen) Kontext theoretisch darzustellen. Er nutzt die Spiegelmetapher dabei jedoch genau für eine Dekonstruktion jenes oben angesprochenen Modells eines kohären-

ten Selbst. Das Spiegelstadium, bei dem das Kleinkind lernt/erlernen muß, sich im gespiegelten Bild als (zunächst physiologische und dann psychologische) Einheit zu erfahren, wird folglich als basale Stufe in der Ich-Werdung angesehen.<sup>35</sup> Lacan bemerkt: »Man kann das Spiegelstadium *als eine Identifikation* verstehen im vollen Sinn, den die Psychoanalyse diesem Terminus gibt: als eine beim Subjekt durch die Aufnahme eines Bildes ausgelöste Verwandlung.« (*Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion*; S. 64) Die »Spiegelung« ist die primäre symbolische Matrix, auf der alle folgenden Prozesse der Subjektivierung aufsetzen, sie legt den Grundstein für jenen »wahnhaften Identitätspanzer« (Lacan), der dem Ich eine Einheit suggeriert, die erst seine Umwelt dem Subjekt abverlangt (vgl. auch ebd.; S. 66f.).

Im späteren Verlauf wird dann jedoch die Sprache zu einem immer zentraleren Medium der (durchaus gewaltvollen) Formation des Subjekts – diesem werden nämlich insbesondere durch metaphorische Zuschreibungen bestimmte Eigenschaften »angedichtet«, die es schließlich verinnerlicht (vgl. ders.: *Die Metapher des Subjekts*).<sup>36</sup> Für Lacan ist natürlich gemäß dieser Sicht die Sprache (und das – metaphorische – Sprechen des Patienten) das bedeutendste Feld der Psychoanalyse, das seit Freud jedoch leider weitgehend brach liegt (vgl. ders.: *Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse*; S. 80ff. und siehe auch oben). Und um das Subjekt, das in seinen sprachlichen (Über-Ich-)Strukturen verfangen und gefangen ist, zu befreien (was schließlich das Ziel aller psychoanalytischen Bemühung darstellt), muß folglich sein Sprechen befreit werden, d.h. es muß sich der Sprache seines Begehrens öffnen, die in den Symptomen seiner »Pathologien« zutage tritt:

»Um das Sprechen des Subjekts zu befreien, führen wir es in die Sprache seines Begehrens ein, das heißt in die *erste Sprache* (langage premier), in der es schon jenseits dessen, was es uns von sich sagt, vor allem mit der Symbolik seiner Symptome ohne sein Wissen zu uns spricht.« (Ebd.; S. 136f.)

Das Symptom ist also gewissermaßen eine Metapher für die unbewußten, verdrängten Momente des Begehrens (vgl. auch ders.: *Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten*; S. 55). Die Metapher besitzt folglich, neben ihrer festschreibenden Gewalt durch die übertragende Zuschreibung von Eigenschaften, offensichtlich ein latent (oder besser: in der Offenbarung der Latenz) befreiendes Potential – indem sie zu einer deutenden Auseinandersetzung mit ihrer befremdlichen »Symptomatik«, ihrer von der Kontextlogik abweichenden Semantik zwingt.

Es lohnt also vielleicht, dieses Potential, die Dialektik der *Psychologie* der Metapher, (noch immer in Anlehnung an Lacan) etwas genauer zu betrachten, um weiterhin zu klären, welche Bedeutung die Metapher allgemein für das wissenschaftliche Erkenntnisstreben haben könnte. Lacans Metaphernbegriff ist im Grunde einfach. Er definiert lakonisch: »*Ein Wort für ein anderes* ist die Formel für die Metapher.« (Ebd.; S. 32) Doch wie kann aus dieser scheinbar simplen Substitution, der Ersetzung eines Begriffs durch einen anderen, ein Me(e)hr an Bedeutung(en) entstehen? So einfach können die Dinge also wohl doch nicht gestaltet sein, und deshalb verweist Lacan darauf, daß es sich bei der Metaphernbildung eben nicht um eine *bloße*

Substitution handelt und daß die metaphorische Sinn(er)setzung deshalb auch *nicht* die einfache Verdoppelung des Sinns bewirkt, sondern daß durch das »Tauschspiel« der Metapher eine Differenz eröffnet wird, ein (interpretativer) Zwischenraum entsteht, der sich gerade aus der *sinnverschiebenden Verknüpfung* des ersetzten und des ersetzenden Bedeutungsträgers ergibt:

»Der schöpferische Funke der Metapher entspringt nicht der Vergegenwärtigung zweier Bilder, das heißt zweier gleichermaßen aktualisierter Signifikanten. Er entspringt zwischen zwei Signifikanten, deren einer sich dem anderen substituiert hat, indem er dessen Stelle in der signifikanten Kette einnahm, wobei der verdeckte Signifikant gegenwärtig bleibt durch seine (metonymische) Verknüpfung mit dem Rest der Kette.« (Ebd.; S. 32)

Auch für Lacan ist dabei jedoch klar, daß es die subjektiven Sinn-Konstruktionen, daß es der metaphorisch angesprochene »Esprit« des Rezipienten ist, der das eigentlich kreative Moment der Metapher ausmacht:

»[...] die Metapher hat ihren Platz genau da, wo Sinn im Un-sinn entsteht, das heißt an jenem Übergang, der in umgekehrter Richtung genommen, wie Freud entdeckt hat, jenem Wort Raum gibt, das im französischen »das Wort« par excellence ist, das Wort für das kein anderer als der Signifikant des *esprit* die Patenschaft übernimmt [...]« (Ebd.; S. 33)

Wie aber vermag die Metapher den Geist zu inspirieren? Ist es wirklich nur der interpretative Zwischenraum, der durch die metaphorische Verschiebung eröffnet wird, der eine neue Sinnenebene entstehen läßt? Wohl kaum. Die Metapher psychologisch gedeutet, als »Traumarbeit der Sprache« verstanden, bedeutet nicht nur eine (Sinn-)Verschiebung und Übertragung (eine fast schon banale Feststellung, da »Übertragung«, wie oben angemerkt, den Begriff der Metapher ausmacht), sondern wie im Traum findet auch in der Metapher eine *Verdichtung* statt. »Verdichtung«, so Lacan, »meint die Überbelastungsstruktur der Signifikanten, in der die Metapher ihr Feld einnimmt« (ebd.; S. 36), bedeutet also, daß die Metapher *in der Verschiebung* zugleich eine Kondensation und Anreicherung bewirkt.

Lacan recurriert hier auf die Überlegungen Freuds: Dieser unterscheidet im Rahmen seiner »Traumdeutung« (1900) zwischen dem *manifesten*, in den Traumbildern gegebenen Trauminhalt und dem erst durch assoziative Deutungen zu erschließenden *latenten Trauminhalt* – den hinter den Traumbildern stehenden (unbewußten) *Traumgedanken*. Dazu Freud: »Was in den Traumgedanken offenbar der wesentliche Inhalt ist, braucht im Traum gar nicht vertreten zu sein. Der Traum ist gleichsam *anders zentriert* [...]« (S. 210) Es findet eine Übertragung und Verschiebung statt (vgl. ebd.; S. 212), und »das erste, was dem Untersucher bei der Vergleichung von Trauminhalt und Traumgedanken klar wird, ist, daß hier eine großartige *Verdichtungsarbeit* stattfindet [...] In der Regel unterschätzt man das Maß der stattgefundenen Kompression, indem man die ans Licht gebrachten Traumgedanken für das vollständige Material

hält, während weitere Deutungsarbeit neue, hinter dem Traum versteckte Gedanken enthüllen kann.« (Ebd.; S. 192)

Lacan stellt heraus, daß Freud, indem er solchermaßen den Strukturen des Unbewußten auf der Spur ist, – selbst unbewußt – die ganze Struktur der Sprache offenlegt, die Herrschaft des »signifikanten« Über-Ichs, der vorgegebenen und fixierenden Bezeichnungen, über das verdeckte Signifikat beschreibt – also daß wir etwas sagen, um (zwangsläufig) etwas anderes zu meinen (vgl. *Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten*; S. 19ff.).<sup>37</sup> Nur: Bei Freud erscheint es so, als könne man, trotz der erfolgten Verschiebung bzw. Übertragung, den verschlüsselten Sinn deutend tatsächlich erschließen, als sei die Differenz, die mit der Verschiebung aufgemacht wurde, zu überbrücken und zu schließen; d.h es besteht bei Freud die Auffassung, daß die »Wahrheit« der Latenzen (vernünftig) erkannt und hervorgekehrt werden kann, wenn man nur die richtige Deutungsmethode (die Psychoanalyse) anwendet.

Was hier somit implizit noch am Modell naturwissenschaftlicher Erkenntnis orientiert ist (indem an die *identifizierende* Macht der *vernunftgeleiteten* Interpretation geglaubt wird), erhält bei der Fortschreibung der Psychoanalyse durch Jung schließlich eine geradezu »metaphysische« Wendung. Denn die Tiefenschichten des Unbewußten sind für Jung »kollektiv«, d.h. nicht individueller, sondern allgemeiner Natur, und seine bildlichen Äußerungen, in Träumen und Visionen, aber auch in den Märchen und Mythen, stellen »Archetypen« dar (vgl. *Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten*; S. 11ff.). Der Begriff des Archetypus ist also, wie Jung selbst bemerkt, nichts anderes als eine erklärende Umschreibung für den platonischen »eidos«-Begriff: jenen allgemeinen »Urbildern«, die den gesamten Erscheinungen zugrunde liegen (siehe auch nochmals S. 3) – und die uns untergründig beherrschen, ja sogar in Pathologien ausarten können, gerade wenn wir es nicht schaffen, die archetypischen Bilder des kollektiven Unbewußten ins Bewußtsein zu integrieren (vgl. ebd; S. 51f.). Allerdings (und zumindest in dieser Erkenntnis überschreitet Jung den »naiven« Glauben Freuds an die Erreichbarkeit von Deutungssicherheit durch das Medium der rationalen Reflexion):

»Die Grundprinzipien [...] des Unbewußten sind wegen ihres Beziehungsreichtums unbeschreibbar trotz ihrer Erkennbarkeit. Das intellektuelle Urteil sucht natürlich immer ihre Eindeutigkeit festzustellen und gerät damit am Wesentlichen vorbei, denn was vor allem als das einzige ihrer Natur Entsprechende festzustellen ist, das ist ihre Vieldeutigkeit, ihre fast unabsehbare Beziehungsfülle, welche jede eindeutige Formulierung verunmöglicht.« (Ebd.; S. 49)

Jungs Lösungsvorschlag dieses Dilemmas aller rein rationalistischen Deutungsversuche der aus dem kollektiven unbewußten gespeisten Bilder ist ein »*Erleben im Bild und des Bildes*« (ebd; S. 50), ein Fortschreiten von der Sackgasse der Pathologie (als Zustand des puren Ausgeliefertseins an die archetypischen Muster) zu einem Zustand der »Balance« bzw. Synthese der Ebenen von Reflexion und Imagination. Dieser Zustand wird im Rahmen der Psychoanalyse erreicht, indem das Subjekt (ähnlich wie bei einem archaischen Wiederherstellungsritus),

angeleitet durch den Analytiker, in einen Dialog mit sich selbst tritt, die Stimmen des Bewußten wie des Unbewußten wahrnimmt und so (wieder) in Einklang mit der in den Archetypen »anklingenden« übergeordneten Ebene des Allgemeinen gelangt (vgl. ebd. S. 50f.). Auch wenn Jung also im klaren Bewußtsein für die Vieldeutigkeit des (Traum-)Bildlichen, das sich dem rein rationalen Zugang entzieht, Freud gewissermaßen überschreitet, so hat er mit solchen Vorstellungen doch die Grenze von der Psychoanalyse zur Esoterik überschritten. Und auch Freud ist sich schließlich (siehe oben) bewußt: Die (psychoanalytische) Interpretation, so gewissenhaft und genau sie auch verfahren mag, ist niemals erschöpfend. Keine Deutung kann je abschließend sein. Denn durch die Verdichtung, die im Traum bzw. in der metaphorischen Übertragung stattfindet, bietet sich immer Raum für weitergehende Gedanken und Deutungen. Die Verdichtung ist folglich sogar vielleicht das wesentlichere Merkmal, wenn man danach fragt, was die Metapher uns (»theoretisch«) zu sagen hätte.

Die Verschiebung eröffnet den Raum der Interpretation, indem sie ein »Wörtlich-Nehmen« unmöglich macht, verweist auf die Differenz von Signifikant und Signifikat. Doch erst die Verdichtung bewirkt, daß dieser Differenz-Raum deutend besprochen wird. Denn die Verdichtung gibt Gewicht, verleiht der Metapher ihre eigentliche und eigentümliche Macht, sorgt dafür, daß man sich ihrer Bildlichkeit nicht ohne weiteres entziehen kann, sich angesprochen fühlt, Anklänge an eigene (eventuell verschüttete) Gedanken wahrnimmt. Sie erzeugt eine subtile, latente, aber dadurch nur um so größere Wirksamkeit der metaphorischen Bildlichkeit. Und darüber hinaus bewirkt sie, wie im Anschluß an Freud festgestellt werden kann, daß das Bemühen um ein Verstehen nie still stehen kann, daß sich immer wieder neue Ansatzpunkte für neue deutende Bewegungen bieten. Die Verschiebung ist also nur das »Zeichen« für den Spalt der Differenz, der sich in der Metapher auftut und zur Deutung aufruft. Es ist die Verdichtung, die dafür sorgt, daß dieser Raum der Differenz niemals abgeschlossen bleibt/wird.

Aber worin besteht das verdichtende Element der Metapher? Im Traum, wenn man der Psychoanalyse Glauben schenkt, ist es das Unbewußte, das sich in Traumbildern verschlüsselt und komprimiert äußert – und sich nur so äußern kann, da seine Regungen der Strenge des Über-Ichs ansonsten zum Opfer fallen würden.<sup>38</sup> Es bleibt dem Träumenden also keine Wahl: Er muß seine unbewußten Gedanken auf eine symbolische Ebene verschieben und in Bildern verdichten (und tut dies unbewußt, eben träumend), wenn er das Über-Ich, jenen Hort des (sozialen) Außen im Selbst, überlisten will, um seiner Latenz, den Stimmen des Unbewußten, Ausdruck verleihen zu können. Bei der theoretischen Metapher jedoch ist die verschiebende Verdichtung nicht gleichermaßen »zwingend« wie bei den Bildern des Traumes. Denn Theorien lassen sich auch begrifflich formulieren (oder zumindest wird dies versucht), und es liegt nicht notwendigerweise ein latenter, d.h. versteckter und erst hervorzukehrender Gehalt hinter den vor-gestellten Theorie-Bildern, der mit (triebhafter) Macht zur Äußerung drängt (oder gar entschlüsselt werden könnte) – auch wenn theoretische Metaphern natürlich ebenso immer etwas besagen sollen.

Man sollte man sich vielmehr eingestehen und bewußt machen, daß es im Kontext der Theorie – heute – weniger darum geht und gehen kann, sich einer latenten »Wahrheit« hermeneutisch anzunähern, als vielmehr immer wieder zu neuen, vielleicht einen selbst überraschenden Erkenntnissen/Sichtweisen deutend vorzustoßen. Es gilt also nicht, zu der einen »wahren« Bedeutung vorzudringen, sondern das Universum der Bedeutungen zu entdecken. Das ist aber nur möglich, wenn der Glaube an die Möglichkeit der Erlangung von (rationaler) Deutungssicherheit erschüttert wird und an seine Stelle die Anerkennung von Deutungsvielfalt tritt. Deshalb geht es bei der theoretischen Metapher vor allem darum, was ein anderer möglicherweise – an ihr – versteht, um damit einen Impuls für innovative, den Raum der bestehenden Vorstellungen eventuell überschreitende Interpretationsprozesse zu setzen sowie um derart, in Auseinandersetzung mit »fremden« Deutungen, wiederum Impulse für die eigenen (Welt-)Deutungsbemühungen zu erhalten. Und es gilt natürlich ebenso, schon bevor die Metapher in den (Außen-)Raum der Interpretation entlassen wird, an den eigenen Metaphern entlang – in ihrer Verfeinerung und Erweiterung, aber auch in ihrer (Selbst-)Hinterfragung und Negation – zu neuen Deutungen und Vorstellungen weiter zu schreiten.

Der Ansatzpunkt zu solchen, an der Metaphorik aufsetzenden Erkenntnisprozessen ist die (bildliche) Konkretion, die in der Metapher erfolgt. Sie stellt das primäre verdichtende Element der Metapher dar, verleiht ihr Gewicht und Gehalt. In der Konkretion wird das semantische Feld zwar scheinbar eingeschränkt, aber genau, indem es das Denken auf eine klar umrissene und vor allem bildlich-sinnliche Vorstellung zurückführt, verleiht sie ihm einen »vitalen« Impuls für assoziative Deutungen – und erreicht so wiederum eine Aufspaltung des Raums möglicher Bedeutungen. Der sinnliche Gehalt des Konkreten macht es nämlich möglich, anhand des vor-gestellten Gegenstands (detaillierend und ergänzend) weiter zu denken, aber sich auch gegen diese (fixierende) Vorstellung gegebenenfalls ablehnend zu stemmen; er ermöglicht Fortführungen ebenso wie radikale Kritik (als »bestimmte Negation«).<sup>39</sup> Die verdichtende »Kon-Kreation« der Metapher bedeutet für die Theorie ganz allgemein also vielleicht etwas Ähnliches, wie die »dichte Beschreibung« nach Clifford Geertz für die deutende Praxis der Kulturwissenschaften: In Anlehnung an Gilbert Ryles Begriff der dichten Beschreibung legt Geertz nämlich ein interpretatives Verständnis von Kultur dar, wobei für ihn der *Ausgangspunkt* zu allen übergreifenden Interpretationsprozessen die *mikroskopischen konkreten Beobachtungen* sind, die die unabdingbare Grundlage der dichten Beschreibung darstellen.<sup>40</sup>

Wie im Fall der dichten Beschreibung muß die Dichte der theoretischen Metapher jedoch – durch ein kondensierendes Denken, durch die vergleichende Erprobung und Verwerfung von Anschauungen – erarbeitet werden, sie ist nicht gegeben. Je »greifbarer« und assoziativer die verwendeten Bilder sind, desto höher ist der Dichte- und Anregungsgrad der Metapher. Dieser ist allerdings wiederum nicht objektiv bestimmbar, sondern notwendig subjektiv: Nicht jede Metapher ist für jeden Deutenden gleichermaßen dicht, sondern das »Gewicht« einer Metapher ist abhängig vom individuellen Lebens- und Deutungshintergrund, vom (sozialen) Kontext und Wissen, aber auch von der emotionalen »Gestimmtheit« des deutenden Subjekts.

Doch wenn uns eine Metapher »anspricht«, zur Deutung und zum Weiterdenken aufruft, dann *erfahren wir*, daß in ihr eine Verdichtung *stattgefunden* hat, daß ein in uns schlummerndes Deutungspotential – sei es bewußt oder unbewußt – von ihr bzw. ihrer Bildlichkeit angeregt und entfaltet wurde.<sup>41</sup>

Dieses »stellende«, reflexiv-hermeneutische Potential der Metaphorik, die Herausforderung durch das bildliche Substrat, das die abstrakten Gedanken mit dem Gewicht des Konkreten versieht, kann allerdings auch eine Last darstellen. Das »sinnliche« Element der Metapher lädt nicht nur zur Deutung ein, sondern es führt auch zu einer bedeutsamen »Aufladung«: Vielleicht wollen wir vom dem, was die Metapher uns sagen könnte, wenn wir uns auf sie (selbst-)deutend einließen, gar nichts wissen, vielleicht wollen wir von dem, was die Metapher in uns anspricht, gar nichts hören. Die Verdichtung der Metapher, die das Feld der Interpretation unabschließbar macht, löst also möglicherweise auch Abwehrreflexe und Fluchtreaktionen aus, denn manche Deutungen könnten die mühsam verfestigten Selbstbilder (die »Identität« erzeugen) und die mühsam hergestellten eigenen Gewißheiten bedrohen; sie wirken destabilisierend und müssen darum »deflektiert« werden (d.h. wenn das deutende Subjekt nicht fähig und willens ist, die eigene »Schwäche« und ggf. auch die Schwäche bzw. Uneindeutigkeit der eigenen Deutungen hinzunehmen). Das erzeugt in vielen Fällen die Tendenz, eine oberflächliche Lesart der Metapher zu pflegen, sich an konventionellen Deutungen zu orientieren, die keine Überraschungen offenbaren und deshalb auch nicht *produktiv* verunsichern können. So wird die Bedeutungsvielfalt der Metapher in Eindeutigkeit aufgelöst. Oder aber man verweigert sich dem Prozeß der Deutung ganz, entzieht sich dem »Stellungsspiel« der Metapher, indem man ihr »reflexives« Potential verdrängt und negiert.

Aber selbst in diesem Fall besitzt die Metapher eine subtile, vielleicht sogar um so größere Macht. Ihre Bilder setzten sich fest, sie lassen sich – d.h. wenn es für uns treffende, gewichtige, »dichte« Bilder sind – nicht einfach ausblenden und abschütteln, sondern sie wirken im Untergrund des Denkens latent strukturierend: Die Metapher ist ein machtvoller »Ort« im Diskurs. Deshalb müssen wir, wenn wir uns den (untergründigen) Metaphern nicht ausliefern wollen, diese wahrnehmen und deutend hinterfragen, anstatt sie und ihre Macht zu negieren. Eine solche *hermeneutische Reflexion* hat ihrer Intention nach nichts mit jenem aufklärerischen Bestreben zu tun, alles Untergründige ans Licht zu zerrren und alles Uneindeutige in Eindeutigkeit aufzulösen. Hermeneutische Reflexion – als *reflexive Hermeneutik* – bedeutet vielmehr eine Herangehensweise, die die (eigenen) Latenzen ernst nimmt, sie deutend heranzieht und dabei in ihrer Ambivalenz und Uneindeutigkeit bestehen lassen kann. Denn wie im Kontext der Psychoanalyse gilt auch im Rahmen der (reflexiven) Metaphernanalyse: Es ist immer der eigene Lebenshintergrund, vor dem wir (die Metaphern) interpretieren, und so sagt die Metapher bzw. ihre Deutung immer primär etwas über uns selbst. Die Metapher kann in ihrer »sinnlichen« Übertragung nur Erkenntnisse verdichten, die als Möglichkeit in uns liegen (und die somit als »kontingente«, nicht absolute »Wahrheiten« immer vielfältig sind).

Die Metapher ist also, so verstanden, im Kontext der Theorie in erster Linie ein heuristisches »Medium«, ein (an uns gerichteter) Mittler und Vermittler, kein abbildender Überträger von Erkenntnis, denn ihre bildliche Übertragung bewirkt die Initiation eines auf den Deutenden gerichteten Deutungsprozesses und kann niemals Bedeutung selbst transferieren (siehe auch oben).<sup>42</sup> Über die bildliche Ansprache der Metapher und das stellende Potential ihrer Abweichung von der Kontextlogik gelangt man aber möglicherweise an die Ebene der eigenen Latenzen und kann eventuell aus ihrer Quelle (subjektive) Bedeutungen schöpfen/hervorkehren. Die Metapher (und ihre Ausdeutung) ist darum ein durchaus vielversprechendes »Instrument« für die Theorie-Bildung – weil letztlich alle Theorien, zumindest jene, die »konstruktiv« zum Verstehen beitragen, auf der be-deutungsgenerierenden Ansprache ihrer Bildlichkeit beruhen, die – durch ihre Sinnlichkeit – neue Sinnebenen erschließt, kreative Denk-Räume eröffnet. Die Sinn-Bilder der Metaphern zeigen Wege auf, Spalte der (Selbst-)Differenz, die uns »sinnlich« unseren latenten Imaginationsmöglichkeiten, aber auch den bildlichen Gegenständen näherbringen. Sie führen von dort aus, entlang der assoziierten Details und dem Netzwerk der so verknüpften Bedeutungen folgend, immer wieder zu hermeneutischen Überschreitungen, die theoretisch überaus produktiv sein können (siehe unten). So »entbirgt« der nach innen gerichtete metaphorische Deutungsprozeß schließlich weitere Sinn-Felder, und so kann die initiale Metapher, als sinnlicher Ausgangspunkt der hermeneutischen Bewegung, neue Denkräume, neue Möglichkeiten für die Anschauungen der Theorie erschließen.

Doch welche Erkenntnis wäre überhaupt jenseits unserer »Innerlichkeit« möglich? Denn jede Erkenntnis ist letztlich an ein erkennendes Subjekt gebunden. Der Ort des Erkennens ist das Subjekt, und Erkenntnis kann folglich auch nicht von Subjekt abgespalten werden. Diese »Innerlichkeit« der Erkenntnis gehört zur Struktur des Erkennens.<sup>43</sup> Aber das Subjekt ist zugleich auch niemals vereinzelt. Der Raum des Erkennens (und des Verstehens) kann darum auch kein vereinzelter Raum sein.<sup>44</sup> Das erkennende Subjekt ist immer in eine soziale und dingliche Umwelt eingebettet, und die subjektive Erkenntnis vermittelt sich nur in der Interaktion/-Auseinandersetzung mit dieser Umwelt. So ist die Struktur der Erkenntnis zwar innerlich, aber niemals völlig losgelöst vom Außen – und findet ihren eigentlichen Sinn immer nur im Hin-Blick auf die anderen. Denn was wäre das Erkennen, wenn es – obwohl innerlich und obwohl niemals »objektiv« – nicht auch ein *deutendes* Erkennen der Welt, ein *Bemühen* um ein Verstehen der anderen wäre?<sup>45</sup>

Weil der Raums des Erkennens und des Verstehens also kein vereinzelter Raum ist und sein kann, strebt das Verstandene nach Mitteilung, will sich übertragen. Das Mitteilen kann dabei, wie gesagt, jedoch niemals in der identitären Abbildung des Verstandenen geschehen, denn das wäre unmöglich, sondern Erkenntnis und Verständnis läßt sich viel eher durch »differentielle« Anstöße vermitteln. Auch das leistet die (theoretische) Metapher weit besser als eine rein begriffliche Fassung. Die Metapher verdeckt schließlich Differenz nicht (wie es der Begriff versucht),<sup>46</sup> sondern hält sie in der metaphorischen Einkleidung klar erkennbar offen und bewirkt damit, daß dem Erkennen jener individuelle Differenzraum gegeben wird, in dem

alleine es sich entfalten kann. Und ihre Bildlichkeit macht die differente Erkenntnis zudem sinnlich erfahrbar, bietet Ansatzpunkte für ein »konstruktives« nachvollziehen. Jede theoretische Bemühung, als Versuch der sinnhaften Deutung von Welt und der vermittelnden Übertragung von Erkenntnis, sollte sich also das heuristische und »mitteilende« Potential der Metapher zunutze machen, anstatt die Metapher als Medium der Theorie zu diffamieren. Der verschiebende und verdichtende Sinn-Träger der Metapher ist, so betrachtet, sogar ein vielversprechenderer (theoretischer) Überträger als der – immer nur so scheinende – abstrakte Begriff.<sup>47</sup>

### **DIE HERMENEUTISCHE ÜBERSCHREITUNG DURCH DIE »SINNLICHE« HETEROTOPIE DER METAPHER: REFLEXIVE HERMENEUTIK UND THEORETISCHE MIKRO-MAKRO-RETRANSFERS**

Wir erkennen also, wenn wir das Verhältnis von Metapher und – theoretischer – Erkenntnis derart interpretieren: Theorie repräsentiert nicht (abbildend), sondern sie imaginiert »Wirklichkeit« (metaphorisch), sie stellt sie in ihren (bildlichen) Anschauungen her. Oder anders formuliert: Die theoretischen Anschauungen bewirken, wo sie durch ihre »Dichte« Ansprache erzeugen, deutende und die »Realität« damit deutend ebenso zugleich formende Erkenntnisprozesse. Weshalb könnten die Bilder der Theorie diese (theoretische) Wirklichkeit also nicht auch, metaphorisch wie »real«, überschreiten?

Das zumindest ist das Ziel einer *reflexiven Hermeneutik*, die über die Deutung nicht nur zu einer »sinnvollen« Interpretation der Außenwelt gelangen will, sondern dabei auch – sich selbst deutend – die Ebene der Latenzen kritisch befragt, sich der Ambivalenz des Selbst und der Welt öffnet und so eventuell auch zu »neuen« Anschauungen gelangt (siehe auch oben). Eine metaphorische Theorie, die auf dem Deutungshintergrund einer reflexiver Hermeneutik beruht, ist also zunächst immer eine »konstruktive« Narration: Sie nutzt die imaginative Kraft des Bildlichen für ihre Erzählungen und bringt so Wirklichkeit bzw. bedeutungsmächtige Sichtweisen der Welt hervor. Aber sie kann und darf dabei nicht stehenbleiben: Denn als »reflexives« heuristisches Verfahren muß sie zugleich die selbst erzeugten (wie fremde) Bilder ständig kritisch hinterfragen, sich über abweichende Deutungsmöglichkeiten bewußt werden, sich den eigenen Grund entziehen. Nur so – in der fortschreitenden gleichzeitigen Dekonstruktion der metaphorisch vermittelten Anschauungen – kann eine Fixierung durch die Bildlichkeit der Metapher vermieden und der von ihr (durch ihre abweichende Semantik) eröffnete Differenzraum vorstellend und deutend beschriftet werden; nur so ist es möglich, die Verstrickung in der virulenten Dialektik der Metapher, dem Schwanken zwischen bildlicher Festschreibung und bildlicher Differenz, zu vermeiden und die erkenntnisgenerierenden Potentiale der Metapher für eine *dekonstruktive, Differenz-bewußte hermeneutische Überschreitung* zu nutzen.<sup>48</sup> Die Überschreitung – als eine deutende Bewegung jenseits der Synthese der Widersprüche, wie sie die dialektische Methode impliziert – ist gemäß Foucault nämlich genau dadurch möglich, daß zu einer Sprache gefunden wird, »die uns das Denken als solches

entzieht und bis zur Unmöglichkeit der Sprache selbst vorstößt, bis zu jener Grenze, wo das Sein der Sprache in Frage gestellt wird« (*Vorrede zur Überschreitung*; S. 36). Und was könnte, in diesem Sinn, ein geeigneteres Medium der Überschreitung sein, als die (semantische) Unmöglichkeit der Metapher?

Denn wie bereits oben versucht wurde zu erläutern: Durch die metaphorische Verschiebung/Übertragung erfolgt ein »Zwang« zur Deutung. Die Metapher – als bildlicher und zugleich Sinn-fremder *Gegenstand* im theoretischen Kon-Text – »stellt« den Betrachter, sie erfordert eine deutende Positionierung im Interpretationsraum. Die Metapher bringt uns so zwar an die Grenze des Verstehens, doch sie bewirkt im Bemühen um sinnvolle Interpretation zugleich eine Ausweitung dieser Grenze – indem im »Anklang« an die metaphorische Bildlichkeit und ihres aufgemachten semantischen Feldes eine Suche nach möglichen (neuen) Be-Deutungen erfolgt. So werden dem Deutenden eventuell auch die, für die Generierung von Erkenntnis so zentralen, *eigenen* Latenzen bewußt, wird ein verdeckter Sinn hervorgekehrt. Andererseits ist oft erst in der Verschiebung ein (theoretischer) Ausdruck überhaupt möglich. Denn nur verschiebend: metaphorisch können die bei jedem Gedanken mitschwingenden Assoziationen – wenn eben auch niemals vollständig und rein abbildend, sondern immer nur ausschnittweise und in Bilder »verkleidet« – mittgeteilt werden. Und auch erst in der Sinnlichkeit der Metapher entstehen jene »Verdichtungen«, die in ihrer bildlichen »Körperlichkeit« gegebenenfalls transportieren können, was sonst – abstrakt gefaßt – nicht gesagt/mitgeteilt werden kann (und worüber man also, wie Wittgenstein so treffend feststellte, schweigen müßte).

Auf diese Weise holt die metaphorische Darstellung das »Schweigen«, das was nicht in nüchterne Worte gebracht werden kann, was aus dem begrifflichen Raster fallen würde, (zurück) in den wissenschaftlichen Diskurs. Sie erlaubt, als bildliche (semantische) Abweichung, den Ausdruck von Ambivalenz und von Gegen-Sinn. Der Gegen-Sinn, der der Oberfläche des semantischen »Scheins«, dem Eindeutigen und der Konvention, widerspricht, schleicht sich ein durch den interpretativen Spalt, den die Metapher aufmacht – jenem machtvollen, »imaginativen« (Nicht-)Ort, der sich den Festschreibungen des Diskurses bildlich entzieht und so Überschreitungen, die Transzendierung der Normen des Faktischen, erlaubt. Metaphorische Theorie ist folglich viel eher die bildlich geformte Stimme der Differenz sowie der (überschreitenden) Dekonstruktion/Kritik im wissenschaftlichen Diskurs als deren »metaphysische« Eliminierung, wie Derrida darzulegen versuchte (siehe nochmals S. 14f.). Denn im (»dichten«) metaphorischen Bild herrscht immer – weil es Deutung verlangt und Deutung niemals eindeutig sein kann – vielsagende Vieldeutigkeit (die deutend erkannt und interpretativ genutzt werden kann).

Doch nicht nur das: Im Bild stellt sich, wie schon oben angemerkt wurde, eine (transformative) Verbindung von Idee und Körperlichem her. Und alle Ideen *müssen* sich verkörpern, um »Gewicht« zu erlangen, um theoretisch wie praktisch wirksam werden zu können. Deshalb ist gerade die kritische (hermeneutische) Überschreitung auf dichte, be-deutungsreiche, sich

in den Weg stellende (Gegen-)Bilder angewiesen. Nur so können abweichende Anschauungen sich plastischen Ausdruck verschaffen und die diskursiven Festschreibungen, die hinterfragende Bedeutungen absorbieren, überwunden werden. In abstrakte, konventionelle Begriffe gefaßt, drohen abweichende Gedanken dagegen blaß und nichtssagend zu bleiben – oder sind gänzlich »unsagbar«. Erst im verdichteten metaphorischen Bild entsteht also jener kritische Reflexions-Raum, der – deutend – abweichendes Denken und das vorstellende Beschreiten von neuen Wegen ermöglicht. Zumindest macht es die metaphorische Plastizität, das stellende Potential ihrer Bildlichkeit, unmöglich, sich der vorgestellten theoretischen Anschauung ignorierend zu entziehen. Die »Körperlichkeit« der Metapher bewegt zur Auseinandersetzung, stellt sich in den Weg, zwingt zur kritischen (an- oder ablehnenden) deutenden Positionierung. In der Auseinandersetzung mit der metaphorisch imaginierten Wirklichkeit wird also eine Aufspaltung der scheinbar feststehenden »Realität« bewirkt – die Metapher ruft nach einer Erweiterung der Sinn Grenzen und (sozialen) Deutungsräume. Und so gilt, wie Gerhard Gamm, ausführt: »Die Metapher antizipiert im Medium rhetorischer Reflexion die Möglichkeit, jegliche Differenz [...] dekonstruktiv-konstruktiv zu übersteigen.« (*Die Macht der Metapher*; S. 66) Sie »ist der ausgezeichnete Ort, die um Welten getrennten Sphären von Geistigem und Sinnlichem, Symbolischem und Begrifflichem zu überbrücken« (ebd.; S. 78f.).

Diese »sinnliche« Möglichkeit der Differenz »realisiert« die metaphorische Theorie jedoch nur, wenn sie dem »bezeichnenden« Verfestigungsprozeß, der »toten« Metapher (als fixierte bildliche Interpretationsfolie) aktiv – d.h. negierend – begegnet. Metaphorische Theorie im Sinn einer reflexiven Hermeneutik, die ihre Deutungen selbst zum Gegenstand der Deutung macht und zu hermeneutischen Überschreitungen gelangen will, muß also nicht nur immer wieder neue Bilder – spielerisch ver-dichtend – kreieren, sondern die eigenen Bilder ständig kritisch hinterfragen, neu und anders deuten, um die drohende Verfestigung des Denkens zu verhindern/aufzubrechen. Reflexive Hermeneutik ist also ihrem Wesen nach ein *negatives Verfahren*. Oder wie es Hans-Martin Schönherr-Mann – in begrifflicher Anlehnung Adornos »*Negative Dialektik*« – formuliert hat:

»[...] Verstehen gibt etwas als etwas Anderes aus: Ich verstehe meinen Kopfschmerz, wenn ich ihn erklären kann, als Grund [beispielsweise] das Wetter angebe. Der Kopfschmerz erhält seine Repräsentation im Wetter, das angeblich ihn entstehen ließ. Verstehen verbindet hier zwei verschiedene Ereignisse in eine Einheit.

Doch diese repräsentierte Einheit beruht nun einmal auf einer Zweiheit. Eine negative Hermeneutik dreht diesen Zusammenhang um. Sie erkennt am Grunde solcher vorgestellter Einheit die Differenz. Sie folgert daraus, *daß die Bedingung jeglichen Verstehens das Nichtverstehen ist*, d.h. die Differenz und nicht die Repräsentation [...]« (*Das Mosaik des Verstehens*; S. 17)

Aus dem negativen Bewußtseins des Nichtverstehens (bzw. des Nichtverstehen-Könnens) wird deutend eine Möglichkeit für ein differentes Verstehen erschlossen – das alleine subjektiven Überschreitungen ihren notwendigen Raum läßt. Und so ist es auch kein Mangel der Metapher,

das ein absolutes Verstehen, eine objektive Deutung ihrer der Kontextlogik widersprechenden Symbolik unmöglich ist – im Gegenteil: Sie offenbart »anschaulich« die *Perspektivität* jeder theoretischen Anschauung, d.h. die Unmöglichkeit abschließender Erkenntnis und allumfassender Deutungen. Die hier imaginierte reflexive (negative) Hermeneutik und ihre metaphorische Theorie käme also durchaus, als alternative heuristische Methode, dem von Scott Lash (antizipierend) ausgemachten aktuellen Wandel von der identifizierenden, nach abschließender Erkenntnis strebenden Vernunft hin zur offenen Suchbewegung einer ästhetisch-hermeneutischen Reflexivität entgegen, die ihre Basis im (konkreten) Sein hat: dem »grundlosen Grund« der subjektiven Erfahrung (vgl. *Another Modernity – A Different Rationality*).<sup>49</sup>

Die Erfahrung (an) der Metapher ist zwar nur vorgestellt, doch – wo sie Ansprache erzeugt, den (subjektiven) Eindruck der Verdichtung hinterläßt – erscheint sie in ähnlicher Weise sinnlich und erfahrbar wie die »realen« Körper und wirkt damit »anstößig«. Sie ist – ganz im Sinne Foucaults (vgl. *Andere Räume*; S. 68)<sup>50</sup> – die *heterotope Realität* eines interpretativen Spalts, sie ist die (be-)greifbare, gegenwärtige Abweichung, die bildliche Manifestation des anderen Denkens (als Denken des Anderen) im theoretischen Reflexions-Rahmen: In der metaphorischen Übertragung wird ein Imaginationsraum erschlossen, ist der ambivalente Gegen-Sinn präsent, anstatt daß – wie im begrifflichen Denken – eine suggerierte Eindeutigkeit des Sinns durch klar definierte Bedeutungsträger re-präsentiert wird. Wie aber gelingt es konkret, die Metapher für die Generierung von Erkenntnis zu nutzen, ihr heterotopes Potential zu entfesseln und zu (immer weiteren) Überschreitungen zu gelangen?

Den (hier vorgestellten) *Ausgangspunkt* der reflexiv-hermeneutische Bewegung einer metaphorischen Theorie und Heuristik bildet die *initiale Metapher*: d.h. ein *spontan assoziiertes Bild*, das zur *Veranschaulichung des Gegenstands* geeignet erscheint und durch seine »Sinnlichkeit« *unmittelbare Ansprache erzeugt*. Von dieser initialen Metapher aus läßt man sich treiben, man *verfeinert und verdichtet* die metaphorische Vorstellung, fügt Details und neue Assoziationen hinzu und versieht so den theoretischen Gedanken mit dem be-deutungsvollen Gewicht des Konkreten. Die semantische Dichte nimmt durch diese *ver-dichtende »Imaginationsarbeit«* zu, neue (ambivalente) Bedeutungsebenen entstehen in der assoziativen Verkettung der Bilder und ihrer vorgestellten Bedeutungen, die wiederum bewirken, daß der »reale« Interpretationsraum vergrößert wird, und die ebenso dafür sorgen, daß – durch konkretisierende Momente – die *Anschaulichkeit* des Bilds zunimmt. So wird durch die *verdichtete metaphorische Darstellung* ein anschauliches wie gleichzeitig auf die »Imaginativität« allen Wissens verweisendes Mitteilen möglich: Die Metapher ist ein *anschaulicher Überträger*, ein durch Sinnlichkeit anstoßendes *Medium* der theoretischen Ver-Mittlung von (immer nur deutender) Erkenntnis. Noch wichtiger jedoch ist: Die (abstrakte) theoretische Ausgangsvorstellungen erhält, durch die erfolgte imaginative Konkretionen und ihre assoziativ-verdichtenden Erweiterungen/Detailierungen, Ansatzpunkte für neue – rein ergänzende, aber auch widersprechende und überschreitende – Anschauungen. Um jedoch dahin zu gelangen, um die angestrebte Überschreitung zu erreichen, die notwendig jenseits dessen liegt, was der ursprünglichen Vorstellung entspricht,

müssen diese anschließenden Bilder reflektiert, in einem *hermeneutischen Zirkel* auf den Ausgangsgedanken zurückgespiegelt werden.

Im Rahmen dieser überschreitenden hermeneutischen Zirkel-Bewegung erfolgt also eine der Erkenntnis dienende semantische Rückspiegelung in der Form eines *Mikro-Makro-Retransfers*: Die Übertragung, die das konkrete Bild der Metapher darstellt, wird – nach seiner ausweitenden Verdichtung – auf die übergreifende theoretische Anschauung rückübertragen, retransferiert. Die Metapher erfüllt dabei faktisch die Funktion eines »anschaulichen«, *explorativ-induktiven »Gedankenexperiments«*. Gedankenexperimente haben im Kontext philosophischer Theorie für gewöhnlich den Zweck der bloßen, »beispielhaften« Hypothesenprüfung, indem sie, analog zum naturwissenschaftlichen Experiment, die gezielte Beantwortung einer theoretischen Ausgangsfrage erlauben sollen (vgl. so z.B. Barth et al.: *Gedankenexperimente* sowie Sorensen: *Thought Experiments*). Der auf der Hand liegende metaphorische Charakter eines jeden Gedankenexperiments (denn was ist ein Gedankenexperiment anderes, als eine konkretisierende, veranschaulichende *Übertragung*) wird in solchen Ansätzen in der Regel ebenso negiert, wie das »experimentelle«, die konventionellen Vorstellungswelten überschreitende Potential der Metapher in der empiristischen Verengung des Denkens ausgeblendet wurde und wird.<sup>51</sup> Im Gegenteil exponieren sich die meisten aktuellen Verfechter des philosophischen Gedankenexperiments gerade mit der behaupteten *Äquivalenz* zwischen Experiment und Gedankenexperiment – sofern bestimmte Bedingungen, wie etwa die gelungene »Operationalisierung«, d.h. eine adäquate modellhafte Übertragung des vorstellend zu testenden Gegenstands, gegeben sind. Es ist somit deutlich, daß diese »positivistische«, rein auf Hypothesenprüfung gerichtete Anschauung (obwohl sie das naturwissenschaftliche empirische Verständnis offensichtlich herausfordert) das Gedankenexperiment nicht als innovative Ressource der Theoriebildung oder gar als Medium der Überschreitung nutzen kann.

Hier soll die theoretische Metapher, und ihr gedankliches Experiment, folglich nicht in ähnlicher Weise als konkreter »Testfall« einer theoretischen Vorstellung aufgefaßt werden – obwohl sich natürlich in der verdichtenden Metaphorisierung auch das hermeneutische »Gewicht«, die »Tragfähigkeit« eines Gedankens erweist. Das »experimentelle«, das bedeutet hier: spielerisch-kreative Element der Metapher liegt vielmehr in ihrer bildlichen Exploration, der imaginierenden Aufschließung der Deutungsräume, und die hermeneutische Überschreitung gelingt gerade dort, wo das verdichtete Bild der Metapher die Grenzen der vor-gestellten Analogie sprengt, wo das metaphorische »Imago« rückübertragen auf den Ausgangsgedanken die zugrundeliegenden Anschauung transzendiert: Die zurückgespiegelte bildliche Abweichung der (theoretischen) Metapher ist potentiell ein *transformativer, die (eigenen Vor-Stellungen) transzendierender Überträger*.

Als ihrem Selbstverständnis gemäß explizit »kritische« *Sichtweise*, muß eine metaphorische Theorie im Rahmen einer reflexiven Hermeneutik sich freilich darüber bewußt werden, welche Deutungsräume naheliegenderweise durch die von ihr konkret verwendeten Metaphern

assoziativ erschlossen werden und ob diese (naheliegenden) Bedeutungen den eigenen »Imaginationen« entsprechen. Denn auch theoretische Vorstellungen sind praktisch wirkungsmächtig – und darin liegt eine *praktische Verantwortung*. Die (mögliche) »doppelte Hermeneutik« der Theorie (siehe auch S. 10) – also der Umstand, daß theoretische Konzepte, welche die (Außen-)Welt interpretieren, von ihrer (sozialen) Umwelt deutend aufgegriffen werden können, und daß diese Reinterpretationen wiederum in ihren, auf den Deutungsgegenstand rückwirkenden, Auswirkungen gedeutet werden müssen – bewirkt nämlich eine spezifische *kritische »Reflexivitätsanforderung«* an die theoretische Imagination und Deutung: Jede »sinnvolle« und verantwortliche theoretische Vorstellung muß sich über dieses Spiegelungsverhältnis bewußt werden und es reflektieren.

Die mögliche soziale Rückspiegelung der theoretischen Deutungen durch Prozesse hermeneutischer »Doppelung« ist aber nicht nur ein Nachteil, sondern insbesondere eine metaphorische Theorie, die durch ihre Bildlichkeit sinnliche Ansprache in ihrem Deutungsumfeld erzeugt, kann – derart »verdoppelt« – die Denkweisen und somit auch die (gedachte) »Realität« einer Gesellschaft umformen und gegebenenfalls dadurch überschreiten. Die (abweichende) theoretische Metapher ist das eruptive »Magma« eines imaginativen Selbstschöpfungsprozesses, der auf Andersheit gerichtet ist (vgl. auch Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*).<sup>52</sup> Solche (selbstschöpfende) Überschreitung ist die hier imaginierte Utopie der heterotopen (theoretischen) Metapher, die aber immer auch in der Gefahr schwebt, sich in ihrer Dialektik zu verstricken: jener potentiell transzendierenden Kraft des Metaphorischen und der zugleich immer gegebenen Gefahr der bildlichen Fixierung durch den »virulenten« Überträger der Metapher.

**ANMERKUNGEN:**

1. Alfred Biese bemerkt hierzu im Rahmen seiner »*Philosophie des Metaphorischen*« (1893): »Das Metaphorische ist eben nicht bloße Täuschung, ist nicht bloß willkürliche Übertragung des Erkannten auf das Unerkennbare, nicht bloß Gleichsetzung der Analogie, des Bildes und der Sache, sondern es kennzeichnet die notwendige Schranke unseres Denkens. So, wie wir nun einmal organisiert sind als geistig-leibliche Wesen, vermögen wir aus keiner anderen Quelle als eben aus diesem unseren Sein die Erklärung der Außendinge und ihrer Zusammenhänge zu schöpfen; wir können nicht umhin, dem Äußeren ein inneres, der Welt unser seelisches Sein metaphorisch zu leihen.« (S. 222) Die Vorzüge des metaphorischen Denkens lassen sich – heute – ansatzweise sogar naturwissenschaftlich-empirisch erfassen und begründen. So stellt beispielsweise der Kognitionspsychologe Allan Paivio heraus, daß metaphorische Ausdrücke Verstehen sehr wirkungsvoll organisieren, weil eine Verbindung zwischen Bild und Wort geschaffen wird, so daß beide Ebenen sich gegenseitig ergänzen und verstärken (vgl. *Psychological Process in the Comprehension of Metaphor*).

2. Man denke hier nur an Formulierungen wie: »Gespenst des Kommunismus«, »heilige Hetzjagd«, »buntscheckige Feudalbande«, »eiskaltes Wasser egoistischer Berechnung«, »Alles Ständische und Stehende verdampft« etc.

3. Dies ist eine Position, die der empiristischen Anschauung völlig zuwider läuft. So bemerkt etwa Locke in seinem »*Versuch über den menschlichen Verstand*« (1690): »Ein weiterer Mißbrauch der Sprache [der die Erkenntnis behindert] ist eine *erkünstelte Dunkelheit*, die dadurch hervorgerufen wird, daß man alte Wörter in neuer, ungebräuchlicher Bedeutung verwendet, oder neue, mehrdeutige Ausdrücke einführt, [...] oder endlich dadurch, daß man die Wörter so zusammenstellt, daß ihr gewöhnlicher Sinn sich verschiebt.« (Band 2, S. 120 [Buch III, Kap. 10, Nr. 6])

4. Unter einer »Metapher« bzw. Metaphorik wird ganz allgemein die Übertragung eines Ausdrucks auf einen »fremden« Bereich verstanden. Einerseits kann die Metapher dabei rein substitutiv aufgefaßt werden. Sie repräsentiert dann den ersetzten Begriff und weist nicht über diesen hinaus. Andererseits sie kann als »innovative« Metapher auch neue Sinnzusammenhänge stiften. Die Metapher ist in diesem Fall nicht statisch, sondern führt ein (kreatives) »Eigenleben« (siehe auch unten). Ähnliches gilt für das Symbol, und so gebrauche ich die Begriffe Metapher, Symbol (und Bild) im folgenden weitgehend synonym. Allerdings gilt für das Symbol ein stärker ausgeprägter »repräsentativer« Charakter, indem es (definitionsgemäß) als Zeichen für etwas anderes steht. Es kann dabei mehr oder weniger »ikonischen« Charakter haben, kann also bildlich oder abstrakt sein. Es gilt aber auch hier, daß Symbolisierung durchaus bedeutungsschaffend sein kann, und zwar wenn eine »Versinnlichung« – durch (Versinn-)Bildlichung – erreicht wird, also der ikonische Charakter dominiert.

5. Der »gegenständliche« Bereich, in dem die übergeordnete Wahrheit der Ideen noch am deutlichsten aufscheint, ist gemäß Platon die Sprache, da das Wort bzw. der Begriff, wenn er kunstgerecht gebildet wird, den Ideen Ausdruck verleiht, so daß diese, im Dialog, dialektisch hervorgekehrt werden können (vgl. *Kratylos*). Aristoteles (siehe unten) widmet den (kategorialen) Begriffen und ihren Unterscheidungen sogar ein ganzes Kapitel in seinem »*Organon*«, wo er ferner darlegt, wie man durch ihre »logische« Verknüpfung zu richtigen Schlüssen gelangt.

6. Entgegen den antiken Vorstellungen ist für Bacon auch die Sprache folglich weniger ein Schlüssel zur Erkenntnis (siehe Anmerkung 5), als vielmehr ein Feld, das häufig (durch falsche Beilegung von Bedeutungen) in die Irre führt.

U.a. deshalb sei ein »*Novum Organum*«, eine neue, empiristisch-deduktive Methodenlehre, die mit dem aristotelischen (auf Induktion gegründeten) Modell bricht, unbedingt erforderlich.

7. Anders als Bacon geht Descartes freilich von einem Leib-Seele-Dualismus aus und erkennt damit die eigene »Realität« einer immateriellen Sphäre an. Auch er betont allerdings, daß die bildliche Vorstellungsgabe nicht zum wesenhaften Kern des (denkenden) Menschen gehört (vgl. *Meditationes*; insb. Abschnitt 6) und daß bildliche Vorstellungen leicht in die Irre führen können, wenn sie nicht rational hinterfragt werden (vgl. *Discours de la méthode*; Abschnitt 4).

8. Der Radikale Konstruktivismus steht damit einerseits antiken indischen Konzepten wie andererseits der Phänomenologie (siehe auch unten) nahe (vgl. Varela/Thompson: *Der Mittlere Weg der Erkenntnis*).

9. Freud spricht in diesem Zusammenhang, ganz Kind der damals zur Blüte gekommenen bürgerlichen Arbeitsgesellschaft, von »Traumarbeit« – nicht einmal im Schlaf ist uns Muße vergönnt.

10. Mit »eidetischer Variation und Reduktion« ist ein Verfahren gemeint, das versucht, mittels verschiedener beispielhafter Veranschaulichungen abstrahierend zur Wesensstruktur des betrachteten Phänomens vorzudringen.

11. Analog bemerkt Heidegger andernorts: »Die Sprache ist das Haus des Seins.« (*Unterwegs zur Sprache*; S. 166)

12. Gadamer bemerkt allerdings: »Die Hermeneutik, die hier entwickelt wird, ist [...] nicht etwa eine Methodenlehre der Geisteswissenschaften, sondern der Versuch einer Verständigung über das, was die Geisteswissenschaften über ihr methodisches Selbstbewußtsein hinaus in Wahrheit sind und was sie mit dem Ganzen unserer Welterfahrung verbindet.« (*Wahrheit und Methode*; S. XV)

13. Die Wahrheit und Methode der Hermeneutik gleicht damit gewissermaßen der sinnlich »erfahrbaren«, überzeitlichen und zugleich immer geschichtlichen Wahrheit der Kunst (vgl. *Wahrheit und Methode*; Erster Teil, I).

14. Er gibt der Phänomenologie in seinem Spätwerk allerdings eine eigentümliche Wendung, indem er sie mit marxistischen Konzepten verbindet (vgl. *Kritik der dialektischen Vernunft*). Von einem ähnlichen Bemühen ist übrigens auch Bernhard Waldenfels getragen (vgl. *In den Netzen der Lebenswelt*; insb. S. 171ff.).

15. In dieser umgearbeiteten Diplomarbeit bezieht Sartre sich allerdings noch überwiegend auf Husserl.

16. Dort heißt es beispielsweise zum Zusammenhang zwischen Sprache und Denken: »Das Denken, für sich genommen, ist wie eine Nebelwolke, in der nichts notwendigerweise begrenzt ist. Es gibt keine von vorneherein feststehenden Vorstellungen, und nichts ist bestimmt, ehe die Sprache in Erscheinung tritt [...] Das Denken, das seiner Natur nach chaotisch ist, wird [durch die Sprache] gezwungen, durch Gliederung sich zu präzisieren [...]« (*Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*; Kap. IV, § 1, S. 133f.)

17. Eine wichtige Rolle spielt bei Ricœur neben den oben genannten Strömungen der Sprachphilosophie die Sprechaktttheorie, die im Rahmen der analytischen Philosophie entwickelt wurde (vgl. v.a. Austin: *How to Do Things With Words* sowie Searle: *Speech Acts*).

18. Obwohl gegen die Metaphysik und die Mytho-Logie gewendet, steht Derrida hiermit in der jüdischen Tradition, die in der (Heiligen) Schrift, eine (Auf-)Forderung und Notwendigkeit zur Exegese erblickt, da das Wort Gottes sich nicht fixieren lasse – woraus Lévinas wiederum eine Ethik der Differenz ableitet (vgl. *Jenseits des Seins*).

19. Die Deutungsaufforderung, die die Metapher darstellt, kann also als »erzwungene Stellungnahme« (forced positioning) im Sinn der »Positioning Theory« aufgefaßt werden (vgl. Harré/Langenhove: *Positioning Theory*; S. 27f.).

20. Aristoteles bemerkt hier allerdings, daß man in der Prosarede stärkeres Gewicht auf einen »passenden« Ausdruck legen muß, die gebrauchten Metaphern also nicht weit her geholt sein sollen und man sich deshalb am besten auf die Bildung von Analogien beschränkt.

21. Daß dieses Bestreben nach Eindeutigkeit in erster Linie der Angst vor dem Uneindeutigen entspringt, habe ich ausführlich an anderer Stelle aufgezeigt (vgl. *Politik in der (Post-)Moderne*; S. 328ff.).

22. In den Literaturwissenschaften wird zwar zwischen Metonymie und Metaphorik unterschieden und manchmal sogar eine Polarität aufgebaut (vgl. z.B. Jakobson: *Der Doppelcharakter der Sprache und die Polarität zwischen Metaphorik und Metonymik*), doch zeigt schon die klassische Definition durch Aristoteles, daß die Metonymie (also die Vertauschung/Ersetzung zweier in enger semantischer Beziehung zueinander stehender Nomen) zum »ursprünglichen« Bereich des Metaphorischen gehört.

23. Die einzige bedeutende Ausnahme stellt hier Vico dar, der Metaphern (und andere poetische Stilmittel) als basales Element der Sprache und des *schöpferischem* Ausdrucks betrachtete, also keineswegs philosophischer Erkenntnis entgegenstehen, sondern diese erleichtern bzw. ihr vorausgehen (vgl. *Prinzipien einer neuen Wissenschaft*; §§ 494ff.).

24. Kant gesteht immerhin zumindest dem Symbolischen eine gewisse Bedeutung zu, indem er bemerkt: »Die Realität unserer Begriffe darzutun werden immer Anschauungen benötigt« (*Kritik der Urteilskraft*; § 59), und eine solche »Versinnlichung« ist immer entweder schematisch oder eben symbolisch. Ernst Cassirer schließt später an dieses Konzept Kants im Rahmen seiner »*Philosophie der symbolischen Formen*« transzendierend an. Aus seiner Sicht betrachtet nämlich der (Kantsche) Idealismus, im Gegensatz zum »realistischem« Weltverständnis, das Sein als *grundsätzlich* problematisch. Mit dem Fortgang der wissenschaftlichen Entwicklung zeigt sich schließlich die »Problematik« des Seins auch in den modernen Naturwissenschaften, so daß der Abbildtheorie zunehmend der Boden entzogen wird (vgl. S. 3ff.). »Der starre Seinsbegriff scheint damit gleichsam in Fluß, in eine allgemeine Bewegung zu geraten – und nur als Ziel, nicht als Anfang dieser Bewegung läßt sich die Einheit des Seins überhaupt noch denken«, bemerkt Cassirer (ebd.; S. 5). In den Naturwissenschaften erfolgte als Konsequenz eine Aufspaltung in verschiedene Disziplinen mit getrennten Erkenntnisweisen. Die Einheit des Wissens geht damit jedoch eben auch als Ziel verloren, und die neue Aufgabe der Philosophie muß so der Versuch sein, diese Einheit zu (re)konstruieren (vgl. ebd.; S. 8f.). Cassirer greift dazu auf das Symbolische zurück, denn das Symbolische ist ans Sinnliche gebunden und weist doch darüber hinaus: »In jedem sprachlichen »Zeichen«, in jedem mythischen oder künstlerischen »Bild« erscheint ein geistiger Gehalt, der an und für sich über alles Sinnliche hinausweist [...]« (Ebd.; S. 42) Doch warum ist das so? – Cassirer meint, die Trennung zwischen Intelligiblem und Sinnlichem, zwischen Idee und Erscheinung sei eine Illusion. Und im Symbolischen sei diese Trennung transzendental und zugleich schöpferisch aufgehoben: »Durch sie [die Symbole] allein erblicken wir und in ihnen besitzen wir das, was wir die »Wirklichkeit« nennen:

denn die höchste objektive Wahrheit, die sich dem Geist erschließt, ist zuletzt die Form seines eigenen Tuns.« (Ebd., S. 48) Man kann Cassierers Ansatz also – metaphorisch gesprochen – als ein letztes »Aufbäumen« des Idealismus durch die Metapher des Symbols betrachten.

25. Hegel bemerkt dazu: »Die Philosophie hat es mit Ideen, und darum nicht mit dem, was man *bloße Begriffe* zu heißen pflegt, zu tun, sie zeigt vielmehr deren Einseitigkeit und Unwahrheit auf, sowie, daß der *Begriff* (nicht das, was man oft so nennen hört [...]) allein es ist, was *Wirklichkeit* hat und zwar so, daß er sich diese selbst gibt.« (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*; § 1)

26. Es ist in diesem Zusammenhang »bezeichnend«, daß Hegel auf die besondere Vorliebe für die Metapher in der orientalischen Dichtung und Denkweise verweist (vgl. ebd.; S. 397) – die er wohl kaum umfassend gekannt haben dürfte. Die Bemerkung mag somit eher als Versuch eines Indizienbeweises für die angebliche Zweitrangigkeit des östlichen Denkens gelesen werden.

27. Auch Ricœur selbst stellt den Gegensatz seiner Betrachtungsweise zum Ansatz von Derrida heraus, verweist darauf, daß jener die Todesseite der Metapher betont, während er ihre Lebendigkeit herausstellt (siehe unten). Dieser Einschätzung widerspricht Derrida in einem Aufsatz allerdings explizit und stellt klar, daß er im viele von Ricœurs Ansichten teile, dieser ihn mißinterpretiere und die dekonstruktive Absicht seines Textes nicht durchschaut habe. Er habe nicht sagen wollen, daß die Metapher an sich metaphysisch und tot sei, sondern wollte nur darauf hinweisen, daß die Metapher sich im Diskurs der Metaphysik verstrickt habe – wie sich die Metaphysik umgekehrt in der Metapher verstrickt hat. Deshalb sei ein »Entzug der Metapher« erforderlich, der zum Aufreißen der »ontologischen Differenz« führe (vgl. *Der Entzug der Metapher*; insb. S. 233f.).

28. Wie wir unten feststellen werden, sieht Heidegger selbst die Metapher, anderes als sein Interpret Ricœur, allerdings negativ und begreift sie ausdrücklich als Element der »Metaphysik«, von der er sich – ontologisch-phänomenologisch – absetzen will. Gadamer, der Heideggers hermeneutischen Ansatz weiterführte (siehe auch S. 6), bemerkt jedoch: »Übertragung von einem Bereich in einen anderen hat nicht nur eine logische Funktion, sondern ihr entspricht die grundsätzliche Metaphorik der Sprache selbst. Die bekannte Stilfigur der Metapher ist nur die rhetorische Wendung dieses allgemeinen, zugleich sprachlichen und logischen Bildungsprinzips.« (*Wahrheit und Methode*; Teil III, 2c, S. 434 [S. 406f.])

29. Im Kontext des metaphorischen Verstehens gilt freilich immer die Voraussetzung, daß die Metapher auch als solche erkannt werden muß, um ihr be-deutendes Potential zu entfalten. Man muß also wissen, daß ein nicht-wörtliches Verständnis anzunehmen ist, und dies stellt gewissermaßen die Lebensbedingung der Metapher dar. (Vgl. Keller-Bauer: *Metaphorisches Verstehen*; S. 94)

30. Viele der im folgenden zitierten Texte wurden dem Sammelband »*Theorie der Metapher*« (1983), herausgegeben von Anselm Haverkamp, entnommen. In seiner Einleitung unterscheidet Haverkamp drei zentrale sprachphilosophische Paradigmen: das sprachanalytische, das strukturalistische und das hermeneutische Paradigma (vgl. S. 1–27). Dieser Grenzziehung möchte ich mich jedoch in dieser Form nicht anschließen, sondern Stelle vielmehr das gemeinsame Anliegen der unterschiedlichen Autoren heraus – der Metapher zu ihrem »Recht« im Rahmen von Philosophie und Wissenschaft zu verhelfen.

31. Lakoff und Johnson unterscheiden dabei im wesentlichen drei Arten von Metaphern: 1. Orientierungsmetaphern, die auf räumlichen Konzepten beruhen (vgl. *Leben in Metaphern*; S. 22ff.); 2. Ontologische Metaphern, die auf (körperlichen) Erfahrungen beruhen (vgl. ebd.; S. 35ff.); 3. Strukturmetaphern, die auf kollektiven Erfahrungen beruhen und dieses strukturieren (vgl. ebd.; S. 75ff.).

32. Diese »empirische« Auffassung einer *zwangsläufig gegebenen* (Rück-)Bindung der metaphorischen Konzepte an die »*Erfahrungswirklichkeit*« bedeutet meines Erachtens eine Naturalisierung von Metaphern, die dem eigentlichen Ansinnen von Lakoff und Johnson, nämlich zwischen Objektivismus und Subjektivismus zu vermitteln und die Angst vor Emotionen und Imagination zu überwinden (vgl. *Leben in Metaphern*; S. 212ff.), entgegensteht.

33. Die Bedeutung von Metaphern wird sogar in der empirischen psychologischen Forschung immer stärker gewürdigt. Als Beispiel können die metaphernanalytischen Arbeiten von Rudolf Schmitt dienen, der in seinen qualitativen Untersuchungen einen Dreischritt (»methodologische Triangulation«) unternimmt: 1. Herausfiltern und Interpretation der von den Interviewten verwendeten Metaphern; 2. Folgeinterview über die herausgearbeiteten Metaphern und ihre Deutung; 3. Reinterpretation auf dieser Basis (vgl. z.B. *Metaphern des Helfens*).

34. In sehr ähnlicher Weise begreift auch Roy Schafer die Psychoanalyse als selbstreflexiven Dialog, als Dekonstruktionsprozess der Selbsterzählungen zur Ermöglichung angemessenerer, erfüllenderer individueller Konstruktionen/Erzählungen (vgl. *Erzähltes Leben*; insb. S. 227ff.). Und A. J. Soyland betrachtet gar auch eher »hart« an empirischen Fakten ausgerichtete psychologische (Teil-)Disziplinen, wie z.B. die Neuropsychologie, als »metaphorisch«: denn ohne Metaphern kann Bedeutung nicht hergestellt werden (vgl. *Psychology as Metaphor*; insb. Kap. 3 u. 9).

35. Hier zeigt sich übrigens eine deutliche Nähe zu Mead (vgl. *Geist, Identität und Gesellschaft*).

36. Einen weiteren zentralen Mechanismus – neben der metaphorischen Zuschreibung von Eigenschaften –, über den diese sprachliche Formierung des Subjekts erfolgt, ist der sprachliche Dialog, der zur »Objektivierung« zwingt: »Was ich im Sprechen suche, ist die Antwort des anderen. Was mich als Subjekt konstituiert, ist meine Frage [...] Ich identifiziere mich in der Sprache, aber nur indem ich mich dabei in ihr wie ein Objekt verliere.« (*Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse*; S. 143)

37. Und wie ich hinzufügen möchte: Die Struktur der Sprache ist zugleich die Struktur des Wissen – zumindest jenes Wissens, das sich (wenn auch vielleicht nicht ohne Übersetzungsverluste) mitteilen läßt.

38. Auf eine prägnante Formel gebracht könnte man also formulieren: Erst in der Verschiebung wird der Ausdruck möglich. Oder wie Foucault in seiner berühmten Einleitung zu der französischen Übersetzung von Ludwig Binswangers Schrift »*Traum und Existenz*« bemerkt: »Die bildhaften Formen des Traums bergen die Bedeutungen des Unbewußten [...] Aber diese Anwesenheit des Sinnes im Traum ist keine vollständige Evidenz des Sinnes: Das Träumen verrät den Sinn ebenso, wie es ihn erfüllt, es vergegenwärtigt ihn, indem es ihn verflüchtigt.« (S. 14)

39. Auch Mac Cormac stellt heraus, daß es dieses »sinnliche«, zwischen der biologischen Existenz und den sprachlichen Vorstellungswelten vermittelnde Moment ist, das die Metapher zum »idealen« heuristischen Medium in einem »evolutionär« fortschreitenden Erkenntnisprozeß macht (vgl. *A Cognitive Theory of Metaphor*; S149ff.).

40. Dazu Geertz: »So, there are three characteristics of ethnographic description: it is interpretive; what it is interpretive of is the flow of social discourse; and the interpreting involved consists in trying to rescue the ›said‹ of such discourse from its perishing occasions and fix it in perusable terms [...] But there is, in addition, a fourth characteristic of such description: it is microscopic.« (*Thick Description*; S. 20f.) Dabei gilt für Geertz jedoch: »This is not to say that there are no large-scale anthropological interpretations of whole societies, civilisations, world events, and so on [...] It is merely to say that the anthropologist characteristically approaches such broader interpretations [...] from the direction of exceedingly extended acquaintances with extremely small matters.« (Ebd.; S. 21)

41. Nach Ernesto Grassi ist es speziell dieses sinnliche, *Anklänge* erzeugende Element, das für die aussagende Kraft der Metapher verantwortlich ist: »Nur ausgehend von der Erfahrung des leidenschaftlichen Charakters der Töne, erkennen wir eine Möglichkeit, den Faden der Ariadne zu finden, der und im Labyrinth der Deutungen unserer Welt leiten könnte [...] Die ursprüngliche Erschütterung wird durch die weisenden Zeichen der Sinne innerhalb der Grenzen von Lust und Schmerz erfahren. Wir leben also, agierend in einer Welt, einer sittlichen Ordnung, die uns weisende und mahnende Zeichen gibt. Im Erscheinen dieser Zeichen, an die wir gebunden sind, beginnt das Spiel, das unsere Möglichkeiten aufdeckt.« (*Die unerhörte Metapher*; S. 218)

42. Es ist fraglich, ob Bedeutungen, so wie sie gemeint sind, überhaupt mitgeteilt werden können, doch bei der Metapher ist immerhin, durch ihre Form der »sinnlichen« Verschiebung, in die versuchte übertragende »Abbildung« des Bedeuteten immer schon eine Differenz eingeschlossen, die nicht so einfach überdeckt werden kann.

43. Deshalb wohl, weil jede Erkenntnis nicht über das erkennende Subjekt – sehr wohl jedoch über die Aktualität seines Wissenshorizonts – hinaus kann und deshalb immer schon latent, als (kontingente) Möglichkeit, in dieses eingeschlossen ist, betrachtet Bernhard Debatin die (lebendige) Metapher als hermeneutischen Vorgriff auf »Wahrheit« (vgl. *Die Rationalität der Metapher*; S. 133ff.). Ähnlich spricht Georg Schöffel von einem »kleinen Apriori«, das die Metapher darstellt (vgl. *Denken in Metaphern*; S. 215ff.). Stärker das interaktive Moment dabei, die interpretative Auseinandersetzung mit dem Sein, betont Villwock, der die Metaphernbildung (als Versuch der bildlichen Fassung von Erkenntnis) als eine Doppelbewegung interpretiert, »in der eine von der Welt herkommende Bewegung durch eine vom Dasein ausgehende Bewegung produktiv gewendet und verwandelt wird [...] Es geht um eine Leistung, bei deren Vollzug sich der Leistende getragen findet und die er deshalb nicht ausschließlich auf die Selbstmächtigkeit der Subjektivität zurückbeziehen vermag.« (*Metapher und Bewegung*; S. 301) Auch ich bestreite dieses interaktive Moment – nicht nur bei der Metaphernbildung, sondern auch im Rahmen ihrer (kreativen) Deutung – keineswegs. Die im Innen als Möglichkeit schlummernde und deshalb immer subjektive (überschreitende) Erkenntnis bedarf des äußeren Anstoßes, um sich zu vermitteln (siehe auch unten).

44. Der Begriff der Erkenntnis bezieht sich, so wie ich ihn hier gebrauche, eher auf die dingliche Umwelt, während der Begriff der Verstehens auf »die anderen«, die soziale Umwelt zielt.

45. Ganz ähnlich lauten übrigens die diesbezüglichen Vorstellungen des kognitionswissenschaftlichen Ansatzes des »Radikalen Konstruktivismus« (vgl. z.B. Maturana: *Neurophysiology of Cognition* sowie Maturana/Varela: *Autopoiesis and Cognition*). Und folgt man der Darstellung von Friedrich Wallner, so stellt der »Radikale Konstruktivismus« – trotz seiner Zirkularität – sogar einen überaus »eleganten« Versuch dar, den (naiven) metaphysischen Realismus durch eine Radikalisierung der Erkenntnistheorie Kants zu überwinden, indem nicht mehr eine transzendente

Einheit von Subjekt und Objekt gedacht, sondern das neuronale Netzwerk des (subjektiven) Bewußtseins von vorne herein als *in sich geschlossenes System* begriffen wird, das sein Verständnis der Welt aus sich heraus (doch immer eingebettet in eine Umwelt) hervorbringt.

46. Um es allerdings nochmals zu betonen: Es gibt keine »reinen«, abstrakten Begriffe, sondern jeder Begriff hat – auch wenn er möglicherweise im Verborgenen liegt – einen metaphorischen Hintergrund.

47. Als schärfster aktueller Kontrapunkt zu einer metaphorischen Theorie erscheint mir übrigens die Vorstellung vom binären Code im Kontext der Luhmannschen Systemtheorie (vgl. z.B. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*). Der binäre Code als (vor-gestellte) Grundlage der Systemdifferenzierung eliminiert alle (»imaginative«) Abweichung in einer konstruierten polaren Begriffs-Differenz (z.B. zwischen »wahr« und »falsch« im Kontext des »Wissenschafts-systems«) – und greift, um zu dieser theoretischen Ansicht zu gelangen, doch auf ein bestimmtes Gesellschafts-Bild zurück, das von biologischen Modellen, insbesondere jenen des »Radikalen Konstruktivismus« (siehe auch oben) inspiriert ist (wenngleich übrigens die radikalen Konstruktivisten selbst sich gegen die übertragende Luhmannsche Vereinnahmung wehren).

48. Dekonstruktion ist dabei, ganz im Sinn von Derrida, jedoch niemals Selbstzweck, denn sie erhebt den Anspruch, »die Dinge zu ändern und auf eine Weise einzugreifen, die wirksam und verantwortlich ist« (*Gesetzeskraft*; S. 18). Dabei hat die Dekonstruktion »notwendigerweise von innen her zu operieren, sich aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Strukturen zu bedienen [...]« (Ders.: *Grammatologie*; S. 45) Erst in dieser aus dem Innen (der Dinge wie des Selbst) heraus erfolgenden Dekonstruktion wird nämlich die immanente Differenz freigelegt.

49. In einem älteren Aufsatz zum Thema bemerkt Lash zu seinem Konzept der ästhetischen bzw. hermeneutischen Reflexivität (in Abgrenzung zu kognitiver Reflexivität bzw. der identifizierenden epistemologischen Vernunft): »Kognitiv interpretative Reflexivität geht, wie *Kants* moralisches und Verstandesurteil, von der Unterordnung des Objekts unter die Herrschaft des Subjekts, von der Beherrschung der Kontingenz durch die Ordnung aus. Ein ästhetisches Verständnis von Reflexivität stellt diese Unterordnung hermeneutisch in Frage. Aus Kontrolle und Beobachtung wird Interpretation durch ein Subjekt, das sich die Objekte nur zum Teil und auch nur vielleicht unterordnen kann [...] Hermeneutische Reflexivität ähnelt [damit] dem *Kantischen* ästhetischen Urteil.« (*Ästhetische Dimension Reflexiver Modernisierung*; S. 266f.)

50. Foucault führt hier (metaphorisch) aus: »Es gibt zum einen die Utopien. Die Utopien sind die Plazierungen ohne wirklichen Ort: die Plazierungen, die mit dem wirklichen Raum der Gesellschaft ein Verhältnis unmittelbarer oder umgekehrter Analogie unterhalten. Perfektionierungen oder Kehrseite der Gesellschaft: jedenfalls sind die Utopien wesentlich unwirksame Orte. Es gibt gleichfalls [...] wirkliche Orte, wirksame Orte, [...] sozusagen Gegenplazierungen oder Widerlager, [...] gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können. Weil diese Orte ganz andere sind als alle Plätze, die sie reflektieren oder von denen sie sprechen, nenne ich sie Heterotopien.«

51. Der Ausdruck »Gedankenexperiment« ist natürlich selbst metaphorisch.

52. Castoriadis bemerkt: »Es gibt [...] kein Denken ohne Gestalten, Schemata, Bilder, Wortbilder.« (*Gesellschaft als imaginäre Institution*; S. 554) Allerdings: Dieses Denken und seine Bilder werden im »Magma« der psychischen Vorstellung und in den sozialen Institutionen vorgeformt – deshalb ist eine philosophische tabula rasa wie eine philosophische Letztbegründung unmöglich. Allerdings können diese »Vorbilder« reflektiert werden, und dieses reflektierende Denken ist notwendig ein geschichtliches Denken und denkendes Tun – indem es imaginierend auch alternative Entwürfe ermöglicht, auf der soziale Selbstschöpfungsprozesse aufsetzen können (vgl. ebd.; S. 558 sowie 603ff.).

**LITERATUR:**

- Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt 1973
- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt 1966
- Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. In: Ders.: *Marxismus und Ideologie*. S. 111–172
- Althusser, Louis: *Marxismus und Ideologie*. VSA-Verlag, Berlin 1973
- Aristoteles: *Metaphysik*. Reclam, Stuttgart 1993
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Reclam, Stuttgart 1994
- Aristoteles: *Organon*. 2 Bände, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997
- Aristoteles: *Poetik*. Reclam, Stuttgart 1994
- Aristoteles: *Politik*. Reclam, Stuttgart 1993
- Aristoteles: *Rhetorik*. Reclam, Stuttgart 1999
- Austin, John L.: *How to Do Things With Words*. Clarendon Press, Oxford 1963
- Bacon, Francis: *Neues Organon (Novum Organum)*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990
- Barth, Christian u.a.: *Gedankenexperimente – Explikation und Bewertung*. In: *Widerspruch*. Heft 35 (2000), S. 65–78
- Baudrillard, Jean: *Agonie des Realen*. Merve Verlag, Berlin 1978
- Baudrillard, Jean: *Die Simulation*. In: Welsch (Hg.): *Wege aus der Moderne*. S. 153–162
- Beardsley, Monroe C.: *Die metaphorische Verdrehung*. In: Haverkamp (Hg.): *Theorie der Metapher*. S. 120–141
- Biese, Alfred: *Die Philosophie des Metaphorischen*. Leopold Voss Verlag, Leipzig 1893
- Bhaskar, Roy: *Reclaiming Reality – A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*. Verso, London/New York 1989
- Binswanger, Ludwig: *Traum und Existenz [Einleitung von Michel Foucault]*. Verlag Gachnang & Springer, Bern/Berlin 1992
- Black, Max: *Die Metapher*. In: Haverkamp (Hg.): *Theorie der Metapher*. S. 55–79
- Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. In: Haverkamp (Hg.): *Theorie der Metapher*. S. 285–315
- Boyd, Richard: *Metaphor and Theory Change – What is ›Metaphor‹ a Metaphor for?* In: Ortony (Hg.): *Metaphor and Thought*. S. 356–408
- Buchholz, Michael B. (Hg.): *Metaphernanalyse*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993
- Carveth, Donald L.: *Die Metaphern des Analytikers – Eine dekonstruktivistische Perspektive*. In: Buchholz (Hg.): *Metaphernanalyse*. S. 15–71
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956
- Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution – Entwurf einer politischen Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt 1984
- Davidson, Donald: *Was Metaphern bedeuten*. In: Haverkamp (Hg.): *Die paradoxe Metapher*. S. 49–75
- Debatin, Bernhard: *Die Rationalität der Metapher*. De Gruyter, Berlin/New York 1995
- Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*. Suhrkamp, Frankfurt 1976
- Derrida, Jacques: *Die weiße Mythologie – Die Metapher im philosophischen Text*. In: Engelmann (Hg.): *Randgänge der Philosophie*. S. 205–258
- Derrida, Jacques: *Der Entzug der Metapher*. In: Haverkamp (Hg.): *Die paradoxe Metapher*. S. 197–234
- Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft – Der ›mystische Grund der Autorität‹*. Suhrkamp, Frankfurt 1991
- Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Suhrkamp, Frankfurt 1983

- Descartes, René: *Discours de la méthode – Von der Methode*. Verlag Felix Meiner, Hamburg 1960
- Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie [Meditationes]*. Verlag Felix Meiner, Hamburg 1959
- Eagleton, Terry: *The Ideology of the Aesthetic*. Blackwell, Oxford/Cambridge 1990
- Engelmann, Peter (Hg.): *Randgänge der Philosophie*. Passagen Verlag, Wien 1988
- Feyerabend, Paul: *Irrwege der Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt 1989
- Fischer, Hans R. (Hg.): *Autopoiesis – Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik*. Carl Auer Verlag, Heidelberg 1991
- Foucault, Michael: *Andere Räume*. In: Wentz (Hg.): *Stadt-Räume*. S. 65–72
- Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Carl Hanser Verlag, München 1974
- Foucault, Michel: *Von der Subversion des Wissens*. Fischer, Frankfurt 1987
- Foucault, Michel: *Vorrede zur Überschreitung*. In: Ders.: *Von der Subversion des Wissens*. S. 28–45
- Freud, Sigmund: *Abriß der Psychoanalyse*. Fischer, Frankfurt 1993
- Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. Franz Deuticke Verlag, Wien 1950
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1960
- Gamm, Gerhard: *Die Macht der Metapher – Im Labyrinth der modernen Welt*. J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 1992
- Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures – Selected Essays*. Basic Books, New York 1973
- Geertz, Clifford: *Thick Description – Toward an Interpretative Theory of Culture*. In: Ders.: *The Interpretation of Cultures*. S. 3–30
- Giddens, Anthony: *Die Konstitution der Gesellschaft – Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Campus, Frankfurt/New York 1995
- Gramsci, Antonio: *Gedanken zur Kultur*. Pahl-Rugenstein-Verlag, Köln 1987
- Gramsci, Antonio: *Sozialismus und Kultur*. In: Ders.: *Gedanken zur Kultur*. S. 7–11 [ursprünglich in: *Il Grido del Popolo*. Ausgabe vom 29. Januar 1916, S. 22–26]
- Grassi, Ernesto: *Die unerhörte Metapher*. Anton Hain Verlag, Frankfurt 1992
- Harré, Rom/Langenhove, Luk van (Hg.): *Positioning Theory – Moral Contexts of Intentional Action*. Blackwell, Oxford/Malden 1999
- Haverkamp, Anselm (Hg.): *Die paradoxe Metapher*. Suhrkamp, Frankfurt 1998
- Haverkamp, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983
- Hegel, Georg W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Verlag Felix Meiner, Hamburg 1967
- Hegel, Georg W. F.: *Vorlesung über die Ästhetik*. 2 Bände, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1965
- Heidegger, Martin: *Die Technik und die Kehre*. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1962
- Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund*. Günter Neske Verlag, Pfullingen 1957
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993
- Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*. Günter Neske Verlag, Pfullingen 1957
- Henle, Paul: *Die Metapher*. In: Haverkamp (Hg.): *Theorie der Metapher*. S. 80–105
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Reclam, Stuttgart 1992
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Fischer, Frankfurt 1994
- Hülser, Karlheinz (Hg.): *Platon – Sämtliche Werke [Griechisch und Deutsch, nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers]*. 10 Bände, Insel Verlag, Frankfurt/Leipzig 1991

- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie – Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982
- Husserl, Edmund: *Die Idee der Phänomenologie – Fünf Vorlesungen*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986
- Huyssen, Andreas/Scherpe, Klaus (Hg.): *Postmoderne – Zeichen eines kulturellen Wandels*. Rowohlt Verlag, Reinbek 1986
- Jain, Anil K.: *Politik in der (Post-)Moderne – Reflexiv-deflexive Modernisierung und die Diffusion des Politischen*. »edition fatal«, München 2000
- Jakobson, Roman: *Der Doppelcharakter der Sprache und die Polarität zwischen Metaphorik und Metonymik*. In: Haverkamp (Hg.): *Theorie der Metapher*. S. 163–174
- Jameson, Fredric: *Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus*. In: Huyssen/Scherpe (Hg.): *Postmoderne*. S. 45–102
- Jameson, Fredric: *Postmoderne und Utopie*. In: Weimann/Gumbrecht (Hg.): *Postmoderne*. S. 73–109
- Jung, Carl G.: *Bewußtes und Unbewußtes*. Fischer, Frankfurt 1960
- Jung, Carl G.: *Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten*. In: Ders.: *Bewußtes und Unbewußtes*. S. 11–53
- Kant: *Kritik der Urteilskraft*. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Immanuel Kant – Werke in zwölf Bänden*. Band 10, Suhrkamp, Frankfurt 1977
- Keller-Bauer, Friedrich: *Metaphorisches Verstehen – Eine linguistische Rekonstruktion metaphorischer Kommunikation*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1984
- Konersmann, Ralf: *Lebendige Spiegel – Die Metapher des Subjekts*. Fischer, Frankfurt 1991
- Lacan, Jacques: *Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud*. In: Ders.: *Schriften*. Band II, S. 15–55
- Lacan, Jacques: *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*. In: Ders.: *Schriften*. Band I, S. 61–70
- Lacan, Jacques: *Die Metapher des Subjekts*. In: Ders.: *Schriften*. Band II, S. 56–59
- Lacan, Jacques: *Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse*. In: Ders.: *Schriften*. Band I, S. 71–169
- Lacan, Jacques: *Schriften*. 3 Bände, Quadriga Verlag, Weinheim/Berlin 1986
- Lakatos, Imre: *Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme*. In: Ders./Musgrave (Hg.): *Kritik und Erkenntnisfortschritt*. S. 89–189
- Lakatos, Imre/Musgrave, Alan (Hg.): *Kritik und Erkenntnisfortschritt*. Vieweg, Braunschweig 1974
- Lakoff, George/Johnson, Mark: *Leben in Metaphern – Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Carl Auer Verlag, Heidelberg 1998
- Lash, Scott: *Another Modernity – A Different Rationality*. Blackwell, Oxford/Cambridge 1999
- Lash, Scott: *Ästhetische Dimension Reflexiver Modernisierung*. In: *Soziale Welt*. Heft 3/1992, S. 261–277
- Lash, Scott/Urry, John: *Economies of Signs and Space*. Sage Publications, London u.a. 1994
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Dürr Verlag, Leipzig 1904
- Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1992
- Locke, John: *Versuch über den menschlichen Verstand*. 2 Bände, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1911
- Luhmann, Niklas: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt 1990
- Lyotard, Jean-François: *Der Widerstreit*. Wilhelm Fink Verlag, München 1989
- Mac Cormac, Earl R.: *A Cognitive Theory of Metaphor*. MIT Press, Cambridge/London 1985
- Man, Paul de: *Epistemologie der Metapher*. In: Haverkamp (Hg.): *Theorie der Metapher*. S. 414–437
- Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: Ders./Engels: *MEW*. Band 1

- Marx, Karl: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. In: Ders./Engels: *MEW*. Band 13
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie*. In: Dies.: *MEW*. Band 3
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Manifest der kommunistischen Partei*. In: Dies.: *MEW*. Band 4
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Werke [MEW]*. Dietz Verlag, Berlin 1956ff.
- Maturana, Humberto R./Varela, Francisco J.: *Autopoiesis and Cognition – The Realization of the Living*. Reidel Publishing Company, Dordrecht/London 1980
- Mead, George H.: *Geist, Identität und Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt 1993
- Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. De Gruyter Verlag, Berlin 1966
- Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: Schlechta (Hg.): *Friedrich Nietzsche*. Band 2
- Nietzsche, Friedrich: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*. In: Schlechta (Hg.): *Friedrich Nietzsche*. Band 3
- Ortony, Andrew (Hg.): *Metaphor and Thought*. Cambridge University Press, Cambridge u.a. 1979
- Paivio, Allan: *Psychological Process in the Comprehension of Metaphor*. In: Ortony (Hg.): *Metaphor and Thought*. S. 150–171
- Platon: *Gorgias*. In: Hülser (Hg.): *Platon – Sämtliche Werke*. Band II
- Platon: *Kratylos*. In: Hülser (Hg.): *Platon – Sämtliche Werke*. Band III
- Platon: *Phaidon*. In: Hülser (Hg.): *Platon – Sämtliche Werke*. Band IV
- Platon: *Politeia*. In: Hülser (Hg.): *Platon – Sämtliche Werke*. Band V
- Popper, Karl R.: *Logik der Forschung*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1969
- Richards, Ivor A.: *Die Metapher*. In: Haverkamp (Hg.): *Theorie der Metapher*. S. 31–57
- Ricœur, Paul: *Die Interpretation – Ein Versuch über Freud*. Suhrkamp, Frankfurt 1969
- Ricœur, Paul: *Die lebendige Metapher*. Wilhelm Fink Verlag, München 1986
- Ricœur, Paul: *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*. In: Haverkamp (Hg.): *Theorie der Metapher*. S. 356–375
- Rorty, Richard: *The Linguistic Turn – Recent Essays in Philosophical Method*. The University of Chicago Press, Chicago/London 1967
- Sartre, Jean-Paul: *Das Imaginäre – Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*. Rowohlt Verlag, Reinbek 1971
- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts – Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Rowohlt Verlag, Reinbek 1991
- Sartre: *Die Imagination*. In: Ders.: *Die Transzendenz des Ego*. S. 97–254
- Sartre: *Die Transzendenz des Ego – Philosophische Essays 1931–1939*. Rowohlt Verlag, Reinbek 1982
- Sartre, Jean-Paul: *Kritik der dialektischen Vernunft – Theorie der gesellschaftlichen Praxis*. Rowohlt Verlag, Reinbek 1967
- Saussure, Ferdinand de: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. De Gruyter Verlag, Berlin 1967
- Schafer, Roy: *Erzähltes Leben – Narration und Dialog in der Psychoanalyse*. J. Pfeiffer Verlag, München 1995
- Schlechta, Karl (Hg.): *Friedrich Nietzsche – Werke in drei Bänden*. Hanser Verlag, München 1954
- Schmitt, Rudolf: *Metaphern des Helfens*. Beltz/PsychologieVerlagsUnion, Weinheim 1995
- Schöffel, Georg: *Denken in Metaphern – Zur Logik sprachlicher Bilder*. Westdeutscher Verlag, Opladen 1987
- Schönherr-Mann, Hans-Martin: *Das Mosaik des Verstehens – Skizzen zu einer negativen Hermeneutik*. »edition fatal«, München 2001

- 
- Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt – Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Julius Springer Verlag, Wien 1932
  - Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt*. Band 1, Suhrkamp, Frankfurt 1973
  - Searle, John R.: *Speech Acts – An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, Cambridge 1969
  - Sorensen, Roy A.: *Thought Experiments*. Oxford University Press, Oxford u.a. 1992
  - Soyland, A. J.: *Psychology as Metaphor*. Sage Publications, London/Thousand Oaks/New Delhi 1994
  - Varela, Francisco/Thompson, Evan: *Der Mittlere Weg der Erkenntnis: Die Beziehung von Ich und Welt in der Kognitionswissenschaft – Der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung*. Scherz, Bern/München/Wien 1992
  - Vico, Giambatista: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. 2 Bände, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990
  - Villwock, Jörg: *Metaphern und Bewegung*. Verlag Peter Lang, Frankfurt 1983
  - Waldenfels, Bernhard: *In den Netzen der Lebenswelt*. Suhrkamp, Frankfurt 1985
  - Wallner, Friedrich: *Selbstorganisation – Zirkularität als Erklärungsprinzip?* In: Fischer (Hg.): *Autopoiesis*. S. 41–52
  - Weimann, Robert/Gumbrecht, Ulrich: *Postmoderne – Globale Differenz*. Suhrkamp, Frankfurt 1991
  - Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Immanuel Kant – Werke in zwölf Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt 1977
  - Welsch, Wolfgang (Hg.): *Wege aus der Moderne – Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Acta Humaniora, Weinheim 1988
  - Wentz, Martin (Hg.): *Stadt-Räume*. Campus Verlag, Frankfurt/New York 1991
  - Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp, Frankfurt 1971

# INFORMATIONSBLATT

---

Autor(Innen):	Anil K. Jain
Titel:	Theoretische Ver-Dichtungen
Untertitel:	Zur »imaginativen« Methode einer reflexiven Hermeneutik und metaphorischen Heuristik
Jahr der Abfassung:	2001
Version/Aktualisierungsdatum:	04/04/2006
Originaler Download-Link:	<a href="http://www.power-xs.net/jain/pub/verdichtungen.pdf">http://www.power-xs.net/jain/pub/verdichtungen.pdf</a>
Erste Druckveröffentlichung:	Angermüller, Johannes/Bunzmann, Katharina/Nonhoff, Martin (Hg.): <i>Diskursanalyse – Theorien, Methoden, Anwendungen</i> . Argument Verlag, Hamburg 2001, S. 49–61 (gekürzte Fassung)

Wer Passagen dieses Textes zitieren will, möchte bitte, auch falls eine Druckveröffentlichung vorhanden sein sollte, die PDF-Version als Grundlage verwenden (Version/Aktualisierungsdatum angeben), da die PDF-Version umfangreicher und/oder aktualisiert und korrigiert sein könnte.

Weitere Texte von Anil K. Jain sowie weitere Informationen unter: <http://www.power-xs.net/jain/>  
E-Mail-Kontak: [jain@power-xs.net](mailto:jain@power-xs.net)

Rückmeldungen sind willkommen! (Aber ohne Antwort-Garantie)

## NUTZUNGSBEDINGUNGEN:

Wissen soll frei sein! Bitte zögern Sie nicht deshalb nicht, diesen Text in beliebigen Formen für private oder akademische Zwecke zu vervielfältigen und zu verteilen. Anstatt jedoch den Text an anderer Stelle zum Download zur Verfügung zu stellen, sollte – so lange sie existiert – besser zur originalen Download-Adresse verlinkt werden (siehe oben), um genau Informationen über die Gesamtzahl der Downloads zu erhalten. Im Fall einer nicht-kommerziellen Druckveröffentlichung bitte die Publikationsdaten an den/die Autor(Innen) melden.

Jegliche kommerzielle Verwendung ist ohne die vorherige ausdrückliche Genehmigung durch den Autor/die AutorInnen strengstens untersagt. Als kommerzielle Verwendung gilt jegliche Art der Publikation und Redistribution, die die Erhebung von Gebühren irgendwelcher Art oder die Zahlung von Geld (oder Geld-Äquivalenten) impliziert und/oder zu Werbezecken dient.

Der Text darf in keinem Fall ohne Genehmigung in irgend einer Weise verändert werden. Informationen über die Autorenschaft und, falls zutreffend, über bestehende Druckveröffentlichungen dürfen nicht entfernt oder verändert werden.